Министерство образования и науки Российской Федерации

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

СВЕЧА – 2013

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Том 24

Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научно-практической конференции

30 – 31 октября 2013 года
г. Владимир

Владимир 2013

УДК 2
ББК 86.2

Редакционная коллегия:

Е. И. Аринин, доктор философских наук, профессор ВлГУ
(ответственный редактор)
Н. М. Маркова, кандидат философских наук, доцент ВлГУ
(член редколлегии)
В. А. Медведева *(ответственный секретарь)*, ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ,
Проект №13-03-00532а

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Сборник (т. 24. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении) включает материалы международной научно-практической конференции, состоявшейся во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения гуманитарного института в рамках проекта «Концептуализация религиозности в академическом философском религиоведении: социально-философские, историко-культурологические и социологические аспекты», получившего поддержку РГНФ. Доклады содержат результаты научных исследований проблем религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-9984-0405-4

© Коллектив авторов, 2013
© ВлГУ, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 2
ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО. ПРОБЛЕМЫ ТЕРМИНОЛОГИИ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Часть 1

Ven. Debapriya Bhikkhu. Living in the world with dhamma.....6

Aleksandar Kandić. Plato's cosmology as a basis for interreligious dialogue.....11

Астафьева Л.С. Азиатские студентки в Российских университетах: религиозные установки в контексте ценностных ориентиров.....29

Атабеков Т.Р. Проблемность межрелигиозного диалога между христианством и исламом в современном обществе.....50

Атласова М.М. Обряды в культуре народа саха.....59

Бабосов Е.М. Особенности религиозности в современном белорусском обществе.....64

Баранов А.В. Конфессиональная конфликтогенность в современном Крыму.....74

Батрин И.Е., Волкова А.С. Культурно-географические образы моря и острова в агиографии Северной Ирландии и Русского Севера.....83

Бубнов Ю.А. Истоки секулярной философии в византийско-русском исихазме.....97

Буланова И.С. Структурные характеристики религиозной конверсии как психологического феномена.....112

Васильева Е.Н. Секта и сектантство: к вопросу о терминологии.....121

Веткасова Н.В. Философия, теология, религиозная философия – поиск общих оснований.....133

Власов А.М. Концепция креационизма в "Хрониках Нарнии" К. С. Льюиса.....145

Вяткина Т.Ю. Репрезентация христианства в телевизионных новостных сюжетах.....151

Ганина С.А. Секуляризация и ее последствия для института семьи и феномена детства в России.....166

Геранина Г.А. Проблемность термина «религиозное образование» и его дифференциации от других смежных феноменов.....177

Глаголев В.С. Феноменология религии: эстетико-образные аспекты.....192

Давыдов И.П. Эпистемология религиоведения и философия религии.....206

Емельяненко А.Д. Идеи Мерольда Вестфаля в контексте экзистенциальной реформации современной религии.....219

Ересько М.Н. Религия в языке: возможности когнитивного исследования.....227

Жданов В.В. Герменевтика религии и современное религиоведение: подходы к религиоведческой герменевтике культуры.....244

Забаев И.В., Пруцкова Е.В. Специфика применения анализа социальных сетей для исследования православных приходских общин в России в начале XXI века.....267

Иеромонах Мефодий (Зинковский). Понятие «личности» в русском богословии XIX – начала XX века.....278

Золотухин В.В. Панентеизм: философская теология К. Х. Ф. Краузе.....290

Карасёва С.Г., Шкурова Е.В. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: обоснование концепции.....303

Крупейников К.В. Основные тенденции российского законотворчества в сфере свободы совести.....349

Лабунская В.И. Религиозное воспитание в контексте институционального воспитания.....362

Латышева Ж.В. Онто-гносеологические, социальные и эстетические характеристики трансцендирования в контексте философии Платона.....373

Леган М. Теология драмы в фильмах Андрея Тарковского.....384

Маркова Н.М. Особенности содержания термина «католичество» 399

Раздел 2
ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО. ПРОБЛЕМЫ ТЕРМИНОЛОГИИ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Часть 1

Ven. Debapriya Bhikkhu

LIVING IN THE WORLD WITH DHAMMA

Most People Still Dot knows the essence of meditation practice. They think that walking meditation, sitting meditation and listening to that walking meditation, sitting meditation and listening to Dhamma talks are the practice. That's true too, but these are only the outer forms of practice. The real practice takes place when the mind encounters a sense object. That's the place to practice, where sense contact occurs. When people say things we don't like there is resentment, if they say things we like we experience pleasure. Now this is the place to practice. How are we going to practice with these things this is the crucial point. If we just run around chasing after happiness and away from suffering all the time we can practice until the day we die and never see the dhamma. This is useless. When pleasure and pain arise how are we going to use the Dhamma to be free of them? This is the point of practice.

Usually when people encounter something disagreeable to them they don't open up to it. Such as when people are criticized: Don't bother me! Why blame me? This is someone who's closed himself off. Right there is the place to practice. When people criticize us we should listen. Are they speaking the truth? We should be open and consider what they say. Maybe there is a point to what they say; perhaps there is something blame-worthy within us. They maybe right and yet we immediately take offence. If people point out our faults we should strive to be rid of them and improve ourselves. This is how intelligent people will practice.

Where there is confusion is where peace can arise. When confusion is penetrated with understanding what remains is peace. Some people can't accept

criticism, they're arrogant. Instead they turn around and argue. This is especially so when adults deal with children. Actually children may say some intelligent things sometimes but if you happen to be their mother, for instance, you can't give in to them. If you are a teacher your students may sometimes tell you something you didn't know, but because you are the teacher you can't listen.

This is not right thinking.

In the Buddha's time there was one disciple who was very astute. At one time, as the Buddha was expounding the Dhamma, he turned to this monk and asked, " Sariputta, do you believe this" Venerable Sariputta replied, " No, I don't yet believe it" The Buddha praised his answer. "That's very good, Sariputta, you are one who is endowed with wisdom. One who is wise doesn't readily believe, he listens with an open mind and then weighs up the truth of that matter before or disbelieving".

If we still don't know like and dislike as they arise, there is still some concern in our minds. If we know the truth of these things, we reflect, "Oh, there is nothing to this feeling of liking here. It's just a feeling that arises and passes away. Dislike is nothing more, just a feeling that arises and passes away. Why make anything out of them?" If we think that pleasure and pain are personal possessions, then we're in for trouble, we never get beyond the point of having some concern or other on our minds. And these problems feed each other in an endless chain. This is how thing are for most people.

But these days they don't often talk about the mind when teaching the Dhamma. they't talks about the truth. If you talk the truth people even take exception. They say things like, "He doesn't know time and place, he doesn't know how to speak nicely." But people should listen to the truth. A true teacher doesn't just talk from memory, and what's more they usually speak in such a way as to exalt themselves. The true monk doesn't talk like that, he talks the truth, the way things are.

No matter how much he explains the truth it's difficult for people to understand. It's hard to understand the Dhamma. If you understand the Dhamma you should practice accordingly. It may not be necessary to become a monk, alt-

hough the monks life is the ideal form for practice. To really practice, you have to forsake the confusion of the world, give up family and possessions, and take to the forests. These are the ideal places to practice.

But if still have family and responsibilities how are we to practice? Some people say it's impossible to practice Dhamma as a layperson. Consider, which group is larger, Monks or laypeople? There are far more laypeople. Now if only the monks practice and laypeople don't, then that means there's going to be a lot of confusion. This is wrong understanding "I can't become a monk …. Becoming a monk isn't the point! Being a monk doesn't mean anything if you don't practice. If you really understand the practice of Dhamma then no matter what position or profession you hold in life, be it a teacher, doctor, civil servant or whatever, you can practice the Dhamma every minute of the day.

To think you can't practise as a layman is to lose track of the path completely. Why is it people can find the incentive to do other things? If they feel they are lacking something they make an effort to obtain it, If there is sufficient desire people can do anything. Some say, "I haven't got time to practice the Dhamma. I say, "Then how come you've got time to breathe? This is the point. How do they find time to breathe? Breathing is vital to people's lives. If they saw Dhamma practice as vital to their lives they would see it as important as their breathing.

The practice of Dhamma isn't something you have to go running around for or exhaust yourself over. Just look at the feelings which arise in your mind. When the eye sees form, ear hears sounds, nose smells odors and so on, they all come to this one mind, 'the one who knows'. Now when the mind perceives these things what happens? If we like that object we experience pleasure, if we dislike it we experience displeasure. That's all there is to it.

People don't usually practise in this way; they usually practise for other things. They don't contemplate things, they don't reflect on old age, sickness and death. They only talk about non-aging and non-death, so they never develop the right feeling for Dhamma practice. They go and listen to talks but they don't really listen. Sometimes I get invited to give talks at important functions, I look

at the people gathered there I can see that they haven't come to listen to the Dhamma. Some are smelling of alcohol, some are smoking cigarettes, some are chatting…. They don't look at all like people who have come out of faith in the Dhamma. Giving talks at such places is of little fruit. People who are sunk in heedlessness tend to thing things like, "When's he ever going to stop talking? ..... Can't do this, can't do that …." And their minds just wander all over the place.

Sometimes they even invite me to give a talk just for the sake of formality "Please give us just a small Dhamma talk, Venerable Sir." They don't want me to talk too much, it might annoy them! As soon as I hear people say this I know what they're about. These people don't like listening to Dhamma. It annoys them. If I give a small talk they won't understand If you take only a little food, is it enough? Of course not

Sometimes I'm giving a talk, just warming up to the subject, and some drunkard will call out, "Okay, make way, make way for the Venerable Sir, he's coming out now!" – trying to drive me away! If meet this kind of person I get a lot of food for reflection, I get an insight into human nature. It's like a person having a bottle full of water and then asking for more. There's nowhere to put it. It isn's worth the time and energy to teach them, because their minds are already full. Pour any more in and it just overflows uselessly. If their bottle was empty there would be somewhere to put the water, and both the giver and the receiver would benefit.

In this way, when people are really interested in Dhamma and sit quietly, listening carefully, I feel more inspired to teach. If people don't pay attention it's just like the man with the bottle full of water … there's no room to put anymore. It's hardly worth my while talking to them. In situations like this I just don't get any energy arising to teach. You can't put much energy into giving when no-one's putting much energy into receiving.

These days giving talks tends to be like this, and it's getting worse all the time. People don't search for truth, they study simply to find the necessary

knowledge to make a living, raise families and look after themselves. They study for a livelihood.

There may be some study of Dhamma, but not much. Students nowadays have much more knowledge than students of previous times. They have all the requisites at their disposal, everything is more convenient. But they also have a lot more confusion and suffering than before. Why is this? Because they only look for the kind of knowledge used to make a living.

Even the monks are like this. Sometimes I hear them say, "I didn't become a monk to practice the Dhamma, I only ordained to study," These are the words of someone who has completely cut off the path of practice. There's no way ahead, it's a dead end. When these monks teach it's only from memory. They may teach one thing but their minds are in a completely different place. Such teachings aren't true.

This is how the world is. If you try to live simply, practicing the Dhamma and living peacefully, they say you are weird and anti-social. They say you're obstructing progress in society. They even intimidate you. Eventually you might even start to believe them and revert to the worldly ways, sinking deeper and deeper into the world until it's impossible to get out. Some people say, "I can't get out now, I've gone in too deeply." This is how society tends to be. It doesn't appreciate the value of Dhamma.

The world revolves like this. It's something like a mango tree. The tree matures, blossoms, and fruits appear and grow to ripeness. They become rotten and the seed goes back into the ground to become a new mango tree. The cycle starts once more. Eventually there are more ripe fruits which proceed to fall, rot, sink into the ground as seeds and grow once more into trees. This is how the world is. It doesn't go very far, it just revolves around the same old things.

Our lives these days are the same. Today we are simply doing the same old things we've always done. People think too much. There are so many things for them to get interested in, but none of them leads to completion. There are the sciences like mathematics, physics, and psychology and so on, you can delve into any number of them but you can only finalise with the truth.

Suppose there was a cart being pulled by an ox. The wheels aren't, but the tracks are. As long as the ox pulls the cart the tracks will follow. The wheels are round yet the tracks are long; the tracks are long yet the wheels are merely circles. Just looking at a stationary cart you can't see anything long about it, but once the ox starts moving you see the tracks stretching out behind you. As long as the ox pulls, the wheels keep on turning …. But there comes a day when the ox tires and throws off its harness. The ox walks off and leaves the empty cart sitting there. The wheels no longer turn. In time the cart falls apart, its components go back into the four elements – earth, water, wind and fire.

Searching for peace within the world you stretch the cart wheel tracks endlessly behind you. As long as you follow the world there is no stopping, no rest. If you simply stop following it, the cart comes to rest, the wheels no longer turn. Following the world turns the wheels ceaselessly. Creating bad kamma is like this. As long as you follow the old ways there is no stopping. If you stop there is stopping. This is how we prectise the Dhamma

Aleksandar Kandić

PLATO'S COSMOLOGY AS A BASIS FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE[1]

1. Toward unified theory

The perception that natural and social sciences have completely different objects of inquiry, as well as methods of investigation, has become a common thing in modern times. The separation between philosophy and natural, experimental sciences such as physics, or chemistry, which took place during the 19th and 20th century, contributed to this development a lot. Philosophy, though not entirely purged from mathematics, became associated with social studies mostly,

[1] This research is funded by the Ministry of science, education and technological development of the Republic of Serbia, within the project History of Serbian Philosophy [179064].

while physics, formerly known as "philosophy of Nature", got a different realm to explore. Wilhelm Dilthey, one of the fathers of hermeneutics, insisted on the distinction between natural and social sciences by pointing out that the necessities of causal relations observed in nature cannot be observed in society. The logic by which nature is governed and the logic by which society is governed, providing there is one at all, may share some aspects, but they are substantially different mechanisms operating in different realities. Human spirit adds something to natural phenomena, it establishes relations, rules, and when the human spirit studies itself - when the subject becomes its own object - historical sciences arise. However, Dilthey was also aware that

> Nature is substratum of human sciences. Nature is not merely the arena of history; the physical processes and the necessities inherent in nature, and the effects that issue from them, form the substratum for all relationships, such as doing and suffering, action and reaction, in the historical world. (*The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, p. 141)

At first glance, it seems that predictions may be possible only about natural, physical processes. The regularities discovered ensure that. Sociology deals with unique, singular phenomena, which cannot be captured by mathematical equations or natural laws. Human behavior usually appears to be chaotic, beyond the simplicity of cause-effect formula. There are, however, a couple of peculiarities which instantly attract our attention. Even Dilthey himself, who spent a great deal of words to separate the natural from the socio-historical studies, admits that nature is the basis for all social phenomena. Society certainly evolved from nature. Furthermore, he seems to be employing opposite terms such as "doing - suffering" and "action – reaction" to describe relationships between social constituents. And these seem to be analogous to the terms employed by natural scientists: "attraction" and "repulsion", for example, describe relationships similar in character to those of "action" and "reaction" operating at

the voluntary, human level. It could be that the lack of understanding of the basic mechanisms behind the forces of nature, as well as the existence of some particular characteristics in the world we observe, led us to believe that there are "two worlds", natural and social. In reality, there is only one world, structured by only one, unique principle which produces a potentially infinite variety of possibilities.

We are facing a similar problem within social and religious studies. The lack of understanding which would point to some kind of common ground for the seemingly diverse religious and cultural movements makes a huge obstacle for any successful interreligious dialogue. The mutual acceptance between different religious groups is hardly possible without reference to the universal basis, no matter if it's natural or social in character. The religious myth, being the product of the abstract-allegorical expression of various characteristics of reality incorporated into a uniform system, recognized through many different layers, represented one of the most convenient and most effective aspects of the ancient educational practice[2]. In ancient Greek society, the function of the myth, which served as the basis as well as the principal constituent of the social theory concepts, was to harmonize the social customs with the geometry of natural processes. Thus, the natural-philosophical fundamentals were made closer to the broader population and the human needs to develop and nurture different views on cosmological thought and the organization of social activities. On the other hand, both philosophic and natural-philosophic thoughts enabled a more expert or "higher degree" insight into the abstract elements and cognitive meanings, which were kept away from the common populace because of the clerical and aristocratic domination of the time. The conception and preservation of the abstract and constructible principle enabled the ancient clerics and philosophers to establish a rationally grounded and logically reliable milestone that could be used by the educated individuals (*mathematikoi*) and the members of the ruling class to measure the effects of natural forces and coordinate the social order

[2] Milosavljević, P. and Kandić, A: Geometrical Aspects of Chronos: Ancient Teachings About Time and Cosmic Order in The Concept of Divine in its Diachronic Dimension, Olympic Center for Philosophy and Culture, Athens 2011, pp. 254-262

dynamics according to the characteristics of the cosmic phenomena. Thus the democratic quality of the shared knowledge was only partial, because although the relations within the myth provided insight into cosmological relations, the symbolic expression prevented the conversion of ideas, i.e. prevented the knowledge of the general principles to be correlated and interpreted without knowing the higher language of the constructible-geometric abstraction. The reason for such restriction was in the fact that both the deities and the mythical characters were given the meanings relative to the arrangement of the elements within a special method of geometric construction[3].

2. Myth and Science in Plato's *Timaeus*

In many ways, Plato's cosmological myth in the *Timaeus* represents a breakup with the ancient Greek religious tradition, or at least, a significant divergence. Classical Greece was a bridge between older Middle Eastern civilizations and Europe. Hebrew and ancient Egyptian traditions predate Plato, and it is natural to assume that he was influenced both by Judaism, which was already an established monotheistic religion in his time, and the cosmological and theological teachings of the Egyptian clerics. The Pythagorean school was dominant in Pre-Hellenistic Greek philosophy, and it is believed that its founder, Pythagoras, somewhat a mythical figure, was taught by the Egyptian priests about the nature of the universe. Through the Pythagoreans, Plato became acquainted with the supposed geometry of the physical universe. In *The Timaeus*, Plato completes his attempted reformation of traditional Greek thought in a lucid, quite original manner. We are introduced to an Architect (*demiourgos*), the one God[4], who creates the physical world by using geometrical objects as paradigms. But the Architect is not a person with human characteristics, he is nothing like the Gods of the Greek mythology who are able to love, hate, kill, revenge. He is mainly a metaphor of an intelligible principle (*arche*) by which the Universe is governed.

[3] Multidisciplinary approach to the study of ancient mythology and philosophy reveals the speculations about arranging and structuring of matter which can be correlated to contemporary research.
[4] Plato: The Timaeus, 30a

At this point, Plato's thought is very well within the Abrahamic traditions[5]. There is no doubt that Plato's conception of *demiourgos* as well as his understanding of the Good as One – but, with structure which can be expressed in terms of number and proportion - inspired Christian theologians in great extent, particularly through the Neopythagoreans and the Neoplatonists. And since the Romans adopted most of the Greek philosophy, and accepted Christianity as one of the state religions in 313 A. D, the Platonic tradition (though a bit distorted by the Aristotelian and Christian interpretations) effectively spread all over the Western world due to the successful Roman conquests. Perhaps the attractiveness of Platonism consists in well-balanced mixture of science and myth, which offers the best of both worlds.

Plato's Demiurge, the Architect of the physical world, does not appear suddenly on stage. In the introductory books of *The Republic*, Plato carried out a severe critique of anthropomorphic representations of Gods[6]. Such representations, in the context of his educational programme and the theory of art, are found to be morally unacceptable because they corrupt youth, usually prone to imitation (*mimesis*). While citing various examples from the Greek mythology, it is said that Gods cannot be cause of evil in the world, but only good, that they don't engage in deceiving humans by changing shapes etc, that they are not able to tell a lie, as well as that they mustn't behave wickedly by pleasing their senses whenever, or wherever they want to. Apart from being influenced by Abrahamic traditions, Plato's position is quite similar to Xenophon's – another philosopher who was highly critical of anthropomorphism in religion. The character of Demiurge, the sole creator of the world, is anticipated within the lucid, extraordinary passage in the concluding book of *The Republic*:

> "But now consider what name you would give to this craftsman (*demiourgos*)." "Which one?" "Him who makes all the things that all handicraftsmen severally produce." "A truly clever and wondrous man you

[5] Broadie, Sarah: Nature and Divinity in Plato's Timaeus, pp. 7-26
[6] Plato: The Republic, 377e-392a (particularly 378a-e, 379e-380e, 382e, 390b-c, 391c-3)

tell of." "Ah, but wait, and you will say so indeed, for this same handicraftsman is not only able to make all implements, but he produces all plants and animals, including himself, and thereto earth and heaven and the gods and all things in heaven and in Hades under the earth." he said. "Are you incredulous?" said I. "Tell me, do you deny altogether the possibility of such a craftsman, or do you admit that in a sense there could be such a creator of all these things?"[7]

The very beginning of Timaeus' speech indicates that Demiurge is absolutely good[8] and that his creation is absolutely good and beautiful[9]. This is reiterated within the closing passages of *The Timaeus*: "all that is good is also beautiful"[10]. Although the mathematical aspects of Plato's cosmology would fulfill their purpose on their own, Plato is very keen to incorporate them into a wider ethical, aesthetical and mythical framework. Among other things, Plato was battling the Sophists and the relativism they promoted aggressively. He understood it was his duty, his mission, to establish an objective theory of values, and throughout his dialogues, he was gradually progressing towards this goal. *The Timaeus* is simply the peak of this peculiar quest. Being unable to find the absolute Good, or the absolute Beautiful, among worldly things, or diverse peoples' opinions, he established them within the realm of Ideas and mathematical objects. On top of that, he introduced the character of Demiurge, which may be compared to an artist[11] who makes the world by setting the chaotic, primordial matter into order[12], in accordance with measure and proportion. Of course, Demiurge sometimes seems to be redundant. Even Plato's Ideas sometimes seem to be redundant, as Aristotle used to point out. Contemporary scientific texts never claim the natural principles to be "absolutely Good". One has to bear in mind that Plato is not only a philosopher – he is a writer, a dramatist, as well. The lit-

[7] Ibid, 596b-d. Most probably, Plato refers to the heaven and the gods of popular Greek mythology.
[8] Plato: The Timaeus, 29e
[9] Ibid, 30a
[10] Ibid, 87c
[11] Pavlović, Branko: Tajne dijaloga Timaj, pp. 21-26
[12] Plato: The Timaeus, 30a

erary elements contribute to the originality, attractiveness and popularity of his texts in great extent. However, it's not difficult to distinguish between the mythical and scientific-cosmological aspects of the dialogue. It is much more important to understand *how* Demiurg creates, than to establish its existence and characteristics.

The two basic notions out of which entire Plato's cosmology derives are *the Same* and *the Different*, and it is said that they are mixed with *Being*[13]. Being is, supposedly, the substratum out of which the physical world is made. Same and Different, through which we experience the physical, sensory world, are represented by perfect, circular shapes. This is unambiguously stated several times[14]. Furthermore, in the opening lines of Timaeus' exposition, the entire universe (*kosmos*) is said to be spherical in shape, for "the sphere is the most perfect of all shapes and contains all the other shapes within"[15]. The entire theory echoes the so-called Pythagorean concept of "the music of the spheres". It is also important to notice that for Plato, the structure of the Universe is at the same time the structure of the so-called World Soul[16] – the building blocks of matter are also the building blocks of living, conscious things.

But why is Plato so fascinated, so mesmerized with circular shapes? Why should circles make such an accurate, ideal model of reality? In order to answer this, we shall inspect the structural properties of a circle[17]. Structurally, the circle is the most perfect embodiment of symmetry (commensurability) and asymmetry (incommensurability). This is never easy to convey in words. If observation takes place from the center of the circle, all positions, all magnitudes on the periphery, circumference, appear to be equally distant. They are determined by the radius. By this measure, they are found to be Same. But, if observation takes place from the periphery, the very Same magnitudes are now found to be asymmetrical, Different (i. e. not having common measure with the corresponding ra-

[13] Ibid, 35a-b
[14] Ibid, 36b-37a
[15] Ibid, 33b
[16] Ibid, 34c
[17] For a more detailed discussion of the geometry in Plato's Timaeus, accompained with geometrical drawings, see: Kandić, A: The Physics Of Social Processes, pp. 209-216

dius). This is expressed by mathematical constant π. Asymmetry was one of the Pythagorean best-kept secrets, but in Plato's time, it was already common knowledge among mathematicians[18]. The magical *simultaneity of symmetry and asymmetry*, the Same and the Different, is quite paradoxical, but it sets the world into motion. Due to symmetry we are able to determine position, and due to asymmetry we are unable to determine quality, appearance, and so on. And we require both perspectives in order to have meaningful experience, they entail each other. Such dualism of the Same and the Different is experienced as constant, uninterrupted motion, change, and flow of time. It allows for choice. Two elements may be Same in regard to property *x*, and Different in regard to property *y*. The same element may be understood in infinite ways. Plato was right to speak about the "mixture of Same and Different" - he just lacked imagery to explain it better. The paradox into which we fall by setting up radius is only the beginning of construction, structuring. It is attemptedly resolved at higher level of complexity, as diameter of the circle becomes radius of another double-sized circle. Also, the radius from which we begun the construction might have been obtained from a lower level of complexity. Universe is, therefore, envisioned as a system of circles all arranged according to proportion, out of which the most fundamental is 1:2 (the octave)[19]. But as the complexity grows, various magnitudes, ratios, and peculiar angles show up. Across all the levels of complexity, the dualistic, paradoxical nature of circle is preserved, as all of the elements in structure can be considered both Same and Different. It is a matter of agreement, or given circumstances, which state will be actualized. Asymmetry enables change, motion, and mutual interactions between elements. If a group of elements unites to be Same, they could be powerful enough to persuade other elements into change they desire to take place. The full circle of 360° allows the force, or motion, to flow in any direction. The dualism of the Same and the Different, or structurally speaking, symmetry and asymmetry, is experienced in multiple ways depending on the level of complexity at which it manifests. In the

[18] Plato discussed incommensurability in Theaetetus (147d), *Laws* (819d-820c) and Hippias Major (303b-c).
[19] Plato: The Timaeus, 35b-c, contains the description of the Pythagorean scale.

sphere of electromagnetic forces, it could be called "positive" and "negative" charge. In society, the political sphere, it could be called "left" and "right", as the first corresponds to symmetry, a tendency towards more egalitarian society, and the second corresponds to asymmetry, a tendency towards more fragmented society. But these perspectives are always intertwined, as they require each other in order to survive. For example, the British society has usually been considered individualistic, liberal, democratic, and so on. In order to provide the social diversity, strong central government is preserved in the form of monarchy, the Eastern, symmetrical aspect. The paradoxical nature of circle pleases Plato's dialectician a lot.

Marić (1997) proposed, and Milosavljević (2007) advanced the idea that Plato's geometrical approach is quite correct and that real, measurable structures can be represented by this interplay of circles, interplay of radiuses. The correspondence between geometrically obtained values and the experimental results concerning the water molecule structure is stunning, incredibly precise[20]. The angle of 104.4775°, which is the span between hydrogen and oxygen atoms within the H_2O molecule in gaseous state, along with its constructible modifications in liquid and solid states, can be used as the beginning step in geometrical construction of the structure of many other physical-natural objects[21]. The geometry of the Pythagorean scale, accompanied with the geometry of the Golden mean[22], and the geometry of Platonic, regular solids[23], which all play pivotal role in Plato's cosmology and physics, seem to describe the physical structures amazingly well.

The process of constructing, structuring, begins from any given radius, and goes on indefinitely. The principle of **simultaneity of symmetry and asymmetry**, the Same and the Different, ensures that the system remains in perpetual change, flow, and that its constituents act upon each other - by "persua-

[20] Milosavljević, P: *Lestvična deoba po zlatnom preseku*, p. 58, Kandić, A: The Physics of Social Processes, p. 214 and http://www.lsbu.ac.uk/water/ (September 11, 2013)
[21] Milosavljević, P: Lestvična deoba po zlatnom preseku, pp. 54-63
[22] Plato: The Timaeus, 31c-32a
[23] Ibid, 54d-55c

sion", as Plato would say[24], or by some other means. Out of infinite possible combinations, water molecule is among the simplest. It is of greatest importance to us, since large portions of our bodies are made up of water. But as the ratios, magnitudes, and angles, add, multiply, subtract, and divide, in accordance with the principle, the higher and lower levels of complexity are being constructed. Subatomic particles, other molecules and atoms, organize themselves into living beings, humans, into different kinds of matter, planets, stars and galaxies. The dualism embodied in the shape of the circle, the struggle between the joining and separating forces, encompasses the entire structure, no matter how complex it is. Society is nothing but an incredibly complex system of Plato's circles, as the simplest elements and molecules are being organized into humans, large groups of humans, all experiencing mutual attractions and repulsions.

In this sense, Plato's *Timaeus*, along with Euclides' *Elements*, represents a significant divergence from the ancient Greek intellectual practice: it simply "reveals" too much, it deciphers the symbolism of the myth. Among other things, Plato's method teaches us not to look for rigid, fixed patterns of change, since there really aren't any, but to examine the particular relationships in structure across multiple levels of complexity. Out of numerous sensory data, we have to extract information on the direction of forces, oppositions, junctions, all seen through the prism of Sameness and Difference. This way, information are branched into sets, intersections etc. We begin to realize "who's on whose side". Two elements might be Same in regard to property *x*, and Different in regard to property *y*, so the balance in which the Same and the Different are mixed has to be "measured" as precise as possible. It is interesting to notice that good analysis does not require huge sets of, perhaps, highly confidential data. The common knowledge on geography, history, demography, astronomy, as found in school books and public encyclopedias, may be sufficient to make rough but true predictions about future developments of human society. The whole trick is to intuitively recognize which information is relevant, which is less relevant, which

[24] In The Timaeus, 48a, Plato claims that Mind acts upon Necessity by "persuasion".

is false, particularly to recognize relationships between seemingly distant natural and socio-historical phenomena.

3. "Same" and "Different" in Religion and Society

It is indisputable that religion still plays a significant role in society, and that contemporary secularism did not manage to separate the state from the church entirely: furthermore, it could be said that this separation is not very big in extent and often cosmetic in character. Religious feelings, along with the ethnical and ideological, affect the politicians' decisions a lot even nowadays. The aims of modern social theorists are only partially fulfilled. Numerous scientific discoveries and technological developments did not turn humans into strictly rational, logical beings, they only provided much more powerful tools and weapons by which human pursues of some deeper, metaphysical, ideological and geopolitical goals could be achieved. The simplest and the most systematic way to understand various divisions and alliances among humans is to map them on the basis of Sameness and Difference, as Plato proposed implicitly, and to observe the intensity of forces by which these groups of humans act upon each other, the history of their relationships, the way they behave and respond to certain challenging situations. Geography is a good starting point in analysis of any society and social process[25]. Geographical properties change very slowly over time, as if they were physical constants, and they constitute the natural basis for society.

Middle East, as a nexus of Afro-Euro-Asian super-continent, a cradle of the oldest civilizations and the three major monotheistic religions, appears to be the center around which most of the known human history revolves. The idea of Sameness is dominant in the Middle Eastern cultures: it is expressed not only in the form of monotheistic religions, but also in greater desire for autocratic, totalitarian types of rule. Pluralism is usually disregarged in these parts of the world. The relationships in Middle East affect the world affairs in a much greater extent than it seems at first glance, and the movements of great powers such as the United States, Russia, China, or Great Britain, seem to be directed by the pro-

[25] Kaplan, R: The Revenge of Geography, pp. 23-37

cesses in this region. They are motivated not only by the cravings for natural resources and energy, but also for important historical, religious sites, and geostrategic positions. Strait of Hormuz, which is the most significant oil trading route, Gulf of Aden, and the man-made Suez canal, are all part of Middle East region. It's difficult to speak of Middle East without including North Africa into equation. Together they constitute MENA (Middle East and North Africa). Ancient Egypt was primarily located in North Africa, not Middle East. USSR managed to gain a lot of influence in North Africa. However, the strengthening of oil-rich Islamic states and the change in global economic balance, led to the so-called Arab spring during the 2011. The Islamists took power in most of the MENA countries, and current global developments do not indicate that their power will diminish anytime soon. They will be left alone by future world leaders as stability will become the main imperative. After all, Islamists ruled these territories practically all the time since the birth of Islam - the 20th century is the only period during which they had to retreat. Cooperation between Orthodox Christians and Muslims is of greatest importance, and its foundations were laid out during the existence of Byzantine Empire. Although Saudi Arabia usually allies with Great Britain and NATO, the collapse of USSR-sponsored communism in 1991, as well as common interests in energy industry, paved the way for much greater cooperation between the Russians and the Saudis. This resulted in increased weapons sales in the last couple of years[26], something which was not possible before 1991 since the two countries didn't even have diplomatic relations. It is important to notice that Middle East, or entire MENA, will not loose its importance in energy industry after the possible abandonment of fossil fuels. The region is incredibly rich in insolation, and if solar energy is the future of mankind, and if Russia isn't as rich in solar as it is in oil and gas, it's quite understandable that she has strong aspirations towards Middle East - just like NATO does, too. But as we stated at the beginning of our analysis, these aspirations have multiple aspects: economic, religious, military, and other.

[26] See: http://en.rian.ru/world/20111114/168684404.html (September 11, 2013)

Out of many cultures and their mutual relationships which developed in Middle East, the most important would be those between Egypt and Israel. In order to understand this relationship, we have to go back thousands of years in time. Several important events took place during the 15th and 14th century B.C. First, the supposed exile of Israelites from Egypt led by Moses, after which the Jewish state was established. Second, the foundations of monotheism were laid out by Egyptian pharaoh Akhenaten. The fact that some Celtic symbols were found in artefacts from the earliest days of Judaism indicates a peculiar mixture of Western and Ancient Egyptian influences in Jewish culture. Communication between British Isles and Middle East existed back then. The period in which Judaism was conceived is also the approximate period of completion of Stonehenge in Southern England. Also, the bones of a young Mediterranean man were found buried in Stonehenge. The British-Israeli relationship was very much alive already in Ancient times, only with different actors on the scene. In accordance with the basic notions in our analysis, which are Same and Different, or symmetry and asymmetry, it could be said that monotheism corresponds to symmetry, Sameness, as it favors unity and neglects multiplicity, diversity. Religious monotheism, as well as monism of ontological or any other type, is strongly associated with Eastern mentality. On the other hand, Christianity, which proposes God as Trinity, or tripartite structure, represents the middle path between the Eastern extreme of complete symmetry, and materialistic, nominalistic and pluralistic world-views, usually associated with Western mentality. It is therefore important to notice that monotheism was conceived in Ancient Egypt, most probably by the pharaoh Akhenaten, and that Copts, which consider themselves to be the descendants of Ancient Egyptian people, developed this extremist position into the so-called monophysitism – the understanding that Jesus was entirely Divine in nature. In this sense, it is no surprise that Coptic church was the first to separate from Christian church. Later on, as Islam begun to develop by the power from the West, just like Judaism did, older and newer Middle Eastern traditions mixed with each other. The struggle between East and West is constant in Middle East. The Roman civilization was, among other things, a bar-

rier to keep the West away from Egypt, but this barrier fell during the 1st century B.C. and the Romans were ideologically transformed. This led to the destruction of the Second temple in Jerusalem, the fall of Egypt, the creation of Christianity, which is a better balanced mixture of Eastern and Western influences. While the Western Roman Empire naturally fell under the Western influence, Byzantine Empire, though heavily shaken by the Muslims and crusaders, remained in equilibrium for centuries. The (re)discovery of North America and the fall Byzantine Empire during the 15th century A.D. set up the stage for final showdown. British military campaigns in Palestinian territories between the two World Wars, the strange theory of "British Israelism" which proposed that Western European peoples, particularly Britons, are direct descendants of Israelites, led to the re-creation of the Jewish state in 1948. Israel, thus, remains caught between the two fires. Cooperation between orthodox Jews and Egyptians, particularly Copts which are the wealthiest and the most influential minority in modern Egypt, is quite expected due to strong historical ties, but it does not please NATO and British planners at all. Their strategic goals in Middle East are very difficult to accomplish, because they have to empower and control social movements of completely opposite nature to their own.

It is quite erroneous, naive, to claim that science and religion are mutually exclusive. In fact, one could argue that societies which developed religious, spiritual consciousness, also developed interest in science. Religion usually confronts the man with abstract, transcendent, unexplained, and thus engages him in tremendous intellectual activity: demystification of vague, mythical concepts leads to rational explanations and discoveries of natural principles. The concept of "force", or "quantum gravity", is nothing less religious than the concept of "divine Trinity" if it isn't given some rational, comprehensible meaning. As Kant puts it, a notion without content is an empty notion. Although the contemporary West belongs to Christian tradition mostly, it owes a lot to early Islamic cultures. The Golden Age of Islam which lasted approximately from 7th to 13th century A.D, was also the time in which science and philosophy flourished. On the wave of new spiritual enrichment, the Muslims endangered Byzantine Empire

and inhabited the Iberian peninsula through which most of their knowledge of mathematics, logic, medicine, technology, was transferred to the West. So, quite often, the West and the Muslims experience "symbiosis", and one should not be deluded by the occasional military campaigns and media rhetoric. And nowadays, we are witnessing the Islamic revival. The huge profits from oil and gas sales will be used, to certain extent, to develop new clean technologies, as it was clearly stated by Saudi Arabia that their goal is to become completely independent from fossil fuels. Iran is, of course, an Islamic country, but with entirely different tradition. The goal to incorporate Persia into Islamic world, dominated by the Arabs, was doomed to failure since the very beginning, but it is precisely this tendency which enables Saudi Arabia, and even Israel, to counterbalance Western influence in the region by some kind of covert cooperation with Iran.

4. Final remarks

The discovery of a unifying principle which could be shown to constitute the basis for various symbolic expressions, particularly older and newer religious myths, could vastly improve interreligious dialogue and mutual understanding. But this principle cannot be a mere social construct, it has to be objective and scientifically founded. The argumentation proposed herein is not supposed to establish some kind of dominance of nature over society, nor the existence of metaphysical, supernatural principle which governs all change in the world in a God-like manner. This is not about creating another God! Rather, it is to highlight the interconnectedness of social, natural, and other non-social elements, affecting each other in a seemingly unified space. This interconnectedness is realized in Platonic, abstract-geometrical manner. Though it is not immediately obvious that numerous different aspects of reality and human experience may share a common ground, common principle by which they are organized and structured, deeper analysis, mostly guided by rationalistic presuppositions, begins to uncover these underlying fundamentals. Human activities have consequences in natural world, and natural processes have consequences in social affairs. In the particular case of modern human societies, the role of reli-

gious beliefs in social structuring appears to be misunderstood and over neglected. More and more researchers advocate multidisciplinary approach to solving problems in both natural and social sciences. This will surely lead to a greater degree of integration between scientific disciplines, as well as between diverse cultures and religious traditions.

The fundamentals of analysis by Plato's method are presented in the second section. The Platonic perspective, peculiar as it is, enables us to see the "geometrical matrix" of all phenomena. Instead of treating various aspects of reality as separate spheres, each with its own set of laws and principles, or making inductive inferences about particular cases, which is at least doubtful, if not entirely wrong, Plato encourages us to seek the common principle by which entire reality is structured. His ambitious project ends up in the ideal realm of mathematics, particularly geometry. Circle, or sphere, being the most perfect embodiment of symmetry and asymmetry, becomes the main apparatus by which the human mind grasps reality. Symmetry, which relates to the experience of Sameness, and asymmetry, which relates to the experience of Difference, operate simultaneously at all levels of complexity. Only careful examination of particular structures can tell us about the balance in which the Same and the Different are mixed, the directions and intensities of forces by which elements of structure act upon each other.

Is Plato’s mathematical cosmology the universal language which all religions, societies and cultures could adopt as their own?

Литература

1. Annas, Julia: An Introduction to Plato's Republic; New York: Oxford University Press, 1981.

2. Bajervaltes, Verner: Platonizam u hrišćanstvu; Novi Sad: Akademska knjiga, 2009.

3. Betegh Gábor, The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation; Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

4. Brisson, Luc: Plato the Myth Maker; Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

5. Broadie, Sarah: Nature and Divinity in Plato's Timaeus; Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

6. Cornford, R. M: Plato's Cosmology; London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

7. Dilthey, Wilhelm: The Formation of the Historical World in the Human Sciences in Makkreel, R. A. and Rodi, F. (eds.): Wilhelm Dilthey: *Selected Works*, Vol. 3; Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002.

8. Dugin, A: Osnovy geopolitiki; Moscow: Arktogeya, 1997.

9. Friedman, George: The Next 100 Years; New York: Doubleday, 2009.

10. Ghyka, Matila: The Geometry of Art and Life; New York: Dover Publications, Inc, 1977.

11. Gika, Matila: Filozofija i mistika broja; Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1987.

12. Goetz, P, McHenry, R. and Hoiberg, D. (eds.): Encyclopedia Britannica, Vols. 1-32; Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1985-2010.

13. Guthrie, W. K. C: A History of Greek Philosophy, Vols. 4-6; Cambridge: Cambridge University Press, 1975-81.

14. Heath, sir Thomas: A History of Greek Mathematics, Vol. 1; Oxford: Oxford University Press, 1921.

15. Hedley, D. and Hutton, S. (eds.): Platonism at the Origins of Modernity, Dordrecht: Springer, 2008.

16. Kandić, Aleksandar: Mathematics as a Science of Reality: Pythagoras, Plato, Descartes in Skepsis Journal, Vol. 22, Iss. IV; Athens: Olympic Center for Philosophy and Culture, 2012.

17. Kandić, Aleksandar: Plato’s Myth in The Timaeus in Philosophical News, Vol. 5; Milan: Mimesis, 2012.

18. Kandić, Aleksandar: The Physics of Social Processes in Skepsis Journal, Vol. 22, Iss. II; Athens: ISUD, Olympic Center for Philosophy and Culture, 2012.

19. Kaplan, Robert: The Revenge of Geography; New York: Random House, Inc, 2012.

20. Lawlor, Robert: Sacred Geometry (Philosophy & Pracrtice); London: Thames & Hudson Ltd, 1982.

21. Marić, Ilija: Platon i moderna fizika; Nikšić: Društvo filosofa i sociologa Crne Gore, 1997.

22. Milosavljević, P. and Kandić, A: Geometrical Aspects of Chronos: Ancient Teachings About Time and Cosmic Order in The Concept of Divine in its Diachronic Dimension; Athens: Olympic Center for Philosophy and Culture, 2011.

23. Milosavljević, P: Lestvična deoba po zlatnom preseku in Phlogiston, Vol. 15; Beograd: Muzej nauke i tehnike, 2007.

24. Pavlović, Branko: Tajne dijaloga Timaj in Platon: Timaj; Beograd: Mladost, 1981.

25. Plato: The Republic in Hamilton, Edith and Cairns, Huntington (ed.): The Collected Dialogues of Plato; New Jersey: Princeton University Press, Princeton, 1989.

26. Plato: *The Timaeus* in Hamilton, Edith and Cairns, Huntington (ed.): The Collected Dialogues of Plato; New Jersey: Princeton University Press, Princeton, 1989.

Aleksandar Kandić

PLATO'S COSMOLOGY AS A BASIS FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE

In his influential dialogue *The Timaeus,* Plato proposes that the universe is "a mixture of the Same, the Different and Being" (35a-b), and then proceeds to support his claims by a peculiar mathematical theory (35b-36c) which relates the concepts of the Same and the Different to the perfection of circular shapes and their spatio-temporal arrangements. Surprisingly to a contemporary reader, his cosmological and scientific findings are expressed within a religious-mythical framework. Without any doubt, *The Timaeus* influenced Christianity in great ex-

tent, particularly through the Neopythagoreans and the Neoplatonists. In this paper, we consider Plato's cosmological theory as analytic model by which both natural and social structures may be examined through the prism of Sameness and Difference. Middle East emerges as the center around which most of the human history revolves: it is the birth place of the largest monotheistic religions, a crucial factor in policies of all great powers. Religiousness, in its various forms, continues to be the primary characteristic of human nature, and finding some kind of common ground could vastly improve the interreligious dialogue.

Key words: Plato's cosmology, Same, Different, interreligious dialogue

Астафьева Л.С.

АЗИАТСКИЕ СТУДЕНТКИ В РОССИЙСКИХ УНИВЕРСИТЕТАХ: РЕЛИГИОЗНЫЕ УСТАНОВКИ В КОНТЕКСТЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ

Студенты из Азии в российских университетах: численность и география происхождения. В настоящее время Россия входит в десятку стран мировых лидеров по численности иностранных граждан, которые обучаются в национальных университетах. Согласно официальным данным Минобрнауки РФ в российских университетах в 2009 г. обучалось 108,6 тыс. иностранных граждан, в их числе более 71,3 тыс. иностранцев происходят из стран Азии. На азиатских студентов приходится около 66% всех иностранных граждан в российских университетах[27]. Таким образом, азиатские государства стали основными партнерами российских университетов в формировании контингента иностранных студентов. Это вполне закономерно и объясняется географическим положением России на пере-

[27] Обучение иностранных граждан в высших учебных заведениях Российской Федерации: Статистический сборник. Выпуск 7/ Министерство образования и науки Российской Федерации. – М.: ЦСП, 2010. – С. 18-19.

крестке между Европой и Азией, историческими связями, культурной и языковой близостью к России стран, входивших ранее в Советский Союз, демографическим фактором – многие азиатские страны имеют значительную численность молодежи, в то время как в России отмечается «демографическое сжатие». В первую десятку азиатских стран, отправляющих своих студентов в российские университеты, являются Китай, Казахстан, Индия, Вьетнам, Узбекистан, Малайзия, Азербайджан, Монголия и Корея (рис. 1).

Первое место в списке занимает ***Китай.*** В 2009 г. в России учились 16,8 тыс. студентов из Китая. Учебная миграция за границу имеет огромное значение для КНР. В целях подготовки высококлассных специалистов для скорейшего построения «информационного общества» в КНР проводится курс «поддержки обучения за рубежом, стимулирования возвращения на родину, свободы въезда и выезда». Отправка учащихся для учебы за рубеж – важная составная часть политики открытости и международного сотрудничества КНР в сфере образования. С 1978 г. более 700 тыс. человек были направлены в 108 стран для учебы и научных исследований. По данным ЮНЕСКО 343,1 тыс. китайских студентов обучались за границей. Большая часть из них обучалась в США (87,9 тыс.), Японии (76,1 тыс.), Великобритании (47,7 тыс.), Австралии (28,3 тыс.), Германии (25,3 тыс.). В этом списке Россия занимает шестое место[28].

Большая часть китайских студентов выезжает на обучение за рубеж за собственный счет – 93%, соответственно за счет государства 7%. Правительство КНР поддерживает и поощряет выезд на учебу за собственный счет. В 2002 г. были сняты ограничения для выезда на учебу за рубеж для тех, кто имеет дипломы университетов и научные степени, после окончания учебы 5 лет проработать на собственное государство, а также было отменено положение о компенсации расходов за полученное высшее образование за счет государства. Министерство образования КНР в 1999 г.

[28] Всемирный доклад по образованию 2006: Сравнение мировой статистики в области образования. – Монреаль: Институт статистики ЮНЕСКО, 2006. - С. 133.

опубликовало «Руководящие положения о посреднических услугах для выезжающих за рубеж за свой счет», а в 2002 г. создало «Организацию по контролю над обучением за рубежом», что усилило мониторинг государства за этим процессом. На интернет-сайте этой организации, а также на сайте «Обучение за рубежом», Министерство образования КНР с 2003 г. помещает список некоторых лучших университетов 21 страны, а также публикует в средствах массовой информации материал «Набор в зарубежные вузы». В итоге, сейчас КНР является крупнейшей, посылающей учебных мигрантов за границу, страной в мире.

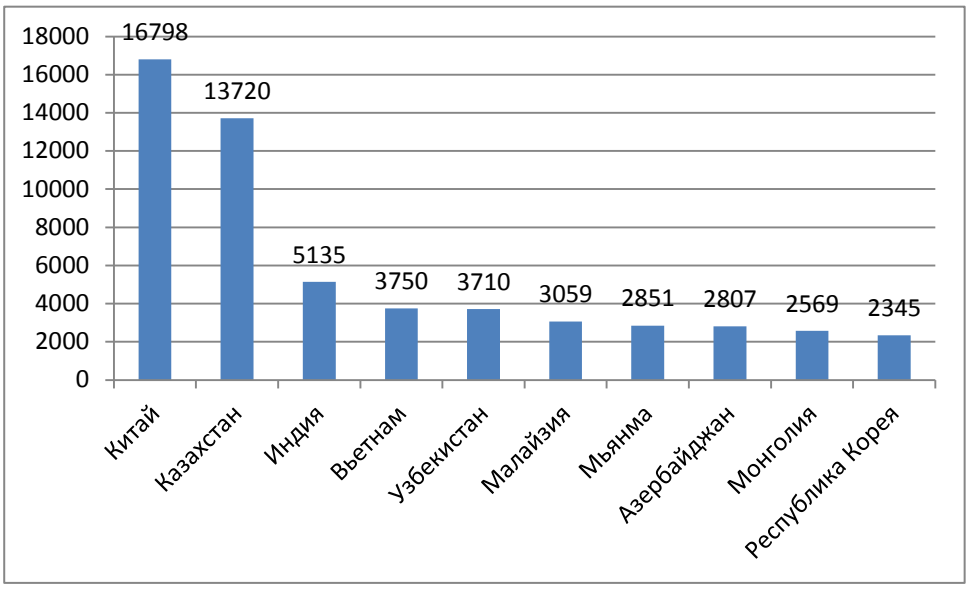

Рис. 1. Десять стран Азии с максимальной численностью своих граждан, обучающихся в российских университетах в 2009 г., человек[29]

В декабре 2000 г. создана российско-китайская комиссия по сотрудничеству в области образования, культуры, здравоохранения и спорта. В 2001 г. был подписан Договор о дружбе и сотрудничестве между Китайской Народной Республикой и Российской Федерацией, который придал

[29] Обучение иностранных граждан в высших учебных заведениях Российской Федерации: Статистический сборник. Выпуск 7/ Министерство образования и науки Российской Федерации. – М.: ЦСП, 2010. – С. 18.

импульс двустороннему взаимодействию в сфере высшего образования. Реальным результатом международного взаимодействия между высшими школами КНР и РФ стало проведение в мае 2001 г. в Пекине первой выставки-конференции российских университетов «Российское высшее образование в третьем тысячелетии». В последующие годы состоялись аналогичные выставки образовательных услуг российских университетов в Шанхае и Пекине и китайских университетов в Москве и в Санкт-Петербурге. Заметно расширились прямые двусторонние (партнерские) связи российских и китайских вузов, академический обмен студентами и преподавателями[30]. Результат такого сотрудничества – стабильный рост численности китайских студентов в России на протяжении последних лет.

Китайцы отдавали предпочтение специальностям, связанным с русским языком (53%), экономикой и финансами (12%), социально-гуманитарными науками (около 10%), инженерно-техническими специальностями (7,5%). Китайские студенты получали образование в МГУ имени М.В.Ломоносова, Санкт-Петербургском государственном университете, Владивостокском государственном университете, РГПУ им. А.И.Герцена, Российском университете дружбы народов, Санкт-Петербургском государственном политехническом университете[31]. Для учебной миграции из Китая свойственна модель этапного обучения. Зачастую студенты оканчивают бакалавриат в КНР, а в магистратуру поступают в российские вузы, затем продолжают обучение в аспирантуре. Примерно третья часть китайских студентов (около 39%) в России обучались на уровне бакалавра, 21% учились на подготовительных отделениях, около 11% получали уровень магистра, более 14% - получали диплом специалиста, еще 10% были стажерами, примерно 3% - аспирантами[32]. В последнее время увеличивается

[30] Арефьев А.Л. Тенденции в обучении граждан КНР в российских вузах. – М.: Центр социального прогнозирования, 2006. – С. 13.
[31] Арефьев А.Л. Российские вузы на международном рынке образовательных услуг. – М.: Центр социального прогнозирования, 2007. - С. 647.
[32] Арефьев А.Л. Российские вузы на международном рынке образовательных услуг. – М.: Центр социального прогнозирования, 2007. - С. 646.

количество студентов из семей среднего достатка, которые самостоятельно платят за обучение в России. Многие китайские студенты после окончания университета или аспирантуры ориентированы на возвращение в Китай. Большинство из них связывают свое возвращение с политикой, которую проводят китайские власти по привлечению высококвалифицированных специалистов. Немногие остаются на работу в России.

Казахстан занимает второе место среди стран Азии, отправляющих студентов в Россию. Он безусловный лидер по этому показателю среди государств бывшего Советского Союза (в настоящее время каждый третий студент из СНГ в России – гражданин Казахстана). В 2009 г. в российских университетах обучалось 13,7 тыс. студентов и аспирантов из Казахстана[33]. По данным ЮНЕСКО в 2006 г. за рубежом учились 27,4 тыс. казахстанских студентов. В этом списке Россия занимала первое место, а далее следовали Кыргызстан, Германия, Турция и США[34].

Индия, пока является второй страной по численности населения в мире (при этом темпы прироста населения выше, чем в Китае). По данным ЮНЕСКО в 2006 г. за границей учились 123,6 тыс. индийских студентов. Большинство из них – в англоговорящих странах США (79,7 тыс.), Австралии (15,7 тыс.), Великобритании (14,6 тыс. человек). Россия входит в первую пятерку обучающих индийцев стран. Индия занимает третью строчку в списке азиатских стран – основных поставщиков иностранных студентов в Россию. Здесь обучается 5,1 тыс. индийцев[35]. Первые индийцы в советских университетах появились еще в 1956 г. В советских университетах были подготовлены специалисты для металлургической, космической, нефтегазовой промышленности, фундаментальной науки Индии. В

[33] Обучение иностранных граждан в высших учебных заведениях Российской Федерации: Статистический сборник. Выпуск 7/ Министерство образования и науки Российской Федерации. – М.: ЦСП, 2010. – С. 18.

[34] Всемирный доклад по образованию 2006: Сравнение мировой статистики в области образования. – Монреаль: Институт статистики ЮНЕСКО, 2006. - С. 133.

[35] Обучение иностранных граждан в высших учебных заведениях Российской Федерации: Статистический сборник. Выпуск 7/ Министерство образования и науки Российской Федерации. – М.: ЦСП, 2010. – С. 18.

настоящее время более 83% индийских студентов в России получали диплом специалиста, порядка 9% - были учащимися подготовительных отделений, по 2% учились на уровне бакалавра, проходили стажировки или были ординаторами[36]. В России преимущественно обучаются индийские мужчины. Студенты из Индии учатся в 90 университетах России, в том числе 93% из них обучаются на медицинских специальностях[37]. Из других специальностей индийские студенты изучали инженерно-технические, русский язык, информатику. Самое большое количество индийских студентов обучается в Тверской государственной академии (более 700 человек), Смоленском государственном медицинском институте (более 670 человек), Волгоградском государственном медицинском университете и Санкт-Петербургской государственной медицинской академии им. И.М.Сеченова (по 370 человек). К 2007 г. в советские и российские университеты окончили около 15 тыс. граждан Индии. В последние годы индийские студенты все больше переориентируются на обучение США, Канаду, Австралию, страны Западной Европы, Японию. Это обусловлено языковым фактором и проблемами с признанием российских дипломов о медицинском образовании в Индии.

Вьетнам является четвертой азиатской страной по численности своих студентов и аспирантов в России. Между правительствами СССР и Вьетнама 10 февраля 1978 г. было подписано специальное Соглашение о сотрудничестве в этой сфере. Во Вьетнаме при содействии СССР было построено 5 учебных заведений, в том числе Ханойский политехнический институт. Построено 12 объектов энергетики, 4 горной промышленности, 13 предприятий машиностроения и металлообработки и более 50 крупных объектов химической промышленности, строительных материалов, пищевой промышленности, сельского хозяйства, нефтяной промышленности, транспорта и связи. Накануне распада СССР в стране обучалось почти 7

[36] Арефьев А.Л. Российские вузы на международном рынке образовательных услуг. – М.: Центр социального прогнозирования, 2007. - С. 650.
[37] Арефьев А.Л. Российские вузы на международном рынке образовательных услуг. – М.: Центр социального прогнозирования, 2007. – С. 649-651.

тыс. вьетнамских студентов[38]. За пятьдесят лет сотрудничества университеты в СССР и России подготовили более 70 тыс. вьетнамских специалистов, из них более 30 тыс. получили высшее образование, 3 тыс. человек стали кандидатами наук, 200 человек получили степень доктора наук. Кроме того, было подготовлено около 48 тыс. высококвалифицированных рабочих и техников для промышленных предприятий[39].

В настоящее время только 3,8 тыс. вьетнамцев обучаются в 177 российских вузах. Большинство из них учатся в Москве, Санкт-Петербурге, Астрахани, Волгограде, Воронеже, Иркутске, Новосибирске, Ростове-на-Дону, Тамбове, Томске и Туле. В основном они выбирают инженерно-технические специальности (около 32%), экономику, финансы и менеджмент (более 19%), русский язык (около 16%), информатику (12%), естественные и точные науки (11%), медицину (4%). Достаточно равномерно вьетнамские студенты распределены между уровнями подготовки: 40% - получают диплом специалиста, 23% - бакалавры, 14% - учащиеся подготовительного отделения, 12% - стажеры, около 3% - магистры, 1% - аспиранты[40].

Распад Советского Союза отдалил Россию от Вьетнама, были утрачены связи между учебными и научными учреждениями, как следствие, - сократился поток учебных мигрантов в Россию. Негативную лепту внесло сокращение возможностей обучения вьетнамцев русскому языку во Вьетнаме. Прекратились поставки русских книг, выделяются ничтожные средства на культурные мероприятия, практически отсутствуют гранты на стажировки и обучение. В итоге, потоки учебных мигрантов из Вьетнама переориентировались на Запад, в Японию и Австралию. По данным ЮНЕ-

[38] Кузнецов Н.Г. Интеграция вьетнамских мигрантов в российское общество// Миграция между Россией и Вьетнамом: история, современные тенденции и роль в социально-экономическом развитии стран. – Материалы международной научно-практической конференции; 29 ноября 2007 г./ Под ред. С.В.Рязанцева; ИСПИ РАН, РУДН. – М.: МАКС Пресс. - С. 101.

[39] Письменная Е.Е. Учебная иммиграция в Россию: современные тенденции. – М.: Изд-во «Экономическое образование», 2008. – С. 88.

[40] Арефьев А.Л. Российские вузы на международном рынке образовательных услуг. – М.: Центр социального прогнозирования, 2007. - С. 654-655.

СКО за пределами Вьетнама в 2006 г. учились 15,8 тыс. граждан Вьетнама, что составляло около 2% всех студентов в стране[41]. По данным национальной статистики за рубежом учились свыше 25 тыс. человек. Главным образом вьетнамские студенты направлялись на учебу в США, Францию, Австралию, Германию и Японию. Как показали исследования ученых Института социально-политических исследований РАН, проведенные в 2008 г., установки вьетнамцев на возможность обучения своих детей в России также довольно ограничены. Опрос показал, что третья часть вьетнамцев, связанных с Россией, хотела бы обучать своих детей в США, около 20% - в Великобритании, 17% - в Австралии! Россия в этом рейтинге стоит только на десятом месте![42]

Главные проблемы столько кардинальных и негативных изменений для России имеют две причины. Первая, и главная, причина заключается в том, что страны, привлекающие вьетнамцев на обучение, проводят мощную государственную политику, направленную на привлечение учебных мигрантов. Они работают через систему фондов, продвижения языка, выделяют гранты, рассматривают политику привлечения иностранных студентов в качестве приоритета. Россия ничего подобного не имеет даже в первом приближении. По сути, Россия проиграла в конкурентной борьбе на вьетнамском образовательном рынке. Собственно, не пытаясь вкладывать в эту конкурентную борьбу ничего после распада СССР. Просто недопустимо, что в 2007 г. на основе межвузовских соглашений было выделено всего 210 мест для вьетнамских студентов в российских вузах! Конечно, это не единственный канал привлечения студентов из Вьетнама. Есть еще Соглашение между Правительствами России и Вьетнама об обучении вьетнамских граждан в вузах России от 9 июля 2002 г. (оплата обу-

[41] Всемирный доклад по образованию 2006: Сравнение мировой статистики в области образования. – Монреаль: Институт статистики ЮНЕСКО, 2006. - С. 133.
[42] Рязанцев С.В., Кузнецов Н.Г. Миграция из Вьетнама в Россию: тенденции и регулирование// Миграция в современной России: состояние, проблемы, тенденции: Сборник научных статей/ Под общ. ред. К.О.Ромодановского, М.Л.Тюркина. – М.: ФМС России, 2009. - С. 242.

чения осуществляется в рамках программы «долг-помощь»), некоторые обучаются за счет средств Правительства Вьетнама, за счет средств вьетнамских компаний и семей.

Многие родители во Вьетнаме рассматривают обучение, как канал закрепления детей за границей на постоянное место жительства. Об этом сказали 33%. Кроме того, широкое распространение английского языка через систему бесплатных и платных курсов, школ, программ привело к тому, что знание английского языка теперь оказывает влияние на формирование миграционных потоков. Около 32% респондентов сказали, что отправят детей в университет в ту страну, язык которой ребенок учил во время обучения в школе. Наконец, 13% респондентов отмечали эффект рекламы о возможностях обучения в тех или иных странах, а 12% - качество обучения. Вторая причина нежелания вьетнамцев посылать в Россию учиться своих детей – ситуация в самой России. Более 42% вьетнамских респондентов уверено, что в России опасно жить. Весьма показательно по этому поводу высказался вице-президент вьетнамского землячества в России Ле Динь Ву в одном интервью: «Скинхеды омрачают возможности экспорта российского образования. Многие вьетнамские родители отзывают своих детей из России и отправляют обучаться в Австралию, хотя это и дороже. Сейчас у нас есть выбор, где обучать детей: в России, Европе, Америке или Австралии. Однако если специалист получил высшее образование в России, он навсегда становится поклонником русской культуры, науки, промышленности. Создайте спокойную атмосферу, и в России будут те же 15 тыс. вьетнамских студентов, как в Австралии, а то и больше. Симпатии вьетнамцев к русским велики, и не стоит сбрасывать это со счетов»[43]. Между тем, во Вьетнаме существует огромный потенциал вьетнамской образовательной миграции. Численность молодежи, ежегодно нуждающейся в профессиональном обучении и повышении квалификации, в стране составляет 800 тыс. человек. В настоящее время учить детей за гра-

[43] Ле Динь Ву. Дело пойдет// Конкуренция и рынок. - № 30, июнь 2006. - С. 85.

ницей могут позволить себе представители среднего класса. Учитывая, что в последние годы вьетнамская экономика имела одни из самых высоких темпов роста в мире, в стране увеличивается средний класс, а, следовательно, и потенциал образования за границей. Однако все больше состоятельные родители отправляют детей учиться в страны Западной Европы, США, Австралию, Канаду.

Узбекистан – является пятой страной в Азии по числу студентов в России – 3,7 тыс. человек в 2009 г. По данным ЮНЕСКО в 2006 г. Россия занимала второе место в перечне стран, в которых обучались узбекские студенты, уступая только Кыргызстану. Основные потоки студентов из Узбекистана направлялись на обучение в Кыргызстан (9,9 тыс.), Россию (2,4 тыс.), Казахстан (1,8 тыс.), Таджикистан (1,3 тыс.) и Германию (520 чел.)[44].

Можно выделить географические закономерности распределения азиатских студентов в России. Студенты из Китая ориентированы на обучение в вузах Дальнего Востока, Москвы и Санкт-Петербурга. Студенты из стран Ближнего Востока – на вузы Южного федерального округа и Центральной России. Студенты из стран Центральной Азии едут на учебу преимущественно в вузы Сибири, прежде всего, приграничные территории с Казахстаном, а также в Центральную Россию, Приволжский и Уральский федеральные округа. Студенты из стран Закавказья «тяготеют» к русскоязычным регионам Северного Кавказа – Ростовская область, Ставропольский и Краснодарский края.

Особенности работы российских университетов с иностранными студентами различных национальностей и религий (на примере Российского университета дружбы народов). Разнообразный этнический состав иностранных студентов требует специальных методик работы с ними в рамках университетов. Многими российскими университетами за долгие

[44] Всемирный доклад по образованию 2006: Сравнение мировой статистики в области образования. – Монреаль: Институт статистики ЮНЕСКО, 2006. – С. 133.

годы был накоплен интересный опыт в этом направлении. Самый наглядный пример представляет собой Российский университет дружбы народов. В 1960 г. решением Правительства СССР в Москве был создан Университет дружбы народов, названный позднее именем П.Лумумбы (первого президента независимой Республики Конго). Учредителями университета стали Всесоюзный Центральный Совет Профессиональных Союзов (ВЦСПС), Советский Комитет солидарности стран Азии и Африки, Союз советских обществ дружбы и культурных связей с зарубежными странами (ССОД). Университет стал одним из крупнейших в мире по подготовке иностранных специалистов. В 1961 г. на подготовительный факультет были зачислены 589 иностранцев. Первый выпуск 288 молодых специалистов из 47 стран мира состоялся в 1965 г.

Основной целью работы университета было оказание помощи в подготовке высококвалифицированных и воспитанных в духе дружбы между народами национальных кадров для развивающихся стран Азии, Африки и Латинской Америки, предоставление молодежи этих стран, прежде всего, из малообеспеченных семей, возможности получить образование. Прием студентов осуществлялся через общественные организации и правительственные учреждения, а затем посольства и консульства СССР. В феврале 1975 г. университет был награжден орденом Дружбы народов за заслуги в деле подготовки кадров специалистов для стран Азии, Африки и Латинской Америки. В феврале 1992 г. решением Правительства страны он был переименован в «Российский Университет дружбы народов». Более 47 тыс. его выпускников, 4,3 тыс. кандидатов и докторов наук работают в 165 странах.

Например, на середину 2009 г. в РУДН доля иностранцев составляла 15%. Из 27,8 тыс. студентов, обучавшихся в вузе, 4,2 тыс. студентов были иностранными гражданами. В университете обучались представители 142 стран мира. Из азиатских стран в университете учились 2,4 тыс. человек. Самыми многочисленными азиатскими группами были студенты из Китая,

Казахстана, Сирии, Таджикистана, Узбекистана, Турции, Палестины, Иордании[45].

В университете создано управление по работе со студентами, которое только в 2007/2008 учебном году совместно с деканатами факультетов, дирекциями институтов, кафедрами, студенческими организациями организовало и провело более 700 мероприятий (праздники, фестивали, турниры команд КВН, смотры-конкурсы, вечера отдыха, экскурсии и пр.). В их числе I окружной фестиваль национальных культур «Истоки», проведенный совместно с департаментом образования ЮЗАО г. Москвы. В университете работают 4 региональных объединения иностранных студентов: Ассоциация африканских студентов, Ассоциация арабских студентов, Ассоциация студентов из стран Азии, Федерация студентов из стран Латинской Америки и Карибского бассейна; 72 земляческих организации иностранных учащихся, в том числе 9 из стран СНГ, а также 16 ассоциаций студентов из регионов России. Землячества и ассоциация активно работают. Они организуют вечера, выставки, фестивали культуры своих стран. Например, в 2008 г. прошли выставки, посвященные дню независимости Армении, национальные выставки были организованы ассоциациями студентов Азербайджана, Туркменистана, Таджикистана, Грузии и др. В университете проводится конкурс «Лучшее национальное блюдо». Эти мероприятия помогают студентам разных стран лучше понять другие культуры, снять проблемы межнациональной напряженности.

В настоящее время перед российскими университетами остро стоят проблемы развития национально-культурной толерантности, межэтнического и межрелигиозного взаимодействия и сотрудничества, преодоления националистических тенденций, обогащения духовно-культурного потенциала обучающей молодежи в многонациональных российских вузах.

Современное российское образование продолжает оставаться светским. В российских школах и университетах религиозное воспитание не

[45] Отчет о научно-педагогической деятельности Российского университета дружбы народов за 2008/2009 учебный год: Ежегодник. – М.: РУДН, 2009. - С. 19-22.

является обязательным. Однако в университетах читаются курсы «История религий». В 2010 году в некоторых средних школах в виде эксперимента была введена дисциплина «Основы религиозных культур и светской этики». Ученики могут сами выбрать аспект этого предмета – изучать основы и культуру одной из религий или выбрать светскую этику. Но в условиях, когда церковь отделена от государства, этот эксперимент воспринимается общественностью неоднозначно. На наш взгляд, данная дисциплина получит поддержку в общественном сознании, если будет четко определена общая цель – воспитание любви к ближним, милосердие, направленность на точки соприкосновения, а не противопоставления религий.

Об обязательности религиозного воспитания детей писал еще английский философ Д.Локк. О важности познания бога в самом раннем детстве размышлял швейцарский педагог И.Г.Песталоцци. Знаменитый немецкий философ И.Кант, полемизируя по поводу раннего религиозного воспитания детей, говорил, что «… дети не могут постигнуть все религиозные понятия, но, тем не менее, некоторые нужно им преподать... Начинать преподавание их детям нужно с самой ранней юности»[46]. Последователь И.Канта немецкий философ И.Г.Фихте[47] считал религию основой воспитания. Знаменитый соотечественник Канта и Фихте, философ В.Ф.Гегель говорил о религиозном воспитании как о естественном воспитании детей: «Религия – одно из самых важных дел нашей жизни. Человеческая природа устроена так, что то, что в учении о Боге есть практического, что может стать побудительной причиной поступков, источником постижения обязанностей и источником утешения, довольно скоро предлагает себя непорочному человеческому сознанию – и представление об этом дает нам обучение с юности»[48].

Среди западных мыслителей, уделявших большое внимание религиозному воспитанию детей, особенно следует выделить философа, педагога

[46] Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. - М., 1980.
[47] Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни / Пер.с нем., послесловие и примеч. А.К.Судакова. – М.: Канон +, 1997.
[48] Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М., 1974-1977.

и епископа Я.А.Коменского. Красной нитью через все его произведения проходит тема любви к Богу и воспитания в духе Божием. Подлинная цель религии заключается в воспитании у людей их духовных и нравственных чувств. Родители в семейном кругу являются первыми примерами, по которым ребенок знакомиться с нравственными и религиозными ценностями и учиться правильному поведению в жизни. Семья представляет собой очаг, в котором нравственные ценности и религиозные убеждения передаются из поколения в поколение и создают почву для духовного и эмоционального роста всех членов семьи. При этом в вопросах духовно-нравственного воспитания нельзя надеяться на кого-то. В семье закладываются духовно-нравственные основы личности, а церковь, школа, университет и общество – главные помощники в этом[49].

Гендерные особенности азиатских студентов в России: жизненные ориентиры и религиозные установки. В последние годы доля женщин среди иностранных студентов в России составляет около 30%. Это соотношение является достаточно стабильным на фоне роста общей численности иностранных студентов. На фоне других стран, принимающих учебных мигрантов, Россия отличается большей половой диспропорцией. Например, в США женщины составляют 48,6% среди бакалавров и 40,1% среди магистров; в Японии – 49,3%[50]. Особенностью российских университетов является то, что большинство женщин обучаются на гуманитарно-социальных факультетах (в том числе на специальностях «русский язык», педагогика», «право»), экономических и медицинских факультетах. Среди азиатских студентов в России доля женщин еще ниже, чем в среднем по

[49] Коменский Я.А. Материнская школа, или О заботливом воспитании юношества в первые шесть лет // Избранные педагогические сочинения: В 2 т. – М.: Педагогика, 1982.

[50] Арефьев А.Л. Российские вузы на международном рынке образовательных услуг. – М.: Центр социального прогнозирования, 2007. - С. 119; Open doors: Report on International Educational Exchange, New York, 2005, p. 55; International Students in Japan, 2006, Tokyo, p. 4.

иностранным студентам. Это связано с тем, что семьи в мусульманских странах на учебу за границу отправляют чаще сыновей, чем дочерей.

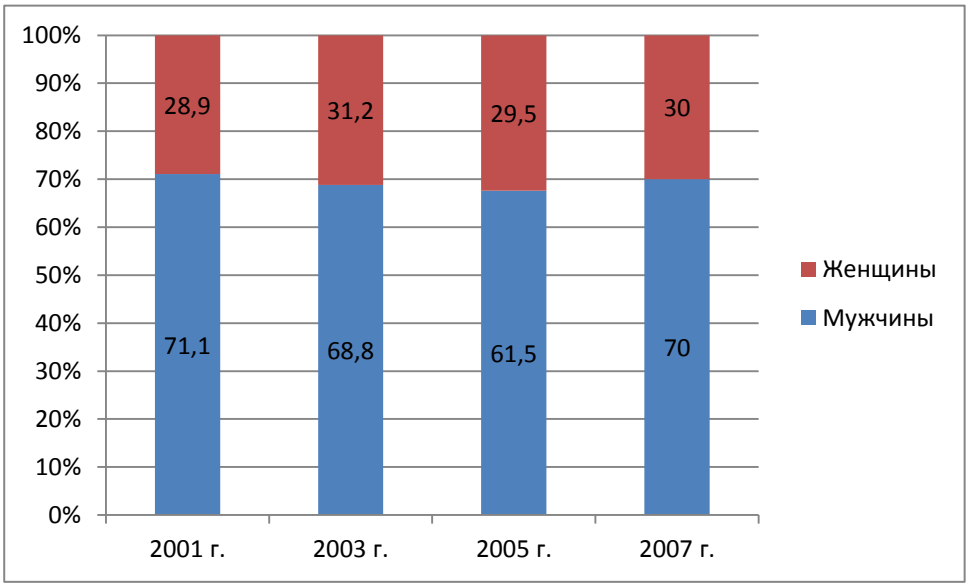

Рис. 2. Гендерное соотношение иностранных студентов, обучающихся в российских университетах в 2001-2007 гг., % [51]

Данное исследование ставило в качестве цели выявление особенностей студенток из азиатских стран, включая роль религиозных установок в их жизненных ориентирах. Для исследования был выбран метод качественного интервью. Ответы респонденты давали в развернутой форме. Анкета включала 20 вопросов, сгруппированных в несколько блоков: отношение к религии как философской концепции; отношение к магии; отношение к религии как к опоре, поддержке и утешению; внешние признаки религиозности; наличие религиозного самосознания как результат воспитания моральных норм поведения в семье и в школе; просвещенность в области религиозно-нравственного воспитания; духовно-нравственная составляющая личности; предрасположенность к религиозной деятельности.

[51] Обучение иностранных граждан в высших учебных заведениях Российской Федерации: Статистический сборник. Выпуск 7/ Министерство образования и науки Российской Федерации. – М.: ЦСП, 2010. – С. 18.

Исследование проводилось в январе-феврале 2011 г. в Российском университете дружбы народов. Были взяты интервью у 50 студенток из стран Азии, в том числе Азербайджана, Армении, Афганистана, Вьетнама, Индии, Ирана, Казахстана, Китая, Южной Кореи, КНДР, Сирии, Турции, Палестины и других стран Ближнего Востока. Выборка была репрезентативна распределению студенток по странам Азии, обучавшихся на данный момент в Российском университете дружбы народов. Также для сравнительного анализа были опрошены несколько студенток из европейских стран. Опрос проводился на нескольких факультетах и подготовительном отделении РУДН.

Особенностью азиатских студенток является то, что многие из них, обучаясь в университете, уже состоят в браке. Особенно наглядно данная закономерность проявляется у представительниц мусульманских обществ (Ирана, Палестины, Сирии и пр.). Ранние браки – довольно распространены в мусульманских странах. При этом необходимо отметить высокое нравственное воспитание, скромность в поведении, немногословность, аккуратность, серьезность девушек из азиатско-мусульманских стран. Как правило, в присутствии мужчин они добровольно и легко отдают им «пальму первенства», отказываются от лидерства. Девушки-мусульманки довольно замкнуты, открываются только тому человеку, которому они доверяют.

Исследование показывает, что азиатские студентки более философски (глубоко и осмысленно) подходят к пониманию таких общечеловеческих ценностей как свобода, истина, добро, любовь, здоровье, красота, дружба. Например, термин «свобода» в понимании азиатских студенток тесно переплетается с религиозными установками, ответственностью перед семьей, родственниками и обществом. В частности, мы получили следующие ответы: *«свобода должна быть у всех, но в меру»* (Регина из Казахстана); *«это право на жизнь»* (Максим из Палестины); *«у человека есть свое вероисповедание, и никто не должен в него вмешиваться»* (Цуй Юэ из Китая, 2 курс); *«свобода есть наличие возможности выбора»* (Джилан

из Сирии); *«возможность трудиться по своему выбору»* (Пейи из Южной Кореи); *«без свободы человек перестает быть человеком»* (Ил Мен из КНДР). В то время, как большинство европейских студенток связывают свободу с *«независимостью», «вольностью», «простором», «возможность делать все, что люблю», «отсутствие ограничений», «самоопределением».*

Понятие «истина» азиатские студентки трактуют как *«действительность», «правду», «ясность», «информацию, соответствующую действительности», «знание».* Некоторые понимают истину как *«возможность быть правдивым перед самим собой»* (Нила из Афганистана); *«то, что нам самим не всегда нравится»* (Максим из Палестины). Термин «добро» в понимании азиатских студенток ассоциируется со следующими высказываниями: *«человек в первую очередь должен быть добрым», «сделать много добра людям», «у человека есть добрые качества», «бескорыстный», «уважение», «это те чувства, которые вызывают радость», «безвозмездные дела», «культурное отношение к другим, по-человечески».* Понятие «любви» как общечеловеческой ценности многие связывали с самыми наивысшими чувствами к другим людям: *«привязанность, взаимоотношения, высокие чувства людей», «когда один человек может изменить твое настроение, восполнить тебя изнутри разными приятными ощущениями», «когда видишь любимого человека - меняешься, как будто находишься в полете», «это одно из главных чувств», «смысл жизни».*

Понятие «здоровье» азиатские девушки связывали с физическим состоянием тела человека: *«хорошее состояние тела», «красота тела и организация».* Высказывания по поводу здоровья как общечеловеческой ценности, укладываются в выражения: *«все должно быть в гармонии», «физическое и моральное состояние человека, при которых нет физических и психических жалоб и нарушений», «в здоровом теле - здоровый дух и это самое главное в жизни, все - остальное приживется».* Для азиатских студенток всех национальностей и различных вероисповеданий, отчетливо

определилась тенденция отождествления понятия «красота» с внешними признаками людей, человека, природы.

Многонациональный состав пространства и коллектива, в котором обучаются и живут азиатские студенты РУДН, определил особую тональность понимания ими термина «дружба». Типичные ответы: *«для меня дружба больше, чем любовь», «постоянные отношения взаимной симпатии», «без дружбы человеку скучно и трудно жить в мире», «помогать друг другу», «когда доверяешь человеку больше, чем самому себе», «счастье и подмога в тяжелые времена», «нахождение общего языка со знакомыми».*

Более 76% студенток из азиатских стран считают себя верующими. При этом по 26% исповедуют буддизм и ислам, 25% христианство (в том числе, 19% православие и 6% католицизм). Порядка 75% азиатских студенток верят в бессмертие души. Около 63% азиатских студенток считают, что религия несет больше пользы людям, чем вреда, 17% утверждают обратное, еще 15% опрошенных студенток затрудняются с ответом, а 5% пока не задумывались над этим. Очевидно, что азиатских студенток можно считать гораздо более верующими по сравнению с россиянками. Так, согласно исследованиям ВЦИОМ и Фонда «Общественное мнение» среди россиян верующими себя называли только 65% населения (в том числе 58% были православными и 7% верующими других конфессий)[52]. В связи с этим представляется особенно важным и актуальным изучение религиозных воззрений, установок, принципов и традиций в проявлении духовности и нравственности у азиатских мигрантов в России. Это подтверждают и сами студенты, которые говорят, что *«Поступив в РУДН, мы возложили на себя задачу – примирить конфликты между народами. Для этого следует самим нам хорошо узнать и изучить культуры и менталитет других народов»* (Марина из Казахстана).

[52] Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах)/ Отв. Ред. М.П.Мчедлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – С.107.

О серьезной глубине и искренности религиозных установок азиатских студенток свидетельствуют следующие результаты исследований. Во-первых, около 51% азиатских студенток религия является утешением в горестях и бедах; во-вторых, примерно 63% считают, что страдания учат человека терпению и пониманию; в-третьих, около 64% считают молитву формой общения с Богом. Внешние признаки религиозности также весьма значимы для азиатских студенток и доказывают их воцерковленность. В частности, около 61% имеют культовые предметы (иконы, четки, молитвословы и др.); 71% студенток посещают религиозные места с разной степенью интенсивности (в том числе, 19% - один раз в месяц, 28% - только по религиозным праздникам, 34% - исключительно по зову души); 38% респондентов уверены, что приближаются к богу во время религиозных ритуалов; более половины (53%) знают наизусть хотя бы одну молитву; 66% опрошенных студенток из Азии расценивают религиозный пост как приобщение к духовному миру.

Наряду со значительным распространением религиозности, у азиатских студенток оказались достаточно сильны суеверия. Например, 55% девушек из Азии верят в «сглаз», «наведение порчи», «приворот»; 36% - не верят и только 9% затрудняются с ответом. Каждая пятая студентка из Азии верит в приметы (например, «черная кошка, переходящая дорогу – к несчастью»), около 17% прислушиваются к астрологическим прогнозам, 38% прислушиваются лишь тогда, когда астрологи обещают что-то хорошее, 5% студенток занимаются астрологией и особенно ею интересуются. В большинстве своем это свойственно студенткам, вероисповеданием которых является буддизм. Среди буддистов довольно широко распространен шаманизм.

В исследовании выявлена тесная взаимосвязь между религией и воспитанием студентов. В частности, установлено, что религиозное самосознание является результатом воспитания и воздействия моральных норм поведения, принятых в семье и в школе. Семью в качестве источника основ вероисповедания назвали 77% девушек из азиатских стран, около 6%

респондентов назвали школу. Через друзей или самостоятельно к Богу пришли 17% опрошенных.

Особую роль в нашем исследовании занимало выявление роли университета в религиозном воспитании студенток. Около 40% азиатских студенток заинтересованы в религиозном воспитании в университете, если бы оно было поставлено на организационную основу. Им интересны такие формы религиозного воспитания (образования) как курсы, отдельные лекции, семинары, беседы по религиозным вопросам. Около 32% респондентов ответили отрицательно, считая, что в вузе этого не следует делать, но при этом надо просто учить терпимости и уважению к другим. Примерно 10% опрошенных предпочли получать информацию от духовных лиц и 18% - из других источников (радио, телевидение, газеты, интернет). Многие студентки из Азии, несмотря на свою замкнутость, открыты к познанию и желанию понять другие религии и культуры. Например, 87% респондентов хотели бы принять участие в экскурсии «Москва – город всех религий».

Около 62% азиатских студенток хотят, чтобы в университете были молитвенные комнаты. При этом для 49% респондентов молитвенная комната нужна для соблюдения религиозных обрядов, 6% - для соприкосновения с Родиной и домом; 18% - как место общения с единоверцами; 10% - как место для нравственного воспитания и самовоспитания. Приведем выдержку из интервью одной студентки-мусульманки: *«Вера для человека является его духовной пищей. Иисус Христос сказал: «Слова Мои – это дух и жизнь». Духовный человек принимает духовную пищу (Слово Божье), и эта духовная пища производит духовную энергию, которая называется верой. Западные компании представляют для своих сотрудников-мусульман молитвенные комнаты, где они могут уединиться для поклонения Богу. В некоторых университетах Запада также есть специализированные помещения. Но, к сожалению, мы сталкиваемся с тем, что невозможно в условиях большого города, мегаполиса соблюдать религиозные обряды. Тема молитвенных комнат для мусульман поднималась неодно-*

кратно, но если выделить помещение для одной конфессии, то же самое потребуется и всем остальным. Хотелось бы выразить надежду, что правительство России поймет необходимость уважения и учета религиозных особенностей своих граждан» (Маржанат из Узбекистана).

Полученные результаты открывают широкие возможности и дают основания для детального изучения проблем социокультурной адаптации иностранных студенток в российских вузах. При этом правильно построенная воспитательная система вузов, может стать многонациональным пространством для эффективной социокультурной адаптации иностранных студентов в России. Религиозное воспитание, как и любое истинное воспитание, является ценностным. Содержащаяся в религиозном воспитании нормативность воспитывает человека для жизни не только в церкви, но и в государстве. Поэтому человек, социализированный в процессе получения университетского образования, где имеет место и религиозное воспитание, с большей степенью вероятности будет обязательным и ответственным гражданином.

Особо важной в области образования и воспитания становится выявление и раскрытие связи между фундаментальными ценностями (этика целей) и социальными институтами, моделями поведения, в рамках которых эти ценности могут реализоваться (этика средств): ценность семьи лишается смысла там, где не взращивается понимание основополагающего значения верности, терпения и самоотверженной любви для создания счастливого брака; безопасность и стабильность недостижимы там, где не воспитывается послушание закону; стремление к миру лишено смысла, если студенческой молодежи не будет прививаться мужество и решимость для его защиты и сохранения; воспитание молодежи в духе толерантности и уважения к традициям других требует участия в образовании для совместного созидания стабильности, мира и добрососедства в обществе (Ф.М.Достоевский называл «всечеловечностью», И.А.Ильин - «наднациональностью») Русской Православной Церкви и представителей других конфессий.

Astafeva L.S.

THE ASIAN WOMEN AT THE RUSSIAN UNIVERSITIES: RELIGIOUS INSTALLATIONS IN THE CONTEXT OF VALUABLE REFERENCE POINTS

In article students from the countries of Asia which are trained at the Russian universities are considered. Number, geography of an origin and distribution of the Asian students on regions of Russia is analyzed. Features of functioning of universities in Russia, foreign students having multinational structure are considered. The interview method reveals gender features in religious installations of students from the countries of Asia in a context of their valuable vital reference points.

Keywords: Asia, the Russian universities, educational migration, religious installations, valuable reference points

Атабеков Т.Р.

ПРОБЛЕМНОСТЬ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА МЕЖДУ ХРИСТИАНСТВОМ И ИСЛАМОМ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В современном Российском обществе назрела необходимость в развитии более глубокого, конструктивного и качественного диалога между исламом и христианством как на межрелигиозном, так и на межкультурном уровне. Причины этой необходимости видны в высоких темпах перемещения и миграции населения на территории бывшего СССР, что привело к социальному взаимодействию представителей разных общин. Поэтому также возрастает актуальность проблемы толерантности в связи с многонациональным составом и многоконфессиональностью современной России, а также в связи с особенностями переживаемого периода истории – распада СССР, локальными войнами, усилением сепаратистских настро-

ений, ростом национального экстремизма и т.д. В связи с трансформацией российского общества, его интеграцией в мировое сообщество, снижением согласия и терпимости в социуме возникает потребность в анализе религиозных, культурных и социальных предпосылок толерантности[53]. В настоящее время проблема формирования толерантности стоит особенно остро. Её актуальность также объясняется и рядом следующих причин: расслоение государств мировой цивилизации по экономическим, социальным и другим признакам и связанный с этим рост нетерпимости, терроризма; развитие религиозного экстремизма; обострение межнациональных отношений, вызванных локальными войнами, проблемами беженцев и т.д.

Именно поэтому необходимо более глубже понять основные элементы диалога между этими двумя религиями и мировоззрениями для полноценной и эффективной выработки путей развития межкультурной толерантности. И хотелось бы отметить, что назрела необходимость проанализировать данный вопрос, как с научной точки зрения, так и с точки зрения духовности и нравственности.

Научная точка зрения

Говоря о научной точки зрения, необходимо отметить, что как раз именно религиоведение помогает в понимании различий и общности данных двух крупнейших религиозных традиций современности. К примеру, известный ученый – религиовед Жак Ваарденбург говорит о важности анализа взаимоотношений между этими двумя крупными и влиятельными религиями в мире как с точки зрения исторического традиционализма, так и с точки зрения анализа взглядов мыслителей, принадлежащих каждой из этих религий. Интересно отметить, что в своем исследовании Ж. Ваарденбург рассматривает историческое многообразие традиций связанных с появлением и развитием этих двух религий, а также общие (параллели между

[53] «Традиционная мораль и межнациональные отношения: мнения священнослужителей», 4 августа 2011 г. http://www.pravmir.ru/tradicionnaya-moral-i-mezhnacionalnye-otnosheniya-%E2% 80%93-mneniya-svyashhenosluzhitelej/

ними) и отличительные черты, которые осознаются как полностью, так и в меньшей степени адептами этих религий[54].

Поэтому, говоря о конкретике проблемы диалога на современном этапе (учитывая также и исследования известных ученых религиоведов, в том числе Ж. Ваарденбурга) – основные отличительные черты и параллели можно определить в ключевые инструментальные объекты религиоведческого исследования в формате глобальных и геополитических различий между христианством (доминирующем в западной части земного шара) и исламом (доминирующем в восточной части земного шара). Эти объекты исследования выделил доктор Ф. Мартин (Dr. Frank Martin):

а) категории мировоззрения

б) разница между западным и восточным мышлением

в) связь с социальным окружением и культурой в восточном и западном мышлении

г) восприятие культурных выражений христианства и ислама

Говоря о категориях мировоззрения, доктор Ф. Мартин утверждает, что можно выделить 10 базовых категорий мировоззрения, которые показывают индивидуальные особенности каждой из двух религий, с точки зрения анализа как отличительных, так и общих черт ислама и христианства. Это такие категории, как: реальность, индивидуальность человека, значение истины, понимание смысла всего живого, понятие нравственности, понятие счастья, причины существования зла в этом мире, надежда человека в этом мире, понятие любви[55].

Говоря о разнице между западным и восточным мышлением, ниже приводиться таблица, в которой четко обозначены различия в мышлении между западом и востоком в основых ключевых направляениях:

[54] Ваарденбург Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии//Страницы-9\1,2004, с. 44-73

[55] Martin F. Overview of the Islam. Gordon – Conwell Theological Seminary & Phoenix Seminary 2009. P.3.

РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ЗАПАДНЫМ И ВОСТОЧНЫМ МЫШЛЕНИЕМ

ЗАПАДНОЕ МЫШЛЕНИЕ	ВОСТОЧНОЕ МЫШЛЕНИЕ
Забота о предметах (частных вещах)	Забота об окружающей среде
Предметы	Вещество (сущность)
Контроль над окружающей средой	Меньше контроля над окружающей средой
Стабильность	Изменения
Объяснение событий через акцент (фокус) на предметы (объекты)	Объяснение событий через акцент на отношениях
Предпочтение категориям	Предпочтение отношениям
Предпочтение логическим правилам	Нет предпочтения логическим правилам
Диалектический подход, правильность одних убеждений в сравнении с другими	Средний путь, противоречия
Закон непротиворечия: принцип не может быть одновременно правильным и ложным	Противоположности взаимосвязаны, взаимопроникающи и взаимозависимы
Избежание противоречий, поиск принципов, которые могут оправдать убеждения. Склонность быть более крайним в суждениях	Большое предпочтение компромиссным решениям и холистическим аргументам. Больше желания поддержать два очевидно противоречивых аргумента
Аналитическое	Холистическое (целостное)
Закон тождественности: вещь есть сама, а не какая-либо другая вещь	Чтобы узнать вещь, необходимо узнать все ее отношения и связи, подобно отдельным музыкальным нотам в мелодии
Больше склонности видеть отдельные предметы	Больше склонности видеть картину вцелом
Видеть причинные связи между событиями	Приписывать больше значения контексту событий

Больше задавать вопросы «Почему?»	Больше задавать вопросы «Как?»
Разум, логика	Обоснованность, здравый смысл
Доверие анализу в отрыве от контекста	Недоверие деконтекстуализации
Общество, основанное на чувстве вины	Общество, основанное на чувстве стыда (позора)

Еще одна таблица, показывает нам связь с социальным окружением и культурой в восточном и западном мышлении:

СВЯЗЬ С СОЦИАЛЬНЫМ ОКРУЖЕНИЕМ (КУЛЬТУРОЙ)

ЗАПАДНОЕ МЫШЛЕНИЕ	ВОСТОЧНОЕ МЫШЛЕНИЕ
Люди хотят выделяться	Люди не хотят выделяться, но смешиваются с окружающими. «Торчащий гвоздь забивают»
Люди управляют своим собственным поведением	Поведение зависит больше от окружающей среды и обстоятельств
Фокус на личный успех и достижения	Поддержка гармоничных социальных отношений
Люди стремятся думать о себе положительно	Отсутствие концепции индивидуализма
Равенство в личных отношениях, превосходство в иерархических отношениях	Равенства в обращении (в отношениях) не ожидается
К каждому применимы одни и те же правила. Правосудие должно быть слепым.	Применяемые правила местные, частные, больше определяются ролью, чем универсальностью
Склонность специализироваться в нескольких сферах, которые начинают хорошо получаться	Большая склонность стать мастером на все руки
Индивидуальная социальная система	Коллективная социальная система

Независимость	Взаимозависимость
Индивидуальная (отдельная) личность не должна быть раздавлена иерархическими отношениями и личным контролем	Принятие иерархии и группового контроля
Стремление создать себе положительный имидж	Ценность вписаться в коллектив и заниматься самокритикой, чтобы и другие поступали также
Меньше осведомленности о чувствах и отношении других	Осведомленность о чувствах и отношении других
Прямота	Непрямота, тонкость, искусность
Агрессивный, риторический стиль	Неагрессивный стиль, нацеленный на гармонию
Человек может манипулировать окружающей средой	Человек приспосабливается к окружающей среде
Личность относительно неизменна	Личность более податливая, гибкая

Четвертый объект исследования – это восприятие культурных выражений христианства мусульманами и ислама христианами, которые являются для обоих сторон препятствием:

- Свойственная для христиан тенденция взаимодействия (в плане теологии, а не отношений);
- Исторические барьеры (это события связанные с крестовыми походами и колонизацией);
- Мусульманские и христианские представления об обществе и взаимоотношениях;
- Социологические и культурные несоответствия (различия в поведении, одежде, питании, семье, нравственных ценностях);
- Экономика и политика[56]

[56] Martin F. Overview of the Islam. Gordon – Conwell Theological Seminary & Phoenix Seminary 2009.P.6-7

Именно данные инструментальные объекты религиоведческого исследования очень часто не учитываются в практических аспектах, но все же они могут быть хорошей базой для более расширенного и углубленного исследования вопроса диалога Ислама и Христианства как в формате западного опыта, так и в формате опыта на постсоветском пространстве.

Духовность и нравственность

Наш современный, сложный мир болезненно переживает ряд кризисов – это духовно-нравственный, финансово-экономический, экологический, военно-политический, а целый ряд государств и демографический. Все они представляют формы дисгармонии (антигармонии) в обществе и окружающей среде. Следует отметить, что особенность современной ситуации в том, что ни одна из форм дисгармонии полностью не преодолима без того, чтобы по возможности (синхронно) преодолялись другие формы. К сожалению, в настоящее время мы видим попытки истать пути выхода только из финансово-экономического кризиса. В тоже самое время игнорируются провалы и несостоятельность широко применяемой концепции радикального либерализма в целом в условиях секулярного общества, при расцвете безнравственности в поведении людей. В связи с этим возникла реальная опасность хаоса в нравственном воспитании людей. В настоящее время многие выдающиеся умы пытаются найти рецепты от кризисов, не определив их истоки. Т.е. пытаются лечить симптомы, а не причину болезни. Господствующий в настоящее время технократический подход уводит человечество от истины. Путь к ней лежит через сбалансированное мышление, которое признает главенство духовного над материальным, а не наоборот, что приводит к тупику.

Появилась острая необходимость в ином мышлении, новых подходах в развитии взаимоотшений в обществе, т.к. в настоящее время у людей практически не осталось стимулов для того, чтобы самоотверженно служить своим ближним и обществу в целом, а без этого любые планы по раз-

витию общества будут осуществляться с большими трудностями, или же вовсе потерпят крах[57].

В настоящее время в современном обществе мы наблюдаем два пути расслоения общества в плане утраты моральных и этических норм:

а) нормы поведения, которые прежде опирались на те или иные формы идеологии, поэтому естественной реакцией многих людей, разочарованных и растерявшихся в связи с утратой привычных идеалогических принципов, стал поворот к религии;

б) последствия радикального либерализма, когда в обществе стали подменивать существующие морально – этические ценности в различных областях жизни и деятельности человека (смещение традиционных понятий института семьи, потеря взаимоуважния и взаимопонимания в обществе между различными слоями, нациями и народами, и др.).

Именно поэтому говоря о нашей проблематике в российском контексте, следует сказать, что представители (руководители) обеих религиозных конфессий, чтобы найти реальные и конструктивные пути эффективного диалога и построения толерантных взаимоотношений, обязаны доносить до своих адептов (делая акцент в первую очередь на молодом поколении) моральные принципы и этические нормы (лежащие в основе учения христианства и ислама), которые дают здоровую основу для взаимоотношений в обшестве как в межрелигиозном, так и в межкультурном аспектах. Т.е. им в настоящее время просто необходимо предоставить своим адептам возможность познать со всей серьезностью истинные принципы нравственности и духовности, чтобы они не стали тем «потерянным поколением», из – за образовавшегося ваакума в обучении общества основам нравственного воспитания. И не просто говорить об этом, а учить своих адептов «практическими шагами» делать все для того, чтобы сохранить те мо-

[57] *David Gooding, Dr.John Lennox* The Bible and Ethical Education: The Myrtlefield Trust, 1995 (Russian Edition: World Wide Printing, Duncanville, USA, 1999), c. 7-9

ральные ценности, которые были оставлены нам в наследие предками, уважавшими религиозные традиции своих народов.

Такой подход в правильном анализе и подходе к духовно – нравственному аспекту в диалоге между христианством и исламом, позволит найти точки соприкосновения (не смотря на разногласия в теологических, культурных, исторических и др. аспектах), и тем самым эффективно и продуктивно строить механизм толерантных взаимоотношений.

В заключении хотелось бы сказать, что я поделился как моими размышлениями, так и размышлениями некоторых исследователей только поверхностно, ибо реалистично каждый из этих описанных инструментов религиоведческого исследования, а также духовно – нравственного аспекта должен быть описан и исследован более подробнее, учитывая те радикальные изменения происходящие в нашем современном обществе в глобальном и местном масштабах. Поэтому, я надеюсь в дальнейшем больше рассказать и раскрыть данные вопросы для того, чтобы мы действительно стремились к правильным, эффективным и полезным взаимоотношениям в нашем таком многогранном обществе.

Atabekov T.R.

CHALLENGE OF INTER-RELIGIOUS DIALOGUE BETWEEN CHRISTIANITY AND ISLAM IN MODERN SOCIETY

In this article the author reflects on the need for a deeper understanding of the basic elements of inter-religious dialogue between Christianity and Islam, and for an analysis of the issue of dialogue from the scientific and spiritual - moral perspective.

Key words: Christianity, Islam, tolerance, interreligious dialog, mind, moral values, society.

Атласова М.М.

ОБРЯДЫ В КУЛЬТУРЕ НАРОДА САХА

У каждого народа существует своя религия. Язычество тесно связано с природой. В древности люди испытывали сильную зависимость от экстремальных природных явлений и непосредственно одухотворяли и обожествляли живую природу, почитали ее и поклонялись ей. Они в своих воображениях переделывали то, что видели вокруг себя - землю, горы, небо, солнце, гром, молнию, тайгу и животных в человекоподобных существ, в богов. Народы Севера: якуты (саха), эвены, эвенки, юкагиры, долганы, чукчи в прошлом особенно почитали солнце. Согласно всеобщему характеру природы солнце светит над огромной планетой одинаково всем народам.

В конце XIX в. В.Л. Серошевский в религиозных якутских верованиях выделил культ, который, по его мнению, отличается от всех культов своим светлым и жизнерадостным характером. Его сущность он видел в поклонении плодородию, обилию, богатству и вообще всему, что способствует поддержанию и нарождению жизни [58].

По замечанию Н.А. Алексеева, этот культ занимал значительное место в верованиях якутов. Он был связан с двумя важными сторонами жизни: во-первых, с жизнью рода и племени - почитание богини плодородия Айыысыт, покровительницы рождения детей и, во-вторых, со скотоводством - основным занятием якутов (поклонение богу, покровителю конного и рогатого скота - Дьесегей). Он считал, что этот культ айыы является одной из самых слабо изученных сторон религии якутов[59].

В якутских традиционных верованиях светлые боги айыы во главе с Юрюнг Айыы Тойоном (белый бог - вожак) сравниваются с солнцем. В ре-

[58] Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. -М., 1993. -2 изд-е. С. 593-654

[59] Алексеев Н.А. Якуты. Саха. -М.: Наука, 2012. С. 312-375.

лигиозных представлениях народа саха Юрюнг Айыы Тойон считается создателем Вселенной и главным в религиозно-мифологической системе, который воплощается в облике коня-солнца. Образ светлого бога ассоциируется еще и с белым шаманством. Мифологический взгляд народа саха систему мироздания-космоса рассматривает как трех ярусное создание, где на верхнем ярусе обитают божества, то есть на небесах, расположены боги юрюнг айыы (светлые боги); на втором, серединном, ярусе находятся люди, растения, животные, птицы и все живое; в нижнем, где живут злые духи, то есть внизу под землей, находятся абаасы - адьараи (черти).

Верхний мир состоит из девяти ярусов и на каждом живет свой бог.

В олонхо божество среднего мира - хозяйка священного дерева и Земли - Аан Алахчын Хотун, как посредник связывает звено между мирами.

Культовый праздник ыһыах (по-русски читается "ысыах" и понимается как окропление земли) якуты отмечают именно летом в самые длинные дни года и связывают его с ритуалами, посвященными солнцу и обрядам плодородия. Обряд встречи солнца - Куну керсуу - одно из главных событий на празднике ыһыах проводится рано к трем часам утра, то есть к моменту восхода в первый день солнцестояния. Древние якуты считали это действо великим событием, когда боги верхнего мира спускаются к серединному миру и становятся особо близкими к землянам. Их "встречают" специфическим запахом "туптэ" (сухого лошадиного навоза), запахом которого обычно отгоняют комаров. Но в этот день навоз имеет символический смысл, связанный с лошадью, главным животным в хозяйстве кочевника. И начинается древний обряд Кормления духа Земли и Огня.

Алгысчыт - белый шаман разводит костер, благословляет всех присутствующих людей и желает им счастья, успехов в работе и благополучия по хозяйству, здоровья детям, старикам долголетия, мира. Затем Землю - Матушку окропляет кумысом и произносит обращенные богу солнца приветственные слова на языке народа саха "Уруй-айхал", "Уруй-туску", что означает пусть сопутствует здравие, благополучие. После каждого пожелания народ многократно повторяет за шаманом эти фразы.

В этот момент, когда в небе появляются первые солнечные лучи, присутствующие вытянутыми руками обращаются к солнцу: где каждый думает про себя, чтобы Юрюнг Айыы Тойон в облике коня-солнца сохранил для землян мир и лад в делах. Через некоторое время ритуал встречи солнца заканчивается и начинается Оһуохай (по-русски читается "осуохай") - круговой танец предков народа саха, танец солнца. Повторяя слова песни за запевалой люди неустанно продолжали дух танца осуохая трое суток, не останавливаясь ни на одно мгновение: замолчит один запевала, как тут же вступает другой и ведет народ в кругу этого танца своим уверенным и певучим голосом запевала.

Народы Якутии имеют самобытное музыкально-песенное и танцевальное искусство. Их изучение, распространение является одной из ступенек возрождения народа, его истории и культуры. В одном из видов якутского искусства – осуохай соединены воедино три вида искусства – танец, песня, поэзия. Запев осуохая исполняется в одной из форм тойука - особый вид якутского пения, владеть которым может не каждый[60].

Таким образом, ыһыах представляет собой весенне-летний праздник в честь божеств айыы и возрождения природы, который сопровождается обрядами, молениями, круговым танцем, угощениями - блюдами якутской национальной кухни и кумысопитием, спортивными играми и конными скачками [61].

И так традиционным религиозным мировоззрением коренных народов Якутии является язычество, которое характеризуется непосредственным единством духовного и нравственного, с одной стороны, и природного и социального, с другой.

В представлении предков якутов гром воспринимался стуком копыт коня другого бога - Сюгэ Тойон, а молнии - его топором, которым он поражает в своей ярости нечистые силы. Кроме того, бог грома покровительствует скоту, помогает и отправляет людям добро, предопределяет у

[60] Атласова М.М. Школьное краеведение в контексте национальной культуры. - М., 2010. С. 91-95.
[61] Шадрина А.А. Якутские народные игры. –Якутск: Изд-во ЯГУ, 1990. С.9-10.

них появление на свет детей, создает благоприятные условия для выращивания жеребят и телят.

Традиционные обряды, обычаи, поверия, привычки долгое время после распространения христианства у коренных народов Якутии продолжали бытовать среди жителей, да и в наше время их употребление в повседневной жизни можно наблюдать довольно часто. Некоторые сведения можно узнать из официальных источников того времени, например, из различных летописей, источников в области древней культуры.

Пожалуй, ни одна религия в истории человечества не вызывала столько бурных споров о себе, как шаманизм. Что представляет собой шаманизм? Религия, театральное действо, сеанс массового гипноза? Как давно он существует? По-прежнему нет единого мнения, подхода[62].

В Европе первые сведения о шаманах появились в XVII веке в записках путешественников, дипломатов, исследователей. В течение XVIII-XX веков поток литературы о них постоянно нарастал. А в XXI веке интерес к шаманизму, как это ни странно, активизировался.

В России, США, Великобритании, во Франции, в Германии, Венгрии, Италии, Финляндии, Индии, Китае, Японии, Швеции и других странах созданы научные антропологические центры, кафедры в университетах.

До сих пор идут дискуссии и о географии шаманизма: одни считают, что это только Сибирь, Центральная Азия, Север Европы; другие - что это чуть ли не весь мир: вся Азия, Северная и Южная Америка, Африка, Кавказ.

Многие исследователи диагностировали их как невротиков и психотиков или же просто видели в них шарлатанов или жуликов. С другой стороны, известные писатели изображали их сверхчеловеческими святыми и мудрецами. А сегодня их многие признают как народных целителей.

---

[62] Гоголев А.И., Решетникова А.П. Феномен шаманизма в истории религии. //Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тезисы докладов международной научной конференции 15-22 августа 1992 г. - Якутск: Изд-во ЯГУ, 1992. С.3-7;

Первые шаманы, согласно древним преданиям, действительно совершали чудеса, которые их современные потомки повторить не могут.

Как утверждает якутский этнограф Сергей Алексеев, у каждого эвенкийского рода раньше были свои шаманы. Их никто специально не готовил и не обучал. Инициация происходила сама собой. Как она приходит и почему - этого никто не знает.

Эвенкийский народ весьма открытый, но сокровенных тайн он никому не откроет. Как узнавали, что человек стал шаманом? Сначала он начинает болеть, но никто его не сторонится. Между собой очень тихо переговаривают, что он готовится быть шаманом. Человек в состоянии инициации видит то, что мы не видим. Природу своего становления как шамана настоящий шаман никогда не раскроет. Это тайна. Через некоторое время он говорит: "Я стал шаманом". И все начинают признавать его шаманом. Не потому что кто-то его назначил, а потому, что этот человек обрел знания от духов. Каким образом - никому не известно. Это остается тайной. Пока народ сохраняет свою духовность, он не исчезнет.

Природное и духовное в язычестве неразрывны. Всеобщее в природе порождает в духовной культуре коренных народов Якутии идеи единения, толерантности. Последнее вызывается в душе и духе этих народов не только природным, но и социальным началом – общественным характером производства и собственности. Таким образом, не только природа, но и община играет решающую роль в определении миролюбивого характера духовного мира народов Якутии.

Литература:

1. Алексеев Н.А. Якуты. Саха. -М.: Наука, 2012. С. 312-375.
2. Атласова М.М. Школьное краеведение в контексте национальной культуры. - М., 2010. С. 91-95.
3. Атласова М.М. Этнопедагогика. -Якутск: Изд-во ЯГУ, 2008. С. 19.

4. Гоголев А.И., Решетникова А.П. Феномен шаманизма в истории религии. //Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тезисы докладов международной научной конференции 15-22 августа 1992 г. - Якутск: Изд-во ЯГУ, 1992. С.3-7;
5. Гоголев А.И. Эпико-мифологический мир саха. //Язык-миф-культура народов Сибири: Сб. науч. тр. - Якутск: Изд-во ЯГУ, 1996. - С.10-20.
6. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. - М., 1993. -2 изд-е. С. 593-654.
7. Шадрина А.А. Якутские народные игры. –Якутск: Изд-во ЯГУ, 1990. С.9-10.

Atlasova M.M.

RITES IN THE CULTURE OF THE SAKHA PEOPLE

The traditional religious worldview of indigenous peoples of Yakutia is paganism. Paganism is closely connected with nature. In the ancient peoples of Yakutia had strong dependence on the extreme arctic nature and directly spiritualized and deified wildlife, revered and worshiped her.

Keywords: religious rituals, traditions, beliefs, Paganism, round dance, a meeting of the sun, the culture of the peoples.

Бабосов Е.М.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

В постсоветском обществе, в том числе в России и Беларуси, существенно возросла роль религии, что сопровождается значительным расширением ареала религиозности.

Соглашаясь в принципе с высказанными профессором Е.И. Ариным суждениями о религиозности как присущей человеческому сознанию

способности к трансцендированию, как универсальном феномене, имеющем многочисленные уровни проявлений от строго-конфессиональной идентичности до эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности в отношения с трансцендентным, интуитивного чувства присутствия и бытия Бога, Сакрального Святого[63], я считаю возможным выстроить несколько иную концептуализацию данного многомерного и многоаспектного социального феномена. Его можно выразить в следующем понятии: Религиозность – представляет собой обобщенную характеристику религиозной веры, религиозного сознания и поведения индивидов, их социальных групп и общностей, объединяемых верой людей в сверхъестественное – в Бога – и поклоняющихся ему. Она включает в себя богопочитание, богобоязненность, благочестивое настроение мыслей и чувств, набожность, приверженность религии, более или менее регулярное совершение религиозных обрядов, неуклонное следование предписаниям и заповедям религии, участие в богослужениях. Религиозность воплощает в себе степень влияния религии на отдельных индивидов, их различные социальные группы и общности и реализуется в религиозных представлениях и в культовой деятельности верующих. В сфере религиозности в современном обществе наряду с внутренней приверженностью человека религии существует так называемая «внешняя религиозность», проявляющаяся в увлечениях мистикой, астрологией, хиромантией и др.

Одна из существенных особенностей религиозности в современной Беларуси заключается в том, что декларирование себя верующим, например православным, далеко не во всех случаях совладает с конкретной религиозной позицией человека, признающего: «Я верю в Бога». Если признают себя приверженцами религиозного миропонимания, согласно социологическим опросам, почти 84% респондентов, то по данным Уполно-

[63] Аринин Е.И., Маркова Н.М. Философия религиозности: академическое введение в основные концепции и термины: монография. / М-во образования и науки РФ, Гос. образовательные учреждения высш. проф. образования Владимирской гос. ун-т. – Владимир: Изд-во Владимирского гос. ун-та, 2010. – С. 73-74.

моченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь в июле 2010г. число верующих составило 58,9% граждан страны. Поэтому важным критерием религиозности является не столько признание себя религиозным человеком, сколько интенсивность и масштабы реальной включенности людей в осуществление религиозных обрядов (участие в богослужениях, молитва, причастие и др.).

Системообразующим основанием религиозности является религиозная вера, которая воплощается в отношении человека к божественному и проявляется в признании бытия Бога, в доверии, верности и поклонении ему [64]. Она составляет основу религиозного сознания, поведения и образа жизни. Религиозная вера – это не феномен в ряду других, ему рядоположенных, но это центральный, основополагающий феномен в жизни религиозной личности, явленный человеку и его социальному окружению, но в то же время скрытый от других людей. Его своеобразие заключается в том, что он одновременно универсальный и конкретный, всегда тот же самый и бесконечно меняющийся. Религиозная вера включает в себя уверенность в объективном, не зависящем ни от отдельного человека, ни от человечества в целом, существовании и активном действии трансцендентных сверхъестественных сущностей. Поэтому христианские богословы и философы считают и внушают верующим, что религиозная вера – это не только своеобразное психологическо-эмоциональное состояние личности, но, прежде всего, глубинная онтологическая связь между человеком и Богом.

Реальное состояние религиозности, масштабы ее распространенности и укорененность в жизнедеятельности людей, периодичность и интенсивность включенности различных социальных групп и общностей людей в культовые действия и религиозные обряды, наконец, выявление динамики религиозности могут быть изучены и квантифицированы в процессе эмпирических социологических исследований.

---

[64] Бабосов Е.М. Социология. Энциклопедический словарь. Москва. 2008. Изд-во URSS. Термины: «религиозность», «религия», «сектантство, религиозное». С. 333-339.

Составить реальную картину того, насколько масштабно и глубоко укоренена религиозность в самосознание и повседневное поведение различных социально-демографических групп населения Республики Беларусь позволяют регулярно проводимые в мониторинговом режиме социологические исследования. Проведенное в октябре – ноябре 2012г. Институтом социологии НАН Беларуси репрезентативное социологическое исследование (в ходе его проведения было опрошено 2108 человек во всех регионах республики, представляющих все социально-демографические группы страны) показало, что подавляющее большинство населения – 83,9% – относит себя к православию. Однако для реального представления об уровне религиозности недостаточно зафиксировать только декларирование себя в качестве верующего – православного, католика, протестанта, либо приверженца иудаизма. Это означает, что процесс исследования религиозности должен идти глубже, чем констатация наличия в стране или регионе определенного количества людей, считающих, что они относятся к верующим. Следует еще принимать во внимание степень подлинной религиозности, проявляющейся в сильной или слабой вере в Бога, но главным образом в культовой практике, в участии в религиозных обрядах. Оказалось, что признают себя глубоко (сильно верующими) менее 4% от общего массива опрошенных, просто верующими – 28,5%, не очень верующими – 30,4%. привязанными к религиозным традициям, но не верующими – 17,5%. Но это опять-таки декларация. Поэтому существенно важно и необходимо установить степень реального участия людей в религиозных обрядах, т.е. выявить уровень интенсивности религиозных свойств отдельных индивидов и социальных групп, общностей. Когда мы поворачиваем рассмотрение религиозности именно в данную плоскость, то оказывается, что из общего массива опрошенных чуть более четверти (27,5% респондентов) участвуют в религиозных обрядах один – два раза в год (то есть по большим религиозным праздникам), 28,7% -- несколько раз в год, 6,9% - один – два раза в месяц, 4,6% - еженедельно, 1,1% -- несколько раз в день, а 17,0%

-- никогда (при этом надо иметь в виду, что 14,0% опрашиваемых затруднились с ответом на вопрос об интенсивности их участия в религиозных обрядах или уклонились от ответа).

Размышления над полученными эмпирическими социологическими данными приводят к умозаключению, согласно которому едва ли следует относить к подлинно верующим тех людей, которые принимают участие в религиозных обрядах один – два раза в год, а их набирается 27,5% от общего количества опрошенных. Со значительным сомнение можно отнести к таковым и тех людей, которые принимают участие в религиозных обрядах несколько раз в год (они составляют 28,7% опрошенных). Тем более к подлинно верующим нельзя отнести 17.0% опрошенных, которые вообще никогда не участвуют в религиозных обрядах. Если мы суммируем полученные показатели, то оказывается, что из общего количества людей, считающих себя верующими, почти три четверти – 73,2% – не являются подлинно верующими, а их приверженность религиозности является декларативной. К подлинно верующим людям, по нашему мнению, следует относить только тех респондентов, которые участвуют в религиозных обрядах ежедневно и еженедельно, по крайней мере, один – два раза в месяц. В общей сумме к таковым относится 11,8% от общего количества респондентов. С некоторыми погрешностями к ним можно отнести половину из тех людей, которые затруднились в ответе на вопросы об участии их в религиозных обрядах или уклонились от ответа на него. Это будет половина из 14,0%, т.е. примерно 7,0%. В итоге получается, что можно отнести к подлинно верующим примерно 19,0%, т.е. 1/5 от числа тех людей, которые декларируют свою приверженность к религиозности.

Следует иметь в виду, что за этими общими социологическими показателями религиозности кроются различные, порой существенные дифференциации, обусловленные разными, в том числе и этнонациональными признаками. В частности, удалось выявить, что в Гродненской области из числа исповедующих религию более или менее регулярно совершают мо-

литвы 26,2% от общего числа опрошенных белорусов, 50,8% – поляков и 22,3% русских. За последние годы принимали участие в обрядах крещения 8,8% белорусов, 20,8% поляков и только 1,2% – русских. Чаще других венчаются в храме поляки (58,2%), реже белорусы (37,9%) и совсем редко – русские (18,3%).

Для полноты картины современной религиозности имеет существенное значение выявление мотивов религиозного поведения. В процессе социологических исследований выяснилось, что основным мотивом, по которому участники опроса посещают богослужения и участвуют в культовых действиях, было признано следование общепринятым образцом поведения. Отвечая на вопрос, чем мотивировано их участие в богослужениях и других культовых действиях, более половины опрошенных (51,2%) отвечают: «так принято». Следующими по значимости мотивациями отправления культовых действий у респондентов оказались: душевная потребность (22,6%); красота богослужений и религиозных праздников (26,2%), но значительно более слабым мотивом выступают религиозные убеждения – 10,6%. Таким образом, на современном этапе развития религиозной идентификации доминируют внерелигиозные мотивы религиозного поведения.

Существенными дифференцирующими факторами в уровне религиозной идентичности являются различия в образовании, возрасте, социальном статусе и проживании людей в определенном регионе.

Существует значительная дифференциация в уровне религиозности между различными регионами Беларуси. Гораздо чаще идентифицируют себя с определенной религиозной конфессией жители западных областей, чем восточных. Так, например, ни к какой религиозной конфессии не относят себя 1,5% жителей Брестской области, 3,9% жителей Гродненщины, 4,3% – Могилевщины, 4,8% – Витебщины, 8,0% – города Минска. Если принимают участие в религиозных обрядах практически ежедневно 2,9% жителей Гродненской области, 1,7% – Брестской области, то в Гомельской

области доля таких жителей опускается до 0,6%, в Могилевской – до 1,2%, а в Минске – до 0,2% (т.е. в 14,5 раза меньше, чем в Гродненской области).

Пожалуй, наиболее впечатляющим дифференцирующим показателем степени интенсивности участия человека в культовых действиях, в том числе и в религиозных обрядах, является гендерный фактор. Проведенные в 2012 году эмпирические социологические исследования в Беларуси показали такую впечатляющую панораму подобных различий. Участвуют в религиозных обрядах несколько раз в год 21,8% опрошенных мужчин, но 34,5% женщин, т.е. женщины почти в полтора раза чаще, чем мужчины, совершают религиозные культовые действия несколько раз в год. Чем более интенсивными и масштабными становятся не вербальная, а практикующая религиозность, тем более возрастает превалирование женщин в такой практике. В частности, один-два раза в месяц в религиозных обрядах принимают участие 4,3% респондентов-мужчин и более чем вдвое больше – 9,1% – женщин. Совершают религиозные обряды еженедельно 2,9% мужчин и 6,1% – женщин. Ежедневно отправляют также обряды 0,5% опрошенных мужчин и 1,5% (т.е. втрое больше) женщин. Никогда не участвуют в религиозных обрядах 23,8% от общего массива опрошенных мужчин, декларирующих свою приверженность религии, и 11,3% (в два с половиной раза меньше) респондентов-женщин.

Существенным дифференцирующим фактором, определяющим уровень религиозности, являются также различия людей, причисляющих себя к религии, по возрасту и уровню образования. В частности, в возрастной когорте 16—29 лет участвуют в религиозных обрядах не менее 1 раза в месяц 6,0% из числа опрошенных, среди лиц старше 50 лет – 8,9%. Еще более существенные расхождения в отношении к религии существуют среди людей, обладающих различными уровнями образования. Среди лиц с начальным образованием совершают религиозные обряды не менее 1 раза в месяц 22,8% респондентов. А в среде людей, обладающих общим средним образованием, – почти вдвое меньше (12,4%), а высшим образованием – 11,8%.

Наконец, следует рассмотреть вопрос, как влияет на религиозную идентификацию социальное положение людей. Не идентифицируют себя ни с какой религиозной конфессией 8,8% руководителей высшего звена, 11,3% – руководителей среднего звена, 4,6% – руководителей низшего звена, но 14,5% – предпринимателей и фермеров, 5,2% рабочих, 7,1% – крестьян и рабочих сельского хозяйства, 4,3% -- домохозяек, 5,5% – учащихся и студентов. Принимают участие в религиозных обрядах один-два раза в год 18,0% руководителей высшего звена, 33,5% – руководителей среднего звена, 31,8% – руководителей низшего звена, 4,8% – предпринимателей и фермеров, 30,4% – рабочих, 43,5% – крестьян и рабочих сельского хозяйства, 31,4% домохозяек, 20,1% учащихся и студентов, 29,3% – неработающих пенсионеров. Еженедельно участвуют в религиозных обрядах 5,0% руководителей высшего звена, почти столько же – руководителей среднего звена, 1,7% – предпринимателей и фермеров, 2,4% – рабочих, 3,1% – крестьян и рабочих сельского хозяйства, 7,4% – домохозяек, 4,2% – учащихся и студентов, 8,1% – неработающих пенсионеров.

Имеется еще один важный эмпирический социологический показатель, который необходимо иметь в виду, когда мы рассматриваем состояние и тенденции развития религиозности в Беларуси. Этот показатель дает основание для оценки той социальной и социально-психологической ситуации, в которой происходит деятельность различных религиозных верований и культов. Он показатель отражает мнение населения о том, существует ли в стране какая-либо дискриминация, в том числе и по религиозному признаку. Установлено, в частности, что абсолютное большинство населения Беларуси – 74,2% – убеждено в отсутствии в стране каких-либо дискриминационных действий в отношении верующих. Такую позицию занимают 75,3% от общего количества опрошенных мужчин и 73,2% – женщин.

Важную роль в исследовании религиозности приобретает выяснение вопроса, какими путями происходит отождествление человеком самого се-

бя, своего внутреннего духовного мира, своих жизненных устремлений с миром сверхъестественного, иначе говоря, процесс религиозной идентификации личности, и складывающейся в развертывании данного процесса религиозной идентичности.

Религиозная идентичность представляет собой восприятие человеком себя через собственный внутренний мир, обращенный к Богу, отождествление себя с сообществом, состоящим из других верующих, включенных в религию как специфическое миропонимание и осознание своих обязанностей, руководствующееся божественными заповедями. Именно такая ориентированность сознания и поведения помогает верующему человеку сформировать систему взглядов на мир, на свое место и предназначение в этом мире, составляющих основу его убеждений и жизненных позиций. Системообразующим ядром религиозной идентичности является коленопреклоненное отношение человека к божественному как созданного и зависящего от Бога существа. В процессе религиозной идентификации верующий человек усваивает религиозные идеи, представления, стереотипы, образцы предписанного религиозным учением поведения. Эти образцы и стереотипы становятся для него внутренними регуляторами собственных поведенческих актов.

Делая вывод из анализа эмпирической социологической информации, отметим, что основная отличительная особенность формирования религиозной идентичности в современной Беларуси состоит в резком расхождении между декларированием человеком себя в качестве верующего и его повседневной практикой, проявляющейся в религиозных обрядах. Социологические исследования, проведенные в Беларуси в 2012г. убеждают, что из общего количества респондентов, декларирующих свою приверженность религии, подлинно верующими, только 11,8% участвуют в религиозных обрядах не менее одного раза в месяц, т.е. являются подлинно верующими. Если прибавить к данному числу половину из тех людей, которые уклонились от ответа на вопрос об их религиозности, (14% от общего

массива опрошенных), то получается, что к подлинно верующим можно отнести только одну пятую (примерно 19%) от числа тех людей, которые декларируют себя религиозными.

При таком подходе к исследуемой проблеме выяснилось, в частности, что подлинно верующими, то есть принимающими участие в религиозных обрядах не реже одного раза в месяц, являются 28,8% лиц с начальным образованием, 12,4% – с общим средним образованием, 11,8% – с высшим образованием. к этой же группе религиозной идентификации относятся 9,8% опрошенных в возрастной когорте 16-29 лет, но почти вдвое больше людей – 17,2% – в возрасте от 50 лет и старше.

Обобщая все изложенное об особенностях религиозной ситуации в Беларуси, мы можем отметить, что религиозная идентичность не остается постоянной, неизменной величиной. Она имеет процессуальный характер, в решающей степени детерминируемый изменениями в экономической, политической, социокультурной ситуации в стране, органично взаимодействует с этнонациональной и гражданской идентичностью и вследствие этого представляет собой многоуровневый, многослойный и многокомпонентный социальный и духовно-религиозный феномен.

Babosov E.M.

FEATURES OF RELIGIOSITY IN BELORUSIAN SOCIETY

The author's interpretation of the terms "religion", "religiosity" is given in the article. The main features of religiosity in Belorusian society are characterized on the basis of researches that were conducted by the Institute of Sociology of NAS of Belarus. The main levels of religiosity and faith-based groups are identified and described. Differentiating factors and indicators of religious identity are identified.

Key words: religion, religiosity, religious identification, religious identity, believer, religious rite, religious behavior.

Баранов А.В.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КОНФЛИКТОГЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ КРЫМУ

Актуальность темы вызвана тем, что исламские религиозные объединения – влиятельный актор политических процессов в современном Крыму. Приоритетны такие аспекты, как причины конфликтности, диспозиция и стратегии сторон конфликтов, взаимодействие внутриэтнических и внешних факторов конфликтности. Выявление конфликтогенного потенциала политизации ислама в Крыму важно для сравнительного анализа рисков национальной безопасности в постсоциалистических странах. Крым играет важную геополитическую роль в Черноморском трансграничном регионе, политико-конфессиональные процессы в Крыму влияют на российский Северный Кавказ.

Методологическую основу исследования составляет конструктивизм. Это позволяет осмыслить конфессиональный конфликт как столкновение акторов политики в их стремлении осуществить свои интересы, связанные с публичной властью, влиянием на государственную политику и статусом в общественной иерархии[65]. Субъектом конфессионального конфликта выступает не сообщество верующих в целом, а лидеры и элиты религиозных организаций. Они используют религиозные системы, их мировоззренческие, организационные и обрядовые принципы в своих прагматических интересах; конструируют политизированные мифы и установки деятельности. Политизированная, вовлеченная в конфликт часть верующих является проводником данного воздействия. Религия представляется средством этнополитической мобилизации и сплочения. Конфликт не фатален, его уро-

[65] Аклаев А.Р. Этнополитическая конфликтология: Анализ и менеджмент. – М.: Дело, 2005, стр. 66–71.

вень развития и динамика зависят от соотношения политических ресурсов и степени целеустремленности акторов.

Крым всегда был полиэтничным и многоконфессиональным. По переписи 2001 г., русские составляют 60,2% совокупного населения Автономной Республики Крым (АРК) и г. Севастополя, украинцы – 23,9%, крымские татары – 10,2%[66]. Темпы религиозного возрождения в Крыму значительно выше, чем во всей Украине. Если в 1990 г. Крым занимал среди регионов предпоследнее 27-е место по количеству религиозных организаций, то в 2007 г. он переместился на 8-е место за счет исламских объединений[67]. По сведениям Республиканского комитета АРК по делам религий, к 2008 г. органами власти зарегистрировано 1339 религиозных организаций, относящих себя к 48 конфессиям и направлениям. Из них 42,7% – организации Украинской Православной Церкви (УПЦ). В Крыму Украинская Православная Церковь Московского патриархата располагает 509 организациями, а УПЦ Киевского патриархата – 40. На втором месте зарегистрированные мусульманские организации – 28,8% (во всей Украине – 4%). Они координируются Духовным управлением мусульман Крыма (ДУМК). С 1997 г. в АРК работает Всеукраинская Ассоциация общественных организаций «Альраид». Кроме них, действует без регистрации свыше 600 исламских объединений. Третье место занимают протестантские организации – 23% наименований. Немногочисленными объединениями представлены иудаизм, Армянская Апостольская Церковь, караимизм и др[68].

---

[66] Численность и состав населения Украины по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 года. URL: http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/ (дата обращения 04.03.2012)

[67] Сеть религиозных организаций АРК на 01.01.2007 г. URL: http://www.comrelig.crimea-portal.gov.ua/rus/index.php?v=1&tck=0&1=&art=34 (дата обращения 04.03.2012)

[68] О состоянии и тенденциях развития религиозной ситуации в Автономной Республике Крым, государственно-церковных отношений в автономии в 2007 году. Тезисы выступления Председателя Республиканского комитета АРК по делам религий В.А. Малиборского. URL: http://old.crimea-portal.gov.ua/index.php?v=13&tek=13&art=9983&f=fr (дата обращения 04.03.2012)

Наибольший интерес в конфликтологическом аспекте имеет исламское сообщество Крыма, сочетающее этнический и конфессиональный принципы идентификации, имеющее международную поддержку[69].

Ключевым вопросом «повестки дня» конфликтов в Крыму выступает проблема политического статуса АРК и Севастополя. Спектр требований православных организаций – от повышения уровня автономии до федерализации и, в радикальном варианте, присоединения Крыма к России. Напротив, татарские объединения стремятся к государственности «коренного народа», идеализируя исторический опыт Крымского ханства и Крымской АССР. Тактически интересы татарских и украинских организаций сейчас совпадают в ослаблении русского движения.

На конфликт влияет неравномерность расселения народов, обостряющая конкуренцию за экономические ресурсы. Так, 245,9 тыс. крымских татар репатриировались, в основном, в степные и предгорные районы. В Белогорском, Бахчисарайском, Симферопольском, Кировском районах удельный вес татар от 20 до 34%, а в Севастополе и Ялте – 0,7% жителей[70]. Хотя количество сел с компактным проживанием татар до депортации восстановлено, активизируются самозахваты земель с целью закрепить привилегированный статус. Они идут в основном на Южном берегу Крыма, где татарская община малочисленна[71]. По данным Республиканского комитета земельных отношений АРК, на 2005 г. репатрианты наделены индивидуальными участками на 113% нормы, а остальные жители – на 50%[72]. В

---

[69] Турция предложила Украине подсчитать, сколько крымских татар трудится в органах власти. URL: http://crimea24.info/2012/10/04/mogilev-zayavil-chto-nikakojj-diskriminacii-net-i-krymskikh-tatar-vo-vlasti-dostatochno/ (дата обращения: 04.10.2012).

[70] Шевчук А.Г., Швец А.Б. Политико-географический фактор эволюции крымской системы расселения населения в XX–начале XXI вв. // Геополитика и экогеодинамика регионов. – Симферополь, вып. 1, 2010, стр. 73.

[71] Матишов Г.Г., Авксентьев В.А., Батиев Л.В. Атлас социально-политических проблем, угроз и рисков Юга России. – Ростов н/Д: Изд-во Южного научного центра РАН, 2008, Т.III, стр. 45.

[72] Мащенко А. В Крыму захвачено больше двух тысяч земельных участков // Крымское время. – Симферополь, 2006, №16, 14 февр.; Киселева Н. Поиски справедливости могут завести в тупик // Там же. 2005, №38, 7 апр.

итоге создан фонд земельных участков, используемый для перепродажи, слабо регулируемый законами. В ноябре-декабре 2012 г. конфликт активизировался, поводом к чему стал снос неустановленными лицами самовольных построек татар вблизи с. Молодежное[73].

Межконфессиональная конфликтность выражается и в таких формах, как ослабление институтов медиации, попытки создать монопольное информационное пространство. С 1995 г. в Крыму действует Межконфессиональный координационный совет «Мир – дар Божий» с участием 8 религиозных объединений, в т.ч. УПЦ Московского патриархата и ДУМК. Совет выступает с регулярными миротворческими инициативами, служит формой диалога конфессий. Но в 2000 г. Духовное управление мусульман приостановило участие в данном органе, а в 2002 г. вошло в состав конкурирующей структуры – Крымского отделения Международной ассоциации религиозной свободы, в котором не представлены православные Московского патриархата. В итоге действий ДУМК межконфессиональные отношения ухудшились.

С 1990-х гг. мусульманские общины поддерживают требования ликвидировать поклонные кресты на въезде в населенные пункты, а в ряде случаев их активисты разрушают христианские символы при попустительстве властей. Наибольший резонанс получило разрушение креста близ Феодосии в июне 2011 г. В восточных районах Крыма, где наиболее активно идет «крестоповал», русские реагируют на бездействие чиновников, создавая казачьи дружины. Они проводят «славянские антипикеты», чтобы предотвратить захваты земель и палаточные городки татар (Судак, Новый Свет, Партенит). В феодосийском случае «крестоповал» вызвал противодействие казачьих дружин и массовую драку. Задержаниям подверглись

[73] Афанасьев В. Закон один для всех: самозахватов земли в Крыму быть не должно. URL:http://ruskline.ru/monitoring_smi/2012/12/07/zakon_odin_dlya_vseh_samozahvatov_zemli_v_krymu_byt_ne_dolzhno/ (дата обращения: 09.12.2012).

только 15 казаков, ответивших на провокацию, а не виновники[74]. Другой метод – борьба вокруг возведения либо восстановления культовых зданий. Так, Милли меджлис и ДУМК претендовали на земли Успенского монастыря под Бахчисараем. Меджлис аргументировал протест против восстановления православных соборов тем, что они строятся на месте исламских святынь (с. Голубинка Бахчисарайского района, 2006 г.). Комиссия с участием конфессий нашла выход в переносе храма, а на спорном участке возвели «памятник Согласию»[75]. В ноябре 2012 г. был совершен провокационный поджог строящейся соборной мечети в Симферополе[76].

Внутриконфессиональное измерение конфликта проявляется в противоречиях между исламскими организациями. Их радикализация началась с середины 1990-х гг., когда в Крыму проходили лечение сепаратисты из Чечни. Ядро экстремистов составляла организованная преступная группировка «Имдат», в 1995 г. организовавшая массовые беспорядки в районе Судака. Никто из ее лидеров не осужден. Группа продолжает нелегально действовать[77]. В конце 1990-х гг. под влиянием Саудовской Аравии и Турции быстро укрепилась сеть независимых от ДУМК сообществ во главе с молодыми имамами, получившими образование у зарубежных наставников. Полулегально действует партия «Хизб ут-Тахрир аль-Исламия» как ответвление «Братьев-мусульман», призывающих к созданию всемирного халифата. Она распространяет листовки салафитского содержания. ДУМК сместило с постов 8 имамов – радикалов и отчислило из медресе 11 слуша-

[74] Никифоров А. Крымской власти не разрешили «ломать» татар, и теперь она «ломает» русских URL: http://www.regnum.ru/news/polit/1422195.html (дата обращения 07.07.2011)

[75] Швец А.Б. Паспортизация социокультурных противоречий в Крыму // Геополитика и экогеодинамика регионов. – Симферополь, 2008, вып. 1-2, стр. 76–78.

[76] Ивженко Т. Атака на главный символ мусульман Крыма: В Киеве не замечают роста ксенофобии и исламофобии в автономной республике // Независимая газета, 2012, 03.12.

[77] Цыкуренко С.Г. Интеграция крымских татар в украинское общество: основные достижения и проблемы в политико-правовой сфере // Ученые записки Таврического национального ун-та им. В.И. Вернадского. Серия «Политические науки». – Симферополь, 2004, Т. 17(56), №2, стр. 177–178.

телей, что привело к открытым конфликтам (2005 г.). По мнению М. Джемилева, в Крыму в 2007 г. было 500-600 ваххабитов. Газета «Сегодня» оценивает их численность в несколько тысяч[78]. Муфтий мусульман Крыма Э. Аблаев недоволен позицией органов власти, заявляя, что они «дали зеленый свет» исламистам и «ставят палки в колеса институциям традиционного ислама»[79]. В 2009 г. Служба безопасности Украины пресекла деятельность группировки «Ат Такфир валь Хиджра» в Симферопольском районе, готовившей теракты. Активизация партии «Хизб ут-Тахрир аль-Исламия» идет осенью 2012 г. в форме массовых митингов и пикетов протеста против фильма «Невинность мусульман». Так, митинг в Симферополе охранялся тренированными молодыми людьми, участники митинга открыто демонстрировали партийную символику[80].

Грань между религиозным экстремизмом и секулярным национализмом весьма тонка. К радикальному крылу относятся партия «Адалет» (лидеры – С. Керимов и Ф. Кубединов), формировавшая отряды «национальной самообороны» и связанная с турецкими группировками «Серые волки» и «Нурджулар»; «Сайт крымской молодежи»[81]. Они ориентированы на салафизм.

Умеренное течение представлено Национальным движением крымских татар (лидер – В. Абдураимов) в основном состоит из интеллигенции, отвергает экстремизм. Оппозицию меджлису составляют также Организация крымско-татарского национального движения, партия «Милли фирка»

---

[78] Temnenko Z. Hizb-ut-Tahrir – Raise of Political Islam in Crimea // Этничность и власть: Региональные, национальные и глобальные проекты. – Севастополь: Вебер, 2008, стр. 175.

[79] Корніэвський О. Політизовані ісламістські формування та рухи як загроза стабільності та цілісності держави // Этничность и власть. – Севастополь: Вебер, 2010, стр. 210.

[80] В Симферополе исламисты провели митинг против «Невинности мусульман» (фото, видео). URL: http://www.0654.com.ua/article/196690 (дата обращения: 27.09.2012)

[81] Велешко Е.Н. Влияние виктимных факторов на политическое поведение крымскотатарских репатриантов. Дис. ... канд. полит. наук. – Симферополь, 2007, стр. 137; Рябцев О.В. Сетевой принцип деятельности организаций закрытого типа в контексте угроз национальной и региональной безопасности России (на примере крымско-татарского национального движения). Дис. ... канд. полит. наук. – Ростов н/Д, 2008, стр. 53-55, 142.

(лидер Р. Аблаев). Но и они поддерживают проект постепенного мирного создания татарской государственности. Конкуренция группировок резко активизировалась с 2011 г., но оппозиции не удалось сместить М. Джемилева с поста председателя меджлиса[82].

Декларируемый крымско-татарскими организациями статус противоречит законодательству Украины и АРК[83]. Так, «Положение о Меджлисе крымскотатарского народа» и «Декларация о национальном суверенитете крымскотатарского народа» 1992 г. ставят цель политическое самоопределение как реализацию права на создание национального суверенного государства[84]. Председатель Милли Меджлиса М. Джемилев считает контролируемый им Курултай законодательным органом: «власти должны взаимодействовать с коренным народом только посредством законно избранных ими своих представительных органов»[85]. Судя по высказываниям Джемилева, меджлис имеет службу безопасности; намерен собирать налоги для формирования «национального бюджета». Это – проект сепаратной государственности, близкий косовскому сценарию.

Законы Украины не предусматривают коллективных прав на территориальную автономию по этническому признаку, преимуществ «коренного народа». Представительство интересов обеспечивается путем квот в Верховной Раде АРК, ее комиссиях и совещательных органах (с 1994 г.); в Совете министров АРК (с 2002 г.). По итогам муниципальных выборов

---

[82] «Поколение Крым»: деструктивная позиция меджлиса усугубляет проблемы крымских татар: Меджлисовцы сорвали пресс-конференцию по итогам митинга по импичменту Джемилеву. URL: http://www.nr2.ru/crimea/359545.html/ (дата обращения: 23.11.2011).

[83] Маковская Д.В. Политический статус как составляющая этностатусного поведения крымских татар: конфликтологический анализ // Этничность и власть. – Севастополь: Вебер, 2012, стр. 181–182; Швец А.Б. География неустойчивого развития в Крыму // Геополитика и экогеодинамика регионов. – Симферополь, 2007, вып. 2, стр. 123–130.

[84] Положение о Меджлисе крымскотатарского народа. Декларация о национальном суверенитете крымскотатарского народа. URL: http://qtmm.org.ru (дата обращения 04.03.2012)

[85] Члены Меджлиса не будут участвовать в работе Совета представителей крымскотатарского народа, если не будет изменен принцип его формирования – Джемилев. URL: http://www.interfax.com.ua/rus/main/46980/ (дата обращения 04.03.2012)

2010 г. татарские организации контролируют 5% депутатов Верховной Рады АРК и 13,1% депутатов районного уровня[86]. В органах исполнительной власти Крыма, по заявлению председателя Совета министров АРК, татары составляли в 2010 г. 7%[87]. Но с 2005 г. понижен статус Совета представителей крымскотатарского народа при Президенте Украины. Порядок его формирования и состав определяются с 2010 г. Президентом страны. 11 из 19 членов органа не поддержаны Меджлисом, члены которого бойкотировали заседания Совета[88]. Т.е., правящие элиты обеспечивают приемлемое представительство татар в государственных и местных органах, но стремятся влиять на татарское движение.

Насколько конфессиональный конфликт влияет на общественное мнение сообщества Крыма? Исследование, проведенное Центром им. А. Разумкова в АРК и Севастополе (октябрь-ноябрь 2008 г., n=6891, все этнические группы) доказало, что на первое место среди причин конфессиональных конфликтов крымчане ставят политические и национальные противоречия (26,2%), столкновение экономических интересов (25,2%). Производными выглядят религиозный фанатизм и нетерпимость (10,3% ответов), предвзятое отношение власти к различным религиозным организациям (8,5%). Ответственность за межконфессиональные конфликты респонденты возлагают на представителей зарубежных политических и общественных структур (2,68 балла из 5), зарубежные религиозные центры (2,47), рядовых участников конфликтов (2,14), руководителей религиозных

[86] Крымская политика: поворот–2011 ... URL: http://www.bigyalta.com.ua/image-397 (дата обращения 29.05.2011)

[87] В органах власти Крыма работает свыше 7% крымских татар – информация Василия Джарты URL: http://regioncrimea.pp.ua/2010/05/18/v-organax-vlasti-kryma-rabotaet-svyshe-7-krymskix-tatar-%e2%80%93-informaciya-vasiliya-dzharty/ (дата обращения 29.05.2011)

[88] Указ Президента Украины «О Совете представителей крымскотатарского народа» №873/2010 URL: http://www.president.gov.ua/ru/documents/12259.html (дата обращения 04.03.2012)

организаций Крыма (2,13), органы власти АРК (2,06) и Украины (2,02)[89]. Готовность лично участвовать в конфликтах, тем более – в насильственных формах, низка. Но сформировался стойкий конфликт идентичностей. По опросу, проведенному Институтом социальных исследований и Украинским независимым центром политических исследований в августе 2007 г., 24,7% татарской молодежи 17-36 лет уверены в том, что наилучшее будущее – независимое государство крымских татар. А через 20 лет считают такой статус реальным 50%[90]. Опрос татар, проведенный Таврическим национальным университетом (n=600, ноябрь-декабрь 2008 г.), выявил поддержку сотрудничества конфессий, если оно не нарушает религиозные нормы и чувства (74%). Уровень критики органов государства не связан с уровнем религиозности. 1/3 опрошенных не осуждает «нетрадиционные» течения в исламе, что конфликтогенно[91].

В современном Крыму конфессиональный конфликт носит сложносоставной и блоковый характер. Он преимущественно латентен по формам выражения, отложен. Но радикально-исламистский проект способен дестабилизировать баланс интересов.

В Крыму развивается не этноконфессиональный конфликт «по горизонтали», а сложносоставной блоковый конфликт. В нем активную роль играют органы власти, элиты Украины и региона, Турция и Саудовская Аравия. Конфликт осложнен противоречиями мусульман между радикальным и умеренным течениями.

Эффективное регулирование конфликта станет возможным на основе интеграции крымских татар в секулярное государство, строительства механизмов консоциативной демократии. Необходимо противодействие гос-

---

[89] Суспільно-політичні, міжнациональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішения. URL: http://www.razumkov.org.ua/ukr/project.php news_id=122 (дата обращения 29.05.2011)

[90] Тищенко Ю., Халилов Р., Капустін М. Суспільно-політичні процеси в АР Крим: основні тенденції. – Київ, 2008, стр. 76.

[91] Муратова Э.С. Крымские мусульмане: взгляд изнутри. – Симферополь: Эльиньо, 2009, стр. 39–45, 30–32.

ударства проявлениям религиозного экстремизма, разоблачение связи последнего с планами перекройки политического пространства Черноморского региона. Целевой группой противодействия экстремизму является политически умеренная часть верующих, недовольная рисками дестабилизации сообщества.

Baranov A.V.

CONFESSIONAL CONTENTIOUS IN MODERN CRIMEA

This article presents the treatment of political-religious conflict. Defined resource base, strategy and methods of the politicization of Islam in the modern Crimea. A summary of the factors and «agenda» of the conflict are determined.

Keywords: Islam, the politicization, the conflict, modern Crimea.

Батрин И.Е., Волкова А.С.

КУЛЬТУРНО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ МОРЯ И ОСТРОВА В АГИОГРАФИИ СЕВЕРНОЙ ИРЛАНДИИ И РУССКОГО СЕВЕРА

Наше исследование осуществляется в рамках гуманитарной географии, одним из основных понятий которой, является культурный ландшафт. Культурный ландшафт – это территории или пространства, наблюдаемые и воспринимаемые через «призму» культуры, социокультурных ценностей, знаков, символов[92].

В нашей работе мы исследуем сакрально-географическое пространство Севера России (на примере Архангельской области и Мурома) и Се-

[92] Замятин Д.Н. Стратегии интерпретации географических обазов культурных ландшафтов // Поморские чтения по семиотике культуры: Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России: сб. науч. Статей / сост. Н.М. Теребихин, А.О. Подоплёкин, П.С. Журавлёв; отв. ред.Н.М. Теребихин; Поморский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. - Архангельск: Поморский университет, 2006. - С. 21.

верной Европы (на примере островов Ирландии), так как они имеют родственные культурно-географические образы острова и моря. Эти два региона выбраны нами как исторически и географически идентичные (на основе взаимодействия памяти и образов местности). Основанием нашего выбора явилось то, что А.Н. Соловьёва в своей статье «Ландшафт: память и история в антропологической перспективе» назвала «чувство принадлежности месту и укоренённости в локальном мифологическом или ритуальном ландшафте»[93]. Сказки, мифы, баллады, устная история, ритуальные тексты и даже бытовые истории преобразуют реальные или воображаемые детали пространственного распределения (позиционирования) сообщества людей.

Географические образы культурного ландшафта – это наиболее яркие, явные, характерные представления, знаки и символы каких-либо переживаемых в культуре и культурой территорий и пространств, формирующие активные, постоянно расширяющиеся в содержательных смыслах образно-географические системы[94]. Для выбранных нами территорий такими географическими образами культурного ландшафта являются образы острова и моря. Данные образы становятся в нашем исследовании теоретическим и методологическим инструментом.

Люди рассматривают ландшафт как выражение вечных ценностей. Так, в песенном эпосе средней полосы России (например, в Рязанском цикле) море имеет негативную коннотацию. Чаще всего его сравнивают с разбоем: «Мы весело махнём, корабль возьмём, / Кистенём махнём, ко-

[93] Соловьёва А.Н. Ландшафт: память и история в антропологической перспективе // Поморские чтения по семиотике культуры: Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России: сб. науч. Статей / сост. Н.М. Теребихин, А.О. Подоплёкин, П.С. Журавлёв; отв. ред.Н.М. Теребихин; Поморский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. - Архангельск: Поморский университет, 2006. - С. 89-90.

[94] Замятин Д.Н. Стратегии интерпретации географических обазов культурных ландшафтов // Поморские чтения по семиотике культуры: Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России: сб. науч. Статей / сост. Н.М. Теребихин, А.О. Подоплёкин, П.С. Журавлёв; отв. ред.Н.М. Теребихин; Поморский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. - Архангельск: Поморский университет, 2006. - С. 22.

рабль собьём»[95]. В отличие от средней полосы, на севере России море играло значительную роль в жизни и хозяйстве людей и представлялось совсем иначе. Культурный ландшафт Севера России наиболее полно и сильно переживается через географические образы, порождённые и сформированные христианством.

Далеко не всякая географическая местность могла вместить в себя тот или иной архетип, необходимый для духовного наполнения природной среды. Северный край – то место, где особенно сурово испытывались и физическая, и духовная крепость людей. Море для Севера, символические духовные врата для обращения к первообразу (или архетипу) инобытия, потустороннего мира; те условия, которые оно создавало для мореплавателей, воспринимались как пограничное состояние (на грани жизни и смерти) либо как переход в потусторонний мир.

Мы строим свою работу на основании понятия мифологический образ. Д.Н. Замятин определяет образ как часть реальности, «рельеф» культуры[96]. Образ меняется вместе с реальностью и в то же время определяет его динамику.

В своей работе мы выделяем следующие мифологические образы:

1) **культурный герой**, покоряющий и усмиряющий первобытный морской хаос, преодолевающий различные препятствия и невзгоды (в агиографии в качестве культурного героя выступают святые);

2) **остров посреди моря** – алломорф универсального архетипа горы, окруженного водами мирового моря-океана, который, зачастую, представляет собой образ Земли Обетованной, рая;

3) **морские чудовища, змеи, черви** – хтонические силы, в христианстве переосмысленные в качестве сил зла, воинства Сатаны;

---

[95] Новичкова Т.А. Сокол-корабль и разбойничья лодка (к эволюции "разбойничьей" темы в русском фольклоре // Фольклор и этнографическая действительность. - СПб.: Наука, 1992. - С. 188.

[96] Замятин Д.Н. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. - СПб.: Алетейя, 2003. – С. 69 – 70.

Святой-заступник как культурный герой. Борьба с хтоническими существами

В качестве культурного героя, покоряющего и усмиряющего морскую стихию (то есть упорядочивающий хаос и приводящий его к порядку) в житиях выступает святой. В «Плавании Святого Брендана» есть сюжет, в котором святой заступается за грешника и спасает его от темных сил. Рассказ начинается с того момента, когда святой Брендан Клонфертский вместе со своими спутниками попал в необычный шторм, который чуть не погубил их корабль. В этот момент они услышали стоны и скорбный плач, доносящиеся откуда–то из моря. Они поплыли к месту, откуда раздавался звук, желая узнать, что вызвало эту скорбь. В море они увидели впадину, а посреди нее стоял камень, откуда и слышался зловещий и жалобный плач. Волны моря со всех сторон накрывали камень, с востока дул огненный ветер, с запада — ветер, обжигающий холодом, приносивший с собою нестерпимую стужу. Когда Святой Брендан и его спутники приблизились к месту, откуда доносились крики, и остановились, то увидели человека, сидящего на скале, грубой и безобразной. Как оказалось, это был «Иуда, наинегоднейший торгаш»[97]. Здесь он отдыхал благодаря великодушию Искупителя от адских мучений, уготованных ему Богом каждую ночь кроме праздника по случаю славного дня Господня Воскресения. Иуда просил Брендана заступиться перед Господом и дать еще одну ночь отдыха. Святой Брендан сказал ему: «Будет на то воля Господа. Этой ночью до утра не станут тебя мучить демоны»[98]. Поэтому, когда ночью появилось множество демонов, пытавшихся забрать Иуду для продления мук, он им не достался. Так, заступничество святого Брендана временно избавило от страданий Иуду Искариота.

В отечественной агиографии также присутствует образ святого как культурного героя, освобождающего людей от напастей, при помощи бо-

[97] Плавание святого Брендана. – Спб: Азбука классика, 2002. С- 70.
[98] Плавание святого Брендана. – Спб: Азбука классика, 2002. С- 71.

жественной милости. Наиболее ярким примером является житие Варлаамия Керетского. Уже после того как Варлаамий уплыл в море для вечного покаяния в содеянных грехах, он совершил чудо, которое стало для него знаком прощения. Плавал он тогда у Святого Носа, где лютовали черви, «корабельные сверлила»[99]. Варлаам видел, что его ладья «без вреда пребывала от них»[100], но «восхотел он и прочим человекам путь без вреда сотворити»[101]. Тогда, он воздел руки к небу и принялся молиться за избавление от червей морских. Его молитва была услышана и черви исчезли без следа. Таким образом Варлаамий Керетский навсегда избавил берега вокруг Святого Носа от червей.

Как в первом, так и во втором случае мы видим заступничество святых перед богом для совершения благого дела. Так же в обоих случаях святые останавливают хтонические, природные неподконтрольные простому человеку силы. Хтонические существа ирландцев проникнуты жизненностью, они являются одушевленными существами. В ирландской агиографии встречаются образы эфиопа (беса), чертей, чудовищ, которые стараются уничтожить корабль святого. В агиографии Русского Севера,хтонические существа имеют меньшее распространение и частоту упоминания. Они являются природными, естественными существами или явлениями.

Североевропейскими и Русскими святыми управляют разные мотивы, если в первом случае это мотив индивидуального смилостивления над грешником, то, во втором, это мотив бескорыстной помощи окружающим. Здесь мы должны обратить внимание на то, что в ирландской агиографии, в отличие от агиографии Русского Севера, святой заранее наделяется признаками святости и его заступничество предопределяет победу над хтоническими силами. Ирландский святой является пассивной силой божествен-

[99] Дмитриев Л.А. Повесть о житии Варлаама Керетского // Памятники русской литературы X - XVII вв. - М.; Ленинград, 1970. - С. 183.
[100] Там же
[101] Дмитриев Л.А. Повесть о житии Варлаама Керетского // Памятники русской литературы X - XVII вв. - М.; Ленинград, 1970. - С. 184.

ного вмешательства, он не столько действует, сколько верует и надеется. Отсюда следует частый мотив предсказания, и знание исхода путешествия заранее.

В то же время, святой Русского Севера плывет в безвестности. Он не знает исхода своего плавания, его плавание – это безграничная вера и упование на милость Создателя. Но кроме этого, святой и сам является деятельным, он не только молится, но и помогает спастись простым людям. Этим объясняются активное участие святого в жизни людей («восхотел он и прочим человекам путь без вреда сотворити»[102]), а так же помощь утопающим и терпящим кораблекрушение.

Как в североевропейской, так и в агиографии Русского Севера распространен мотив умиротворения погоды, спасения от шторма и кораблекрушения. Но, если в агиографии Русского Севера шторм на море воспринимается как испытание, спасение от которого – заслуга Господа и святых заступников, то в североевропейской традиции шторм рассматривается как божественное наказание или испытание самого святого. Мы хотели бы проиллюстрировать это примерами из агиографических источников.

Первый пример мы приведем из жития Св. Аббана: «Как-то раз, когда святой Аббан молился на берегу моря и славил Бога, он увидел огромную волну, которая шла прямо на него, вздымаясь вверх, словно горный отрог. […] Святой муж расстелил на берегу свой плащ и, уповая на Господа, поднял руки к небу с молитвой о том, чтобы волна не поглотила земли вокруг. Подступившая волна не нанесла вреда суше, но подхватила Божьего человека и унесла его с собой в пучину морскую. Вдруг его окружило множество демонов, завывавших страшными голосами: «Сгинешь сейчас же, жалкий человек, и тело твое пожрут рыбы. Теперь мы отомстим тебе за вред, который ты нам причинил, обращая племена язычников, разрушая наших идолов, убивая зверей, которые по нашему наущению уничтожали

[102] Дмитриев Л.А. Повесть о житии Варлаама Керетского // Памятники русской литературы X - XVII вв. - М.; Ленинград, 1970. - С. 184.

людей». [...] И тогда святой ответил им: «Мой Бог всемогущ, вот почему я не боюсь вас, ибо вы ничего не можете совершить иначе как с Его соизволения и совращаете людей одною неправдой». Ангелы Божии, спустившись с неба, запели сладостную песнь со словами: «Славен Боже святыми своими!» С их появлением демоны отступили от Божьего человека из страха перед именем Господа и вовсе обратились в бегство».[103]

Второй пример из жития северного святого Елиазара Анзерского: «В одно время Анзерскому строителю Исаии, мужу добродетельному, нужно было отправиться в Соловецкий монастырь. […] На обратном пути они были застигнуты массою льда, принесеннаго ветром с моря. Огромныя льдины, окружив лодку, понесли ее в открытое море. Путники в ужасе выскочили из лодки на льдины и пустились поспешно к берегу, между тем Исаия оступился и едва не погиб. В это время явился ему преподобный Елеазар и спас его от смерти. До Анзерскаго берега, куда путники пробирались, было еще не близко, а движущейся лед уносил их в противоположную сторону; к большей беде наступила ночь. В изнеможении несчастные обратились к Господу с усердною молитвою об избавлении от опасности и стали призывать на помощь Препод. Елеазара. И вот, при тусклом свете луны, они увидали, что на другом конце льдины стоит Препод. Елеазар и заправляет ею к Анзерскому берегу. Обрадованные иноки хотели приблизиться к Преподобному и поклониться ему, но он стал невидим. Между тем льдина очутилась у самаго берега Анзерскаго острова - и путники вышли на берег благополучно»[104].

В обоих примерах мы видим влияние святых на непогоду в море. Но если в случае со святым Аббаном шторм является испытанием самого святого и его веры, то во втором случае, видим чудо спасения Елеазаром неких благочестивых путников. Испытание святого Аббана индивидуально, он подобно Христу, берет на себя ответственность за спасение челове-

[103] Плавание святого Брендана – Спб: Азбука классика, 2002. С- 98

[104] Соловецкий патерик. - Санкт-Петербург : Типография и литография А. Траншеля, 1873. - VI, 205. С. – 53.

чества (в конкретном примере острова), за что и принимает «бой» с силами зла. Шторм, в который попадает Св. Аббан, выражает внутренние перипетии и сомнения, через которые святой проходит благодаря твердой вере, молитве и помощи Бога. Шторм, в который попадает святой, фантастичен, наполнен хтоническими существами и представляет собой попытку искушения святого. В итоге Бог через своего посланника – Ангела, передает весть о том, что Св. Аббан стал покровителем мореплавателей: «Воистину говорю тебе, что тот, кто взойдет на корабль с именем твоим на устах и трижды в честь Святой Троицы повторит: “Curach Albain ar linn, Munter mind Albain ann”[105], тот во время своего плавания по морю не утонет»[106].

Чудо преп. Елиазара Анзерского, напротив, альтруистично, пропитано любовью к людям. Шторм представляет собой реалистичную картину, там нет явных хтонических существ, вместо них в житии указываются ветры и льды; море описывается как географический, а не мифологический объект. Необходимо так же заметить, что святой в данном случае играет активную роль, он сам спасает людей, становясь при этом рулевым и кормчим. Святой своими усилиями становится спасителем подплывающих к острову кораблей.

Амбивалентность образа «остров посреди моря»

Следующий образ, который мы рассмотрим во многих культурах, а тем более в тех, где море играло очень важную роль, несет в себе множество значений. Это образ острова. Н.М. Теребихин отмечает, что мифологический образ белого камня-алатыря, утвержденного среди волн синего Белого моря – аллоформ универсального архетипа горы, окруженной водами мирового океана[107]. Если рассматривать море в качестве образа материи, хаоса, то остров, будучи противопоставленным ему, выступает как

[105] Корабль Аббана плывет по водам, достославная семья Аббана [плывёт] на нем (лат.).
[106] Плавание святого Брендана – Спб: Азбука классика, 2002. С- 98.
[107] Теребихин Н.М. На синем Белом море бел камень // Соловецкое море. - 2003. - № 2. - С. 79.

средоточие духа, центр. Остров может являться олицетворением одиночества, изоляции, жизни в отрыве от мира, от рода. Именно поэтому монахи (следуя примеру жизни святых, описанных в агиографиях) стремились найти уединение на островах.

Символический архетип острова предполагает абсолютную эндемичность его ландшафтов и законов. Остров порой зациклен на истину некоей внутренней, никому не известной по-настоящему жизни природы. Эта природа становится первичной материей любого земного образа, включая и море, так как оно выделяет сакральное островное пространство.

Природа образа острова амбивалентна. С одной стороны «остров как элемент сакральной географии наделялся хтонической семантикой и связывался с топографией мира мертвых»[108]. С другой стороны, в агиографии образ острова связан с мифологемой острова блаженных. Далее мы постараемся проанализировать оба представления на конкретных примерах.

Хтоническая природа острова в агиографии Ирландии представлена образом острова - преисподней в «Плавании Святого Брендана»: «На следующий день они увидели невдалеке на севере гору, возвышавшуюся посреди Океана. Она была словно окутана туманом, ибо от вершины ее поднимался дым. И тут же налетевший ветер стал гнать их к этому острову до тех пор, пока корабль не остановился неподалеку от него. Гора была столь высокой, что они едва могли разглядеть вершину. Была она цвета угля и вздымалась отвесно, подобно стенам»[109] […] «Достопочтенный отец вместе со своими спутниками увидел, как несчастный был уведен демонами на казнь и как он горел среди них, и сказал: “Горе тебе, сын мой, ибо получил ты заслуженную кару”»[110]. Преисподняя описывается в ирландской агиографической литературе очень красочно и ярко.

[108] Теребихин Н. М. Метафизика Севера: Монография. — Арх: Поморский университет, 2004. С. 19.
[109] Плавание святого Брендана – Спб: Азбука классика, 2002. - С. 26.
[110] Плавание святого Брендана – Спб: Азбука классика, 2002. – С. 26.

Не менее ярко представлен и остров блаженных. Чтобы проиллюстрировать данную мысль мы приведем рассказ жития Святого Брендона Клонфертского из Саламанкского сборника составленного в XIV веке: «В море он видел множество островов, но людей не встретил. В течение пяти лет он странствовал по морю. Прошло немало времени, прежде чем они обнаружили остров невероятной высоты и, желая найти гавань, гребли в течение пятнадцати дней, но не преуспели. Они увидели на нем церковь, услышали пение человеческих голосов и от этой сладостной мелодии погрузились в сон. С высокой скалы к ним попало послание, написанное латинскими письменами, а в нем было сказано: «Не пытайся высадиться на этот остров, ибо не эта земля тебе обетованная. Ты ее достигнешь, но прежде возвращайся к себе на родину, ибо паства твоя желает тебя видеть». Повернув назад, он возвратился в свою страну»[111]. Здесь мы видим сильно редуцированную версию предания о плавании святого Брендана, из которой мы узнаем что во всем Море-Океане существует лишь один изолированный остров, на который возможно попасть только с божественного позволения, отличающийся своей формой, обжитостью и святостью, что символизирует монастырь, построенный на острове. Интересно так же то, что попасть на остров монахам не удается по той причине, что их корабли сделаны из кожи. После постройки деревянного корабля, они получают доступ к острову и встречаются с отшельником, который и говорит им о том, что они находятся на «острове подобном раю»[112], и предсказывает их будущее.

Образ острова в агиографии Русского Севера является особенным в силу того, что он представляет собой слитый воедино образ острова блаженных и представлений о смерти. Благодаря этому остров стал одновременно символами и вечной жизни, и смерти для мира. Св. Игнатий Брянчанинов сказал: «Монах, отрекающийся от мира и удаляющийся в пусты-

[111] Плавание святого Брендана – Спб: Азбука классика, 2002. – С. 84.
[112] Там же, с. 85.

ню, руководствуется заповедью апостола Павла: Для меня мир распят, и я для мира». Монахи— это «непогребенные мертвецы»[113]. Такое отношение к жизни определило и отношение к образу острова, идеального в своей близости к Богу и единению с ним.

Соловецкий патерик представляется нам источником, который дает основания для сравнения образа острова на примере жития Преподобного Савватия. «Савватий начал искать еще более уединенного места. Возвеселилась пустыннолюбивая душа его, когда он узнал, что на далеком севере, в море, есть необитаемый Соловецкий остров, отстоящий от берега на значительное пространство... Достигнув морского берега, Преподобный получил от местных жителей подробные сведения о цели своего путешествия. Остров, говорили ему, отстоит от берега далеко, и путь к нему по бурному морю весьма опасен; в окружности около ста верст и имеет рыбные озера, пресную воду, горы, леса, но необитаем именно по причине неудобства сообщения с берегом; изредка посещают его рыбаки и, кончив свое дело, опять оставляют. Такие рассказы более и более воспламеняли дух Савватия: Преподобный видел, что именно там – на Соловецком острове – он достигнет желаемого безмолвия и уединения. Тогда они оба уговорились плыть на остров, и для этого заготовили лодку, съестные припасы и орудия, необходимые для жизни в пустом месте. Плавание их было спокойное: Господь видимо благословлял намерение иноков. С какою радостью они увидели необитаемый остров, с каким восторгом вышли на берег! С версту от берега, они нашли близ озера место, которое показалось им удобным для жительства. Здесь они водрузили крест, поставили келию и поселились. Приобретая себе скудное пропитание трудами рук своих, они пребывали в постоянной молитве и славословии Господа»[114].

Данные описания, представленные в агиографических источниках Северной Европы и Русского Севера, передают нам амбивалентный образ

[113] Настольная книга священнослужителя. — Т. 6. — М., 1988. — С. 535.
[114] Соловецкий Патерик. Преподобный Савватий, Соловецкий первоначальник и чудотворец// Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Zhitija_svjatykh/solovetskiy_paterik=3

острова, наполненный в каждом случае своим смыслом. Хтонический образ ада, расположенного на острове, похожем на вулкан, наполненный мучениями грешников и истязающих их существами, хорошо коррелирует с образом отшельнического рая и церковью, построенной на острове блаженных. Ирландская агиография изображает острова блаженных и неправедных. Эти образы романтичны, они абстрагированы от реального мира, в то время как образ острова на Русском Севере представляет собой реалистичную картину, которую мы можем увидеть и сегодня. Хтоническая суть острова оказывается растворена в образе острова блаженных, острова смерти, к внешнему, греховному миру. Мы считаем необходимым заметить значительные различия в описании образа острова блаженных в русской и ирландской агиографиях. В ирландской агиографии остров недоступен, но уже населен и обжит, на нем стоит монастырь. Остров русской агиографии неприветлив и не обжит, он так же является труднодоступным, но попасть туда может любой, кто желает следовать учению Христа и готов принять постриг. В русской агиографии святые воссоздают образ рая на реальном острове, а в ирландской, лишь посещают его, любуясь его красотами.

Отличия образов моря и острова в агиографии Русского Севера и североевропейской агиографии разительны. Ирландская агиография сказочна, русская реалистична. Ирландская наполнена бестиями и демонами, чудовищами и святыми отшельниками, предсказаниями и откровениями. Шторм и непогода являются способом проверки святых, искушением. В ирландской агиографии вполне возможен диалог между святым и Богом, Богом и простыми людьми. Русская же в свою очередь наполнена описаниями сил природы, не одухотворенной, но смертельно опасной. Спасением от этих опасностей является заступничество святых. Русские святые деятельны, активны. Поэтому чудеса многочисленных северных чудотворцев направлены на спасение людей, укрощение животных или непогоды.

Образ острова окруженного морем в североевропейской и русской агиографии делится на два уровня. Хтонический уровень представляет собой образ острова как мира мертвых, преисподнюю. И если в агиографии Ирландии этот образ противопоставлен образу острова блаженных, то в агиографии Русского Севера он сливается. Остров является одновременно и миром мертвых, и островом блаженных соединяя в себе два уровня. Русские святые пытаются приблизить остров к идеальному образу рая, в то время как для ирландских святых остров и есть рай.

Литература

1. Дмитриев В.А. Повесть о житии Варлаама Керетского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. - СПб.: Издательство "Дмиртий Буланин", 1993. - Часть 3. - С. 125 - 126.
2. Епатко А.Ю. Чудо преподобных Зосимы и Савватия Соловецких близ Гавайских островов // Соловецкое море. – 2008. – С. 11 – 19.
3. Замятин Д.Н. Гуманитарная география: Пространство и язык географических образов. - СПб.: Алетейя, 2003. - 331 с.
4. Замятин Д.Н. Стратегии интерпретации географических обазов культурных ландшафтов // Поморские чтения по семиотике культуры: Вып. 2: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера России: сб. науч. Статей / сост. Н.М. Теребихин, А.О. Подоплёкин, П.С. Журавлёв; отв. ред.Н.М. Теребихин; Поморский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. - Архангельск: Поморский университет, 2006. - С. 20 - 37.
5. Климов А.И. Двоицы святых Летнего берега Белого моря // Соловецкое море. – 2002. – С. 60 – 61.
6. Криничная Н. А. Нить жизни: реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. - Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1995. - 40 с.

7. Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. - СПб.: Евразия, 2005. - 640 с.

8. Матонин В.Н. Морские чудеса святителя Николая // Соловецкое море. – 2008. – С. 8 – 10.

9. Морозов С.В. Морские чудеса соловецких святых // Соловецкое море. – 2005. – С. 9 – 14.

10. Насонова А.В. Устные рассказы о местночтимых святых на Русском Севере // Народная культура Русского Севера. Живая традиция / Отв. Ред. Н.В. Дранникова, С.В. Козлов. - Архангельск: Изд-во Поморского гос. Университета, 1998. - С. 88 - 90.

11. Настольная книга священнослужителя. — Т. 6. — М., 1988. — 535 с.

12. Новичкова Т.А. Сокол-корабль и разбойничья лодка (к эволюции "разбойничьей" темы в русском фольклоре // Фольклор и этнографическая действительность. - СПб.: Наука, 1992. - С. 180 - 192.

13. Плавание святого Брендана: Средневековые предания о путешествиях, вечных странниках и появлении обитателей иных миров / Пер. с лат. И ст. –фр. Н. Горелова – Спб: Азбука классика, 2002. – 320с.

14. Пулькин В. Северная Фиваида (поморские легенды) // Север. - 2008. - № 3-4. - С.168 - 179.

15. Соловецкий Патерик.- [эл. ресурс] - Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Zhitija_svjatykh/solovetskiy_paterik=3

16. Теребихин Н. М. Метафизика Севера: Монография. — Арх: Поморский университет, 2004. С. 19.

17. Теребихин Н.М. На синем Белом море бел камень // Соловецкое море. – 2003. – С. 79 – 82

18. Шергин Б. В. Запечатлённая слава. Поморские были и сказания. - М.: Советский писатель, 1967. - 440 с.

Batrin I.E., Volkova A.S.

THE CULTURAL –GEOGRAPHIC IMAGES OF SEA AND ISLAND IN HAGIOGRAPHY OF NORTHERN IRELAND AND RUSSIAN NORTH

The article is let into an investigation of cultural-geographic images of a sea and an island in hagiographic literature of Northern Ireland and the Russian North. The research has been made in frames of actual approach of humanitarian geography. The comparative analysis of cultural-geographic images of a sea and an island of Irishmen and inhabitants of Russian North is carried out at the first time. We give examples from “St Brendan of Karry, the Navifator. His Life and Voyages”, patericon of Solovetsky islands and patericon of Arkhangelsk.

Key words: the North, saint, a sea, an island, cultural geography, hagiography, an image, mythology, Christianity.

Бубнов Ю.А.

ИСТОКИ СЕКУЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ В ВИЗАНТИЙСКО-РУССКОМ ИСИХАЗМЕ

Проблема истоков русской философии по-прежнему продолжает привлекать внимание современных исследователей. Устоявшееся мнение о том, что русская философия изначально обрела «мистический наклон» и противопоставлялась всякой рациональности, все чаще подвергается сомнению в трудах историков русской философии. Так, известный специалист по истории русской философии А.Ф. Замалеев отмечает, что «русская философия в «теософическом состоянии», благодаря установке на антропологизм и всеединство, отчетливо демонстрирует подлинный секуляризм, разрыв с религиозной традицией»[115].

[115] Замалеев А.Ф. О русской философии : Статьи. Оппонентские отзывы. СПб., 1998. С. 9.

Исторические представления о круге явлений, связанных с секуляризмом, менялись. В эпоху европейского Ренессанса, когда только зарождалось это понятие, секуляризм еще не имел конкретного значения, так как содержание этого феномена находилось в постоянной зависимости от непрерывно изменяющихся отношений между духовной и светской властью. В XVII в. этот термин впервые вводится в литературное обращение, и с ним соотносят процесс отчуждения земель и имущества церковных организаций.

По мере углубления исследования системы взаимоотношений светской и духовной власти, понятие «секуляризм» наполняется положительным содержанием. Это расширяло историческое пространство осмысления сущности политического секуляризма.

В процессе ликвидации экономических и политических привилегий церкви секуляризация охватывает и другие сферы общественной жизни, общественное и индивидуальное сознание. Секуляризация сознания предполагала постепенное вытеснение человеком из своего мировоззрения различных религиозных интерпретаций.

Вследствие растущей культурной эмансипации европейского мышления в XIX в. осуществляется ряд практических и конкретных действий, направленных на реальное освобождение человеческой культуры от теологического влияния. Главным образом эти действия концентрируются в сфере образования. Поэтому уже с первой половины XIX в. секуляризм приобретает культурологическое содержание.

Придерживаясь заявленной темы исследования, мы полагаем, что существовало несколько путей перехода к русской секулярной философии.

Прежде всего переход осуществлялся посредством эмпиризации вероисповедальных знаний. Эмпирическая тенденция в древнерусской мысли создала реальные предпосылки для развития мировоззренческой секуляризации в идеологии философского рационализма. Своими истоками она

уходит в «золотой век» болгарской литературы (вторая половина IX – начало X в.). В древнерусской книжности эмпиризм начинает набирать силу в XVI в. и окончательно упрочился во второй половине XVII в. Огромную роль в этом процессе сыграли представители Киево-Могилянской Академии, чьи учения были подвержены секуляризации намного больше, нежели воззрения московских книжников, что обуславливалось польским влиянием. Вершиной секулярной философии стали труды петровской «ученой дружины» (Ф. Прокопович, А. Кантимир, В.Н. Татищев).

Второй путь перехода к секулярной философии связан со светско-мирским толкованием Священного писания. По этому пути, как правило, шла еретическая мысль. Оформление идеологии восточной церкви происходило в условиях противостояния византийского богословия и христианского еретичества.

В числе причин, способствовавших возникновению еретической мысли на Руси, было неприятие отдельными представителями православной веры моделей поведения, установленных церковью, которые расходились с нормами религиозной морали, а также стремление свободной мысли к разрушению религиозной исключительности и догматизма. Ереси, по замечанию одного церковного писателя, «отстояли права человечества, заслоненные правами божескими, и разоблачали церковные неустройства, прикрытые авторитетом веры»[116]. Наибольшую опасность ортодоксальной церковной идеологии представляли в XVI в. еретические воззрения Матвея Башкина и Феодосия Косого. Их инакомыслие создавало предпосылки для появления в древнерусском общественном сознании философско-просветительских тенденций.

Третий путь – рационализация богословия – был воспринят от ан-

[116] Цит. по: Морозов В. Феофан Прокопович как писатель. Очерк по истории русской литературы в эпоху преобразования. СПб., 1880. С. 19.

тичности и явился основой развития средневековой схоластики. Рационализация выступает в двух формах: аллегореза и силлогизмы. Первая берет свое начало от Филона Александрийского, вторая от Аристотеля.

Рационалистические вероучения ересиархов заставляли защитников православия обращаться за поиском убедительных аргументов в незыблемости восточно-христианской доктрины к античной философской традиции. Поэтому в трудах «отцов церкви» со второй половины IV в. отчетливо прослеживается рационализация логического обоснования православной ортодоксии. Так постепенно в восточно-христианской патристике складывалось умеренно-рационалистическое течение, представленное каппадокийской школой. Примером умеренно-рационалистического мышления в древнерусской книжности явились труды митрополитов Илариона (XI в.) и Климента Смолятича (XII в.).

Наконец, четвертый путь, по которому шло зарождение секулярной философии, укореняется в мистическую традицию.

Мировоззренческая секуляризация возникла в тех религиозных культурах, которые достигли не только монотеизма, но и отчетливо выявили крен в сторону мистики. Мистика устанавливает предел в богопознании, переход богопознания к обрядотворению[117]. В западном католицизме, в отличие от восточного христианства, мистика никогда не приобретала тотального характера, хотя и там появлялись мистические секты. Примером тому может быть развитие францисканского мистицизма, который по мере своего распространения вступал в противоречие с основными правилами и традициями римско-католической церкви. Основные принципы мистицизма были изложены в апологетическом послании папе Иоанну XXII одним из активных францисканцев Фра Анджело Кларено. Каждый, кто избирает евангельский образ жизни, должен, замечал автор письма, «стремиться к

[117] Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья. СПб., 1998. С.43.

вещам небесным, желать все духовное, презирать земное, идти к тому, что впереди нас, и забывать то, что позади – вот в чем заключается наш обет, подражание Христу, залог нашего бессмертия…»[118].

Католицизм смог оградить себя от мировоззренческой секуляризации, но взамен этого получил протестантизм, принявший преимущественно мистические формы. Протестантский мистицизм концентрировался главным образом на постижении божественного, его индивидуальном переживании. Вера в Иисуса Христа не подчиняется рациональным понятиям, она, согласно протестантскому вероучению, представляет собой нечто таинственное и мистическое, служит воплощением сокровенной человеческой сущности. Мартин Лютер утверждал, что вера является личностной, а не чисто исторической категорией. Спасающая вера, по его мнению, есть уверенность в том, что Христос родился «pro nobis», («лично для нас») и ради нас осуществил свои спасительные дела[119]. Отсюда вытекает парадигма взаимоотношений Бога и человека, основывающаяся на «познании Бога и познании самих себя». Именно эта гносеологическая формула и легла в основу отдельных философских учений Нового времени.

В восточно-христианской традиции одновременно с умеренно-рационалистической линией также оформлялось учение, которое обосновывало возможность мистического постижения человеком Бога. Одним из основателей мистического течения в восточно-христианском богословии был Дионисий Ареопагит (VI в.). Так, «Дионисий различал возможность двух богословских путей: один – путь утверждения (богословие катафатическое или положительное), другой – путь отрицания (богословие апофатическое или отрицательное). Первый путь ведет к некоторому знанию о Боге, – это несовершенный путь; второй приводит нас к полному незнанию, – это путь совершенный и единственно по своей природе подобаю-

[118] Жебар Э. Мистическая Италия. Очерк из истории возрождения религии в средних веках. СПб., 1900. С.192.
[119] См.: Алистер М. Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С.126.

щий»[120]. В основе положительной теологии находится соотношение между природными вещами, человеком и их творцом – Богом. Познание божественного творца предполагает постепенное восхождение от обычных чувственно воспринимаемых предметов до более высоких духовных предикатов, таких как Свет, Жизнь, Любовь, Красота и т.п. Таким образом, к творцу применимы все имена, которые существуют в мире природных вещей и существ[121]. Несмотря на постижение божественной сущности через положительную теологию, сохраняется неполнота этого знания, а порой и его неадекватность этой сущности. Это объясняется тем, что не все «имена» возможно применить к Богу как к полному совершенству. Поэтому наиболее правильным путем в осмыслении божественного существа является отрицательная или апофатическая теология. В ее контексте и проявляется мистицизм, ибо Бог здесь не является для человека объектом познания. Познание имеет своим объектом существующее бытие, а Бог находится вне пределов этого бытия. Познать Бога можно лишь «путем неведения», через отрицание всего того, «что ниже Его». Непознаваемость Бога заставляет человека преодолеть пределы рациональности и в состоянии мистического откровения достичь соединения с Богом, обожения.

Религиозно-созерцательное вероучение Ареопагита получило свое развитие в афонском мистицизме.

Вызревание предпосылок секулярной философии в контексте мистического мышления афонских подвижников осуществлялось двояко. С одной стороны, их мистицизм предполагал полное сосредоточение всех человеческих сил на созерцании Бога. В процессе такого сосредоточения разум освобождался от всякого познания, в том числе и Бога, и погружался в «истинно-мистическую тьму неведения». Достижение созерцательного единения с Богом в мистицизме возможно лишь при условии удаления от мира. «Тварное» бытие как бы выпадает в мистицизме из общепринятой

[120] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. М., 1991. С.21.
[121] См.: Ареопагит Д. “О божественных именах”(divinis nominibus)// Общественная мысль: исследования и публикации. М.,1990. Вып. 2. С.161 – 162.

схемы: творец – творение. Оно не причастно к божественному бытию, Бог не несет ответственность за сотворенное. Разделение божественного и тварного бытия дает толчок для развития нерелигиозного мышления. С другой стороны, развитие мировоззренческой секуляризации в мистицизме связано с антропологическим аспектом. Рассматривая психологическую данность самосознания человека, сторонники мистического созерцания обращались в своих размышлениях не к догматико-метафизическим схемам, а к реальным переживаниям человеческой души, ее проявлениям в виде «страстей», движимых к тем или иным объектам. Все эти сущностные проявления апофатического богословия воплотил в себе исихазм.

В мистико-аскетическом учении афонских подвижников можно выделить две линии: одну, связанную с именем Григория Синаита (ум.1342 г.), другую – с Григорием Паламой (1296–1360 гг.). На Руси наибольшее распространение получили взгляды Григория Синаита, что подтверждается творчеством Нила Сорского (1433-1508 гг.).

Григорий Синаит одним из первых в истории исихастского движения, систематизируя учение об исихии, обратил внимание на зависимость души мирского человека от различных «страстей», каковыми являются дерзость, чревоугодие, «многоглаголание», заботливость, высокомерие и гордость. Преодолеть их, по его мнению, возможно с помощью «трех добродетелей»: воздержанием от чувственных удовольствий, молчанием и смирением.

Важное место Синаит отводит помыслам души, которые возникают из любви к миру и являются основой человеческих грехов. Эти помыслы проникают в душу из ума, направленного на познание мира. Поэтому необходимо погрузить ум в созерцание, при котором «душа нисколько не чувствует низменного, греховного и материального этого тела»[122]. Достигнуть такое созерцание возможно лишь при помощи «умной молитвы». В

[122] Соколов И.И Григорий Палама, архиепископ фессалонийский, его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С.32.

своих сочинениях афонский монах указывает способ молитвы, при котором можно достичь возвышения души, очищения ее от «нечистых побуждений» и страстей. Итогом такой молитвы становится очищение души от земных помыслов, озарение ее свыше благодатью или божественным фаворским светом. В этом и заключается обретение и познание истины.

Таким образом, Григорий Синаит придал исихазму более совершенную форму, обратил внимание на зависимость души мирского человека от различных «страстей», актуализировал учение о делании и созерцании для современного ему византийского иночества.

Однако обновление исихастской традиции Синаитом не смогло сдержать нарастающей критики афонского безмолвия со стороны рационалистически настроенной части византийского духовенства. Проводниками этой критики выступили калабрийский монах Варлаам и его ученик Акиндин.

Основные обвинения варлаамитов сводились к отрицанию священности фаворского света, который, согласно воззрениям исихастов, являлся перемещением сущности Божества. Варлаам настаивал на том, что свет, воссиявший на Фаворе, есть не что иное, как творение, «мечтание» или «призрак», видимый учениками Христа во время его преображения. Поэтому все утверждения афонских монахов о том, что созерцая во время молитвы божественный свет, они видят и познают самого Бога, является, по мнению Варлаама, глубоким заблуждением. Очищение души и единение ее с Божеством, а также обретение «истины» о нем возможно только при помощи «внешней мудрости». Если Бог есть истина, полагал калабрийский монах, а мудрость – средство для ее достижения, то тот, кто посредством мудрости не подготовлен к усвоению истины, находится далеко от нее и вместе с тем – от Бога. Тот, кто познал мудрость, знает истину, а знающий ее знает Бога и всегда пребывает в нем[123]. Важное место в богопознании Варлаам отводил аристотелевской логике и диалектике.

[123] См.: Соколов И.И. Св. Григорий Палама, архиепископ фессалоникский, его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С.36.

Безусловно, все эти обвинения варлаамитов в адрес исихастского учения вызвали протест со стороны афонских монахов, которые под руководством монаха Исидора возложили на Григория Паламу (1296–1360) полномочия по защите основных положений и правил исихии.

Центральной проблемой, предопределившей сущность самого спора между Паламой и Варлаамом, была проблема познания Бога. Для калабрийского философа, придерживавшегося «рационально-дискурсивного» метода в богопознании, достижение «лучшего видения Бога» возможно лишь при условии объединения богословской мудрости и философского знания. Вместе с тем, основным средством в богопознании у него выступает философия, прежде всего греческая, которой свойственно обширное знание.

В отличие от своего оппонента Григорий Палама придерживается апофатической традиции в богословии, опирающейся на мистическое откровение. Основным препятствием на пути постижения человеческим умом божественной сущности выступают, согласно полемисту, тварная сущность человека и грех. Благодаря врожденной благодати Бога человек обрел свое бытие, которое обеспечивало ему бессмертие вследствие полного единения с Божеством. Это единение направлено на внутреннее и внешнее постижение Бога. Однако совершенный человеком грех лишил его этой благодати. В результате грехопадения он остался наедине с самим собой, обременный недостатками своей тварной природы.

Человек, лишившись внутреннего, находящегося в сердце «естественного закона», который позволял ему познать Добро и тем самым приблизиться к Богу, обрел иное бытийное состояние, характеризующееся сущностным противоречием, подводящим к смерти его души. Смерть души означала отчуждение и удаление от божьей благодати, тогда как ее жизнь предполагала единение с Богом. Вместе с тем, жизнь души неразрывно была связана с жизнью тела, и если происходило умерщвление ду-

ши, то за ним следовала вечная смерть тела. Поэтому для достижения своего спасения человек вновь обращается к Богу, к познанию его сущности, но уже через аналогии, в которых знание «существ» могло открыть перед ним «премудрость и промысел Божий». Однако познание Бога через его творение является неполным и ограниченным. Ограниченность философского познания Божества и предопределила резко отрицательное отношение защитника безмолвия к «единому знанию» Варлаама, которому Палама противопоставил раздельное существование философии и богословия, имеющих разные познавательные цели.

Философия, по мнению защитника безмолвия, направлена на познание видимого мира, суетность которого лишает человека возможности обрести истинное знание и мудрость. Внешняя или философская мудрость теряет всякий смысл, поскольку она не от Бога. Естественный характер философского знания в отличие от мудрости откровения не обеспечивает человеку спасения его души, так как оно не соответствует тому знанию, которое было дано пророкам и апостолам, а именно знания о Боге и тварном мире.

Отрицая философские и иные основания, способствующие приближению человека к Богу, Григорий Палама в качестве наиболее целесообразного способа единения с Божеством называет «подвиг исихии». В исихазме человек при помощи непрерывной молитвы имеет возможность постоянного общения с Богом, очищаясь при этом от страстей. Как и большинство представителей патристической аскетики, Палама под страстями понимает укоренившиеся в душе пороки или греховные состояния.

Средоточием страстей, по мнению защитника безмолвия, является мир, который во «зле лежит», следовательно, от него надо бежать и спасаться. Надежным пристанищем в этом случае может служить «келлия хорошего монаха».

В своих рассуждениях по поводу исихастской жизни Григорий Палама важное место отводит проблеме человека. Продолжая начатую Гри-

горием Синаитом (ум. 1342) антропологическую традицию в исихазме, Палама в сочинении “Сто пятьдесят глав естественных, богословских, нравственных и деятельных” подробно останавливается на описании человеческих чувств. Он отмечал, что чувственные образы происходят от тела, но они не являются сутью последнего, т.к. происходят не просто от тела, а от видов, согласных с телами. Воображение, воспринимая эти «отпечатки», отделяет их от тел и, храня в себе, каждый раз вызывает требуемые зрительные, слуховые, вкусовые и другие образы. Он является как бы границей между умом и чувствами.

На основе возникших отдельно от тел образов ум создает мысли и силлогизирует все их разнообразие. Сам процесс силлогизации может быть истинным и ложным, а отсюда появляются добродетели и пороки, «правильные мнения или зломыслие». Однако не каждая истина или заблуждение, добродетель или порок имеет свое начало в мыслях, потому что не все мысли возникают от объектов, подчиненных чувству. Это относится, прежде всего, к таким категориям, как богатство или бедность, слава или бесславие. Опосредуя свое отношение к чувствам при помощи фантазии, ум сталкивает между собой различные представления о мире. Тем самым он приобретает знание о телах этого мира[124].

Таким образом, если в богопознании исихазм ограничивает мыслительные способности человека и при помощи особой молитвенной сосредоточенности «собирает ум в сердце», обращая его к самому себе, то по отношению к человеку мистическое богословие снимает эти ограничения, открывая возможность всеобъемлющего познания человеческой природы и секуляризации его психологии.

Проникновение мистического исихазма на Русь произошло в XI в. Это было время первого южнославянского влияния, которое принесло с

[124] См.: Соколов И.И. Григорий Палама, архиепископ фессалонийский, его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С.73 – 74.

собой на Русь не только кирилло-мефодиевскую культуру, но и идеи афонского исихазма. Распространению мистического исихазма способствовал основатель Киево-Печерской Лавры – Антоний. Лавра как наиболее удобная форма монашества, совмещавшая в себе все преимущества одиночества и «общинного жития», стала впоследствии основным образом жизни древнерусского иночества. Наряду с печерской обителью на Руси получила развитие и такая форма монастырского устройства, как княжеская обитель, узаконенная реформой князя Владимира Святославовича. Все это создавало благоприятные условия для развития исихазма в древнерусском обществе.

Осваивая мистическо–аскетическую идеологию исихазма, печерские старцы сужали поле духовного видения, оставляя за его пределами все телесно-мирское бытие. Особенно наглядно это демонстрирует богатая агиографическая литература, принадлежащая к данной традиции. Среди таких житийных сочинений выделяются: Синайский патерик[125] IX в., Киево-Печерский патерик XII в. и Успенский сборник XII–XIII вв.

В этих житиях местом проявления религиозных чувств у «святого» является его душа, а главным объектом его борьбы – бесы, «помыслы сатанинские», невидимая «вражья сила». Бес вселяет греховные помыслы.

Мистика превращала мир в среду греховного обитания, и основной деятельностью житийного подвижника становиться отрицание всего телесно- мирского бытия.

Существенное влияние на развитие древнерусской мистической антропологии оказало московское нестяжательство во главе с Нилом Сорским (1433– 1508). Опираясь на психологическую сторону учения Григория Синаита, «великий старец» в своем монастырском уставе рассматрива-

[125] Патериками (греч.paterik от pater – отец, отсюда русское название “Отечник”) назывались сборники нравоучительных изречений и рассказов о жизни христианских монахов, совершавших свои аскетические подвиги обычно в одной местности // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. СПб., 1997. Т. 4. С.642.

ет страсти человеческой души, указывает на различные стадии страсти, советует, как подавлять и уничтожать ее на этих стадиях[126].

Нил Сорский выделяет пять последовательно связанных между собой фаз страсти человеческой души, которым нужно противостоять: «прилог», «сочетание», «сложение», «пленение» и собственно «страсть».

В борьбе со страстями души человек должен опираться на собственную волю и решимость бороться, а также на непосредственную поддержку от Бога.

Среди главных человеческих страстей Нил Сорский выделяет чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, безмерную печаль, уныние, тщеславие и гордость. С каждой из восьми перечисленных страстей нужно отдельно бороться. Это объясняется не только их различной силой, но и сущностью. Если, например, чревообъядение и блуд связаны в первую очередь с природой человека, то сребролюбие «отвне естества» и появляется «от неверия и неразумия».

Проникая, таким образом, в глубь человеческих мыслей и чувств, Сорский открывает внутренний мир человека, свободный от влияния «божественных писаний». Несмотря на то что все его мировоззрение несет на себе отпечаток евангельской духовности, нравственное самосовершенствование человека рассматривается им как вполне самостоятельный, сознательный процесс. Инок, по его мнению, должен заниматься самосовершенствованием не в силу предписаний, а «с рассмотрением» и с «рассуждением», по своему собственному убеждению в его необходимости.

Следуя исихастской традиции, Нил Сорский продолжает развивать идею византийских мистиков о разделении божественного и тварного бытия, чем также способствовал формированию предпосылок мировоззренческой секуляризации.

---

[126] Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. СПб., 1882. С.93 – 114.

В своем послании к князю Вассиану Патрикееву, одному из своих учеников, принявшему иночество, старец старается утешить его скорбь об оставленной мирской жизни, указывая при этом на ее тленность и непрочность. «И се и сам, – пишет он ему, – от искуса (из опыта) разумеши, колики скорби и развращения имать мир сей мимоходящий и колика злолютства сотворяет любящим его и како посмевается отходя от работавших ему – сладок являятся им, егде ласкает вещами, горек бывая последи…»[127]. Поэтому необходимо отречься от этого мира. Формой такого отречения может быть как удаление, так и отказ от своих привычек, разрыв с прошлым. Если этого не произойдет, то прежние греховные помыслы будут возобновляться в душе человека.

Удалившись от мира, инок должен следить за своей жизнью и своим нравственным совершенствованием, недостатки других при этом его не должны интересовать. Призванием человека, посвятившего себя иночеству, должна быть жизнь «по Бозе», в которой нет места мирскому имуществу, земле, богатству. Всякую собственность старец считает совершенно несовместимой с иночеством. Условием монашеского подвига, по его мнению, является полная нестяжательность, нищета, бедность. Отрицательное отношение к собственности вообще и к церковной собственности, в частности, позволило ему отстаивать на церковном соборе 1503 г. вопрос о секуляризации монастырских земель.

Итак, мистико–созерцательные идеи, привнесенные на Русь в форме болгаро – византийского исихазма, нашли свою опору сначала в киево-печерском иночестве, а затем и в нестяжательстве, которое их «взрастило» на древнерусской почве. Проповедуемые последователями исихастской идеологии созерцательность и уход от жизни, а также антропологические воззрения, основывающиеся на учениях о душе, создавали предпосылки для развития секулярного любомудрия.

---

[127] Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. СПб., 1882. С.88.

Таким образом, можно выделить следующие аспекты в византийско-русском исихазме, которые оказали влияние на выработку секуляристской тенденции в русской философии:

Во-первых, последовательный дуализм в осмыслении идеи творения мира. Согласно воззрениям исихастов следует говорить не о бытии вообще, а о двух разных взаимоисключающих формах бытия. Тем самым бытие мира определялось иными сущностными отношениями, нежели бытие Бога. Во-вторых, дуализация веры и разума есть выражение разобщенности Бога и мира. Разум, а, следовательно, и философия по этой концепции соответствуют устремлениям мирской жизни и совершенно не затрагивают сущностные константы божественной жизни; область сакрального есть исключительно сфера вероисповедания. В области мирских явлений утверждается рациональное, а в сфере вероисповедования – обрядово-ритуальное – отсюда символизм предмета веры. Во многом благодаря исихазму в русском православно-церковном обиходе закрепляется иконопочитание. В-третьих, становится нормой различие сущностного и понятийного; для русских мыслителей книжников в XVI-XVII вв. важнее оказывается не терминологизация смысла, а вербализация смыслосущностных моментов. Здесь пролегает принципиальное различие между гносеологическими установками западной и русской философией.

Bubnov Y.A.

THE ORIGINS OF SECULAR PHILOSOPHY IN THE BYZANTINE-RUSSIAN HESYCHASM

The article is devoted to understanding the original foundations of Russian philosophical thought. Byzantine-Russian Hesychasm is considered as one of the sources of domestic philosophy origin. The author emphasizes the idea of the origin of Russian philosophy secular assumptions in the mystical world outlook which were fully implemented in the Russian philosophy of Enlightenment.

Along with the development of mysticism there are other ways of transition to the Russian secular philosophy such as faith knowledge empiricism, secular and worldly interpretation of Scripture, the rationalization of theology.

Key words: hesychasm, Russian philosophy, religion, mysticism, empiricism, being, secularization, rationalism, theology.

Буланова И.С.

СТРУКТУРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ФЕНОМЕНА

Феномен религиозной конверсии представляет особый интерес для научной психологии по нескольким причинам. Во-первых, религиозная конверсия раскрывает динамику религиозности. В контексте психологии религиозность изучается с различных позиций и различными авторами (С.А. Белорусов; А.М. Улановский; Ю.М. Зенько; Л.И. Ворожейкина; А.Ю. Чернов; Hill P.S.; Batson C.; Spilka B.; Stefan Huber; Poloutzian и др.). В качестве предмета эмпирического исследования рассматриваются религиозный опыт, религиозные переживания, социально-психологические факторы религиозности и пр. Вместе с тем, динамический аспект религиозности (процесс обретения веры, изменение и развитие религиозности) остается слабоизученным в рамках отечественной психологии. Значимость исследования данного феномена возрастает также в связи с тем, что процесс религиозной конверсии представляет собой один из самых распространенных факторов развития религиозности наряду с поступательным накоплением религиозного опыта.

Во-вторых, религиозная конверсия интересна научной психологии как особый тип трансформации личности. Она определяется как тип духовного роста или развития, который относится к заметной смене направ-

ления относительно религиозных идей и поведения, сопровождаемый личностными изменениями[128]. Эти изменения затрагивают ценностную сферу личности, самовосприятие, чувство целостности, расширение жизненных целей и пр. В связи с этим, исследование религиозной конверсии открывает перспективу изучения ненормативных изменений личности во взрослой жизни. В традиционной психологической науке такие изменения находились на затворках психологических исследований, целью которых было получение статистически значимых результатов, отражающих свойства генеральной совокупности. Религиозная конверсия как быстрый и радикальный тип изменений во взрослой жизни рассматривался как аномалия или как погрешность измерения.

На современном этапе развития психологии существуют доказательства как стабильности, так и изменчивости личности во взрослой жизни. Так, например, психоанализ подразумевает относительную стабильность личности, сформированную в детском возрасте. А в бихевиоризме личность является изменчивой, поскольку поведение постоянно формируется посредством системы поощрений и наказаний. В целом можно сказать, что вопрос изменения или стабильности личности во взрослой жизни зависит от определения личности, а также от понимания того, что есть изменение и стабильность. В силу различных определений личности и изменения в научной психологии существует большое разнообразие теорий и концепций, посвященных данному вопросу. Преодолеть теоретическую разобщенность по этому поводу позволяет подход, предложенный McAdams[129]. С его точки зрения, ответ на вопрос может ли личность изменяться зависит от того, на каком уровне рассмотрения личности находится исследователь. В модели McAdams существует три уровня: (а) уровень диспозиционных черт, (б) уровень личных проблем, (в) уровень жизненных нарративов.

[128] Michael R. Levenson Religious Development from Adolescence to Middle Adulthood / Michael R. Levenson, Carolyn M. Aidwin, [and other] // Handbook of the psychology of Religion and Spirituality. - New York : Guilford Press, 2005. - p. 144-158

[129] Todd F. Heatherton Can personality change? / Todd F. Heatherton, Joel L. Weinberger. – Washington. DC : American psychological Association, 1994. – p. 299-310

Двигаясь от уровня черт (уровень I), далее к уровню личных проблем (уровень II) и к уровню жизненных рассказов (уровень III) становится потенциально легче видеть существенные изменения личности. Так черты личности (уровень I) формируются, достигают определенного уровня и затем остаются устойчивыми в течение всей жизни личности. По мнению Costa и McCrae, можно обнаружить существенную стабильность в отношении пяти основных черт личности (Большая Пятерка), которые, по мнению авторов, являются ее ядром[130]. А вот непосредственное проявление этой основной структуры (адаптивные реакции на изменение жизненных ситуаций), которые в модели McAdams представлены II уровнем, меняются в течение жизни в ответ на требования актуальных ситуаций развития. К компонентам II уровня автор относит защитные механизмы личности, стили совладания, ценности и пр. III уровень подразумевает создание последовательности и интеграции личности через нарративный поиск. Изменение на III уровне рассмотрения личности не просто возможно, оно происходит непрерывно, поскольку данный уровень подразумевает процесс поиска, создания и трансформацию смысла.

Таким образом, ключевой категорией в понимании ненормативного изменения личности является категория смысла. В психологии данная категория является одной из центральных. Так, по мнению А.Ю. Агафонова, категория смысла позволяет «интегрировать в единую структуру психологического знания две по сей день оторванные друг от друга отрасли психологии – психологию когнитивных процессов и психологию личности»[131]. Это, по мнению автора, позволяет преодолеть концептуальную разобщенность и увеличить строгость научной мысли.

В психологии религии категория смысла также позволяет интегрировать различные аспекты религиозных феноменов. Религию можно опреде-

[130] Todd F. Heatherton Can personality change? / Todd F. Heatherton, Joel L. Weinberger. – Washington. DC : American psychological Association, 1994. – p. 299-310

[131] Агафонов, А.Ю. Основы смысловой теории сознания / А.Ю. Агафонов. – СПб.: Издательство «Речь», 2003. – с. 87

лить как поиск и открытие сакральных значений[132]. Многие исследователи приводят аргументы в пользу того, что религиозность вырастает из потребности понять или открыть что-либо, что соответствует экзистенциальным проблемам, с которыми сталкивается человек. Религия дает возможность увидеть за превратностями жизни, которые кажутся непостижимыми, порядок и целенаправленность.

Смысл представляет собой инструмент адаптации, осуществления контроля за миром, саморегуляции и принадлежности[133]. Кроме того, смысловая система личности интегрирует аффективные, мотивационные, когнитивные и поведенческие элементы. Взаимодействуя друг с другом, данные элементы определяют характеристики личности в контексте веры.

Таким образом, понимание религиозной конверсии, как радикального и быстрого типа изменений личности исходит из определения религиозности как системы смыслов. Описание религиозной конверсии может включать в себя различные его аспекты, такие как психологические корреляты, свойства, частоту проявления, функции и т.д. Для описания религиозной конверсии мы применили структурную модель. Взаимосвязь компонентов этой структуры определяет динамику процесса изменений и позволяет описать этот процесс максимально полно. Структурная модель религиозной конверсии основана на ряде проведенных эмпирических исследований религиозной конверсии[134].

---

[132] Pargament, K.I. The psychology of religion and coping. – New York : Guilford Press, 1997. – 286 p.

[133] Roy F. Baumeister Meaning of Life / Roy F. Baumeister. – New York : Guilford Press, 1991. – p. 13-19

[134] Буланова, И.С. Нарративный анализ текстов об обретении Бога / И.С. Буланова // Психологический коллаж: между психоанализом и экзистенциализмом : сборник научных статей участников VI Всероссийского молодежного психологического форума, Волгоград 8-13 апреля 2011 / Российская ассоциация студентов-психологов, ВолГУ. – Волгоград, 2011. – С. 19-27

Чернов, А. Ю. Качественное исследование смыслового содержания религиозной конверсии / А. Ю. Чернов, И. С. Буланова // Актуальные проблемы психологии : сборник статей Международной заочной конференции, посвященной 20-летию ВГИ (филиал) / отв. ред. О. Н. Макаренко. – Волгоград, 2012. – С. 111-120.

Итак, религиозная конверсия имеет многокомпонентную структуру, которая представлена внешним и внутренним модусом.

Таблица 1.

Структура религиозной конверсии

<table>
<tr><td>Внешний модус →</td><td colspan="2">[Внутренний модус] →</td><td>Внешний модус</td></tr>
<tr><td>Условия,
Детерминанты,
пусковые
механизмы</td><td colspan="2">Рефлексивный
компонент,
Изменение системы
смыслов</td><td>Последствия</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">АСКЕТИЧЕСКИЙ ТИП</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td colspan="2">ПОЗИТИВНЫЙ ТИП</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>Внешний
мир</td><td>Внутренний
мир</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">КРИЗИСНЫЙ ТИП</td><td></td></tr>
</table>

Внешний модус религиозной конверсии имеет решающее значение на начальном и на завершающем этапе процесса обращения. На начальном этапе религиозной конверсии важное значение имеют факторы, условия, детерминанты, пусковые механизмы. Так, к факторам религиозной конверсии исследователи относят внутреличностный конфликт, связь с религиозной традицией, возраст и пр.[135] Никакая конверсия не может быть понята без учета истории отношения человека с религией. События этой истории оказывают большое влияние на конверсию. Кроме того, человек формулирует для себя понятие «высоких стандартов» (нравственных, духовных, личностных и т. д.) под влиянием социальной среды, в которой он живет. Он конвертируется во что-то, с чем уже встречался в семейной обстановке,

[135] Walter Houston Clark The psychology of religion: an introduction to religious experience and behavior / Walter Houston Clark. – New York : Macmillan, 1958. – p. 202-211

при чтении книг, в школе и т.п. Условием внезапного повышения интереса является некоторое предварительное знакомство с областью, в которой это повышение происходит. С этой точки зрения, факторы религиозной конверсии являются необходимым ее условием. В целом, предпосылки религиозной конверсии достаточно хорошо изучены в зарубежной психологии[136].

Несмотря на важность начального этапа процесса конверсии, ключевым является внутренний компонент. Это объясняет тот факт, что любые попытки отыскать внешние, формальные индикаторы конверсии заведомо обречены на неуспех. Рассмотренный отдельно от внутреннего модуса религиозной конверсии внешний модус не может являться надежным признаком религиозной конверсии.

Центральным компонентом внутреннего модуса религиозной конверсии является рефлексия религиозного опыта. Сам процесс религиозной конверсии, как правило, непосредственно связан с каким-либо религиозным событием. Так, в нашем исследовании религиозной конверсии 53% верующих связывают обретение веры с каким-либо жизненным событием. В целом, к таким событиям респонденты отнесли: жизненные трудности (болезнь сына в связи с аварией, депрессия, конфликтные отношения, алкоголизм отца, семейные проблемы, заключение и пр.), встреча с интересными людьми (встреча с глубоко верующим человеком, примеры веры окружающих и пр.), эстетические впечатления (посещение монастыря, храмов, пение гимнов, фильм и пр.), мистические события (встреча с Богом, через яснослышание и видение и пр.).

Описанные события рефлексируются верующим как поворотный и значимый момент в жизни. Результатом этой рефлексии является переформулированная биография, которая соответствует определенному сце-

[136] Walter Houston Clark The psychology of religion: an introduction to religious experience and behavior / Walter Houston Clark. – New York : Macmillan, 1958. – p. 202-211

нарию – жизнь «до» обретения веры и жизнь «после» обретения веры. Для первой части нарратива (жизнь «до» обретения веры) характерно описание своей греховности. Вокруг понятия греха сосредоточено все описание прошлого опыта верующего. Жизнь «после» обретения веры описывается как счастливая жизнь спасенного от греха верующего.

Таким образом, в рефлексивном описании присутствуют следующее компоненты: обретение веры как переломный момент в жизни, высокая степень значимости данного момента в контексте всей жизни верующего, рефлексия изменений в жизни, произошедших вследствие конверсии.

Рефлексия является центральным компонентом всего процесса религиозной конверсии и имеет непосредственное отношение к изменению смысловой сферы новообращенного. Эти изменения, в свою очередь, происходят в соответствие с 4-мя типами: аскетический, позитивный и кризисный типы. Являясь ключевым компонентом структуры религиозной конверсии, различные типы изменений смысловой сферы позволяют говорить о типологии религиозной конверсии.

Аскетический тип изменений смысловой сферы. Данный тип изменений характеризуется тем, что верующий оценивает изменения во всех сферах своей жизни, произошедшие с ним в результате конверсии, в негативную сторону. При этом, в целом, сам процесс обращения в веру воспринимается им как благо. Такое кажущееся противоречие можно объяснить следующим образом. Любая религия содержит в себе два аспекта: подчеркивает пропасть между идеалом и конечным человеком, а также содержит возможность посредством различных практик приблизиться к идеалу. Это, в свою очередь, создает очень мощный мотивационный заряд и является стимулом для дальнейших действий. Таким образом, возникает мотив служения. Поскольку пропасть между человеком и идеалом непреодолима, то поиск и приближение к Богу постоянно возобновляется и создает возможность для духовного роста и развития. Оно, в свою очередь,

подразумевает совершенство в добровольной депривации и мученичестве в качестве средства приближения к идеалу.

Данный тип конверсии является наиболее радикальным и действенным. Последствием такого типа изменений может являться уход в монастырь и существенные изменения всей жизни человека. Он также является самым малочисленным (2% всех новообращенных).

Позитивный тип изменений смысловой сферы. Данный тип характеризуется тем, что верующий оценивает изменения, произошедшие с ним, в положительную сторону по всем параметрам смысловой сферы. Позитивные изменения в результате религиозной конверсии происходят в двух смысловых сферах: внешний мир и внутренний мир. Позитивные изменения во внешнем мире затрагивают сферу общественной жизни и самореализации верующего (основное занятие, свободное время, досуг, отношение к природе). Это активный, действенный тип религиозной конверсии. Позитивные изменения во внутреннем мире затрагивают сферу личной жизни (воспитание детей, отношение с партнером), а также вопросы смысла жизни.

Позитивный тип изменений смысловой сферы является самым распространенным. Частота его встречаемости 95 %.

Кризисный тип изменения смысловой сферы. Данный тип изменений характеризуется дифференцированной оценкой изменений (положительно и отрицательно). Данный тип изменений связан с отрицательными жизненными событиями как детерминирующим фактором обращения человека в веру. Являясь самым когнитивно-сложным типом изменений, он также соответствует самому высокому уровню религиозности.

Внешний модус религиозной конверсии на заключительном этапе процесса обращения отражает ее последствия. Эти последствия, в свою очередь, зависят от типа изменений смысловой сферы. Так, например, результатом аскетического типа изменений личности, как наиболее ради-

кального, может быть уход в монастырь или осуществление каких-либо аскетических практик (в зависимости от вероисповедания). Позитивный тип изменений личности формирует чувство удовлетворенности жизнью и может иметь катарсический эффект. Кроме того, результатом того или иного типа изменений смысловой сферы является различное соотношение структурных компонентов религиозности (аффективного, когнитивного, поведенческого).

Таким образом, описанная многокомпонентная структура религиозной конверсии позволяет рассмотреть феномен максимально полно с точки зрения всех составляющих процесса. Кроме того, данная наиболее общая модель дает возможность дальнейшего исследования феномена с точки зрения его этимологии, функций, типологии и пр.

Bulanova I.S.

STRUCTURAL CHARACTERISTICS OF RELIGIOUS CONVERSION AS A PSYCHOLOGICAL PHENOMENON

This article presents the most common model of religious conversion. Psychological specificity of religion conversion is reduced to a special type of personal transformation. A key aspect of this process is to change the semantic sphere of the individual. These changes are in line with the three types: the ascetic, positive and types of crisis.

Keywords: religious conversion, meaning, personality change, the structure of religious conversion, the ascetic type, positive type, crisis type of change of semantic sphere.

Васильева Е.Н.

СЕКТА И СЕКТАНТСТВО: К ВОПРОСУ О ТЕРМИНОЛОГИИ

1. Происхождение термина «секта». Секта и ересь

Термин «секта» латинского происхождения; латинское слово secta имеет четыре значения: 1) путь, правило, образ действия, мыслей или жизни; 2) учение, направление, школа; 3) секта (как религиозное объединение) и 4) шайка[137].

Если говорить об этимологии данного термина, то на сей счет существуют две версии. Согласно первой версии, слово «секта» восходит к глаголу sequor (sequi), в значении «идти вслед (за), следовать; отыскивать, устремляться, держать путь; следовать, повиноваться»[138]; вторая версия утверждает, что этимология секты восходит к латинскому глаголу seco (secui, sectum, secare), в значениях «срубать, обрубать; отрезать; разделять»[139]. Какая из этих версий является более правильной?

В древних текстах, написанных на классической латыни, что слово «секта» использовалось для обозначения образа мышления или типа жизни, учения и группы людей, которые его придерживались; в частности, сектами называли философские школы и политические партии. Так, например, «секта» это и сторонники римского государственного мужа Антония (ум. 30 г. до Р. Х.), и, у Тацита, - философские школы стоиков и киников[140].

Сектовед Р.М. Конь отмечает, что в античности слово секта применялось «для выражения скорее согласия и общности в чем-то, чем обособленности от чего-либо, и первоначально этимологически ника-

[137] Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Русский язык, 1976. С. 911.
[138] Там же. С. 922.
[139] Там же. С. 910.
[140] Цит. по: Конь Р.М. Введение в сектоведение. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2008. С. 37.

кое оскорбительное или унизительное значение не было связано с этим термином»[141]. Так, христианские апологеты Минуций Феликс (ум. около 210 г.) и Тертуллиан (155/165 — 220/240), называли сектой христианское сообщество[142].

Отсюда мы можем сделать вывод, что первая версия этимологии термина «секта» является более убедительной.

Что касается второй версии происхождения «секты» от «seco», то она, конечно, не случайна; ее появление связано с определенными предпосылками. Начиная с конца IV в., благодаря переводу Библии с греческого на латынь, выполненному Бл. Иринеем и получившему впоследствии название Вульгата (Vulgata), слово «секта», греческим аналогом которого является «ересь» (αιρεσις), частично приобретает негативные коннотации. Прежде всего, это тексты Нового Завета, в которых secta соответствует греческому αιρεσις в значениях «пагубное учение», «сомнительное учение» (2 Петр. 2:1; Деян. 28:22) и т.п. Вместе с тем слово «секта» в Вульгате употребляется в нейтральном значении («учение»), а для лжеучений используется калька с греческого - «ересь» (haeresis) (например, Деян. 5:17; 15:5).

Еще более яркую негативную окраску термин «секта» приобрел в VI веке в сочинении, названном «О сектах» (De sectis), авторство которого приписывают Леонтию Византийскому. Фактически в этой работе «секта» отождествляется с «ересью».

Все же, долгое время термин «секта» не был широко распространенным; для обозначения лжеучений христианские апологеты предпочитали использовать более точный латинизированный греческий термин «ересь».

«Ересь», в свою очередь, понималась в двух смыслах: либо как иноверие (в широком смысле слова, когда под иноверцами понимаются и представители других конфессий внутри одной религии, и представители

[141] Там же. С. 37.
[142] Там же. С. 38.

других религий), либо как сознательное отклонение от общепринятого христианского учения по догматическим или даже каноническим вопросам.

Заметное разграничение терминов «секта» и «ересь» началось, по-видимому, только в XIX - начале XX вв. и было связано с появлением социологии.

Начиная с работ М. Вебера и Э. Трёльча, о генетически связанных с доминирующей конфессией организациях добровольческого типа, важнейшей характеристикой которых является избранничество, говорят как о сектах. В связи с широко развернувшейся вокруг типологии «церковь-секта» Вебера-Трёльча дискуссией, термин «секта» приобрел множество и других значений[143]; кроме того, в процессе этой дискуссии в научный оборот были введены также такие термины как «деноминация», «культ» и др. Но, все же, можно говорить о главном отличительном признаке секты, в современном значении, от ереси: секта – *организация*[144]; ересь – *учение*.

2. Секты за пределами христианского мира

В целом до XX века в отечественной и западной научной литературе тема сектантства рассматривалась, главным образом, применительно к христианской религии.

Начиная с XX в., появились попытки соотнести термин «секта» с имеющимися аналогами в нехристианских религиях. Такое сравнение стало возможно, опять же, благодаря развитию социологии. Некоторые исследователи полагали, что, если выделить типы религиозных объединений по таким чисто социологическим критериям, как интегративная/дезинтегративная функции, отношение к миру, степень организации, сложности и обособленности религиозных структур, степень инклюзивно-

[143] Подробнее см.: Васильева Е.Н. Церковь и секта: развитие научных представлений. Saarbrucken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011. 183 с.

[144] Это, конечно, только первичная дихотомия. В православии, например, выделяют также такие формы отступничества от Церкви, как парасинагога и раскол; здесь мы не касаемся этого вопроса.

сти/отчуждения от общественных ценностей и тому подобное, то можно будет проводить параллели в разных религиях[145].

Безусловно, такой подход может быть очень плодотворным в сравнительных исследованиях. Ведь, если исходить из противоположной точки зрения, ограничивая применение типологии «церковь-секта» только рамками христианского мира, то за пределами исследовательской сферы окажутся такие важные теоретические вопросы, как, например, структура религии в целом или структурные сходства и различия институциональных религиозных структур в разных религиях, а также практические вопросы, такие как проблема легитимизации религиозных организаций, отношений государства с религиозными объединениями, межконфессиональных отношений и т.д.: социальный опыт, наработанный в рамках одной религии, вряд ли в этом случае можно будет осмысленно использовать для решения сходных практических вопросов в другой религии.

С другой стороны, нет смысла проводить и слишком широкие обобщения, как это делают, например, Дж.М. Йингер или Б. Хертел[146], когда они находят тип «церковь» даже в индуизме на том основании, что в разных религиях имеют место религиозные общности, выполняющие сходные интегративные функции. Ведь, чтобы говорить о сходстве определенных функций в разных религиях и отвечающих за эти функции религиозных общностях, не обязательно объединять эти общности в один тип. Такое

[145] Johnson B.J. On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 542; Moberg D.O. Potential uses of the church-sect typology in comparative religious research // International Journal of Comparative Sociology. 1961. V. 2. P. 47-58; Hertel B.R. Church, Sect, and Congregation in Hinduism: An Examination of Social Structure and Religious Authority // Journal for the Scientific Study of Religion. 1977. V. 16. № 1. P. 15-26; Sedgwick M. Establishments and Sects in the Islamic World // New Religious Movements in the Twenty-First Century (ed. by Phillip Charles Lucas & Thomas Robbins). N.Y., L., 2004. P. 283–312; Yinger J.M. The scientific study of Religion. London, 1970. P. 256; Wach J. Sociology of religion. Chicago, 1957. P. 145; O'Dea Cf.T.F. Sects and Cults // International Encyclopedia of the Social Sciences. V. 14. N.Y., 1968. P. 130-136; Johnson B.J. On Church and Sect // American Sociological Review. 1963. V. 28. № 4. P. 542.. и др.

[146] Hertel B.R. Church, Sect, and Congregation in Hinduism: An Examination of Social Structure and Religious Authority // Journal for the Scientific Study of Religion. 1977. V. 16. № 1. P. 15-26;

обобщение приводит к игнорированию их важных генетических, структурных и организационных различий.

Конечно, М. Вебер, Э. Трёльч и их последователи, разрабатывавшие типологию «церковь-секта», ориентировались, прежде всего, на западный, христианский, мир. В христианстве - религии, сформированной, по М. Веберу, «пророком спасения», центральными являются представления о религиозной истине (которую надлежало сохранить и передать) и религиозной миссии спасения души. Соответственно, вопрос о возможности и степени перенесения типологии «церковь-секта» на какую-либо другую религиозную систему упирается в вопрос о наличии в этой системе представления о единой религиозной истине, и, следовательно, о наличии (или возможном наличии)[147] в этой системе какой-либо ортодоксии.

Поэтому, с одной стороны, плодотворными могут быть сравнительные исследования и, соответственно, хотя бы частичная унификация понятийного аппарата для типов религиозной организации в т.н. авраамических религиях и, вообще, в религиозных системах с развитой ортодоксией, и вряд ли теоретически полезным и оправданным окажется сравнение таких разных религиозных систем, как, например, христианство и индуизм[148].

По нашему мнению, нет особого смысла пытаться выстраивать унифицированный понятийный аппарат и разрабатывать унифицированные типологические характеристики религиозных объединений в целом для

---

[147] Считается, что в мусульманстве ортодоксия не сформировалась в силу исторических обстоятельств, как и не сформировалось института, который можно было бы сопоставить с церковью. Однако нет причин утверждать, что ортодоксия в мусульманстве в принципе не возможна. Так, сунниты в 10 в. «закрыли врата иджтихада», т.е. прекратили самостоятельно интерпретировать основы мусульманского права. С тех пор интерпретация богословско-правового наследия считается возможной только в их рамках, с опорой на авторитеты определенной школы (таклид). (Алексеев И.Л., Коротаев А.В. Ислам // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 413). А.Али-заде, вообще, утверждает, что «в Исламе, как и в других религиях, есть понятия ортодоксального и еретического. Мнения, отрицающие этот факт являются спорными и не отражают исторических реалий» (Али-заде А. Есть ли ортодоксия и ересь в исламе? // ИСЛАМ.РУ, 7 марта 2006 г. http://www.islam.ru/pressclub/analitika/ortho_eres/ (дата обращения: 26.06.2013)).

[148] Подробнее об этом вопросе см.: Васильева Е.Н. Церковь и секта: развитие научных представлений. Saarbrucken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011. 183 с.

всех религий. Чем более универсалистские цели ставит перед собой исследователь, тем менее подробные типологические характеристики ему приходится использовать для своего анализа. Соответственно, и сам анализ становится менее глубоким.

3. Контркультовые и антикультовые критерии секты

В контркультовой и антикультовой литературе понятие «секта» фактически не отделяется от понятия «культ» и имеет ярко негативный смысл.

Контркультовое движение составляют представители религиозных кругов[149]. Соответственно, в их литературе под культом или сектой традиционно понимается религиозное объединение, вероучение которого «противоречит евангельским истинам».

Сторонниками антикультового движения, как правило, являются представители светских кругов[150] (хотя у нас и в постсоветских странах опыт западных антикультистов используют, прежде всего, представители Православной церкви[151]). В антикультовом движении также обычно не различаются секта и культ, а основной акцент ставится на угрозе сект, или

[149] Робертсон И. Пособие по изучению культов. М., б.г. 158 с.; Мартин У. Царство культов. СПб.: Логос, 1992. 352 с.; *Бек Х.Ф.* Ответ…культам. СПб.: Изд-е фонда «Лютеранское наследие», 1998. 79 с.; *Бери Г.Дж.* Во что они верят. М., 1994. 400 с.; Макдауэлл Дж., Стюарт Д. Обманщики. М.: Протестант, 1993. 224 с. Макдауэлл Дж. Неоспоримые свидетельства. М.: Протестант 1993. 320 с.; Christian Research Institute // http://www.equip.org/ (дата обращения: 24.07.2013); Watchman Fellowship // http://www.watchman.org/ (дата обращения: 24.07.2013) и Spiritual Counterfeits Project // http://www.scp-inc.org/ (дата обращения: 24.07.2013).

[150] Технологии изменения сознания в деструктивных культах /Лири Т., Стюарт и др. СПб.: Экслибрис, 2002. 224 с.; Дезорцев В.В. Ловцы душ человеческих (секты). Уфа, 1998. 44 с.; Привалов К. Секты: досье страха. М., 1987. 191 с.; Секты: как не попасть в капкан. М., 2002. 110 с.

[151] Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Н.Новгород, 2003. 813 с.; Дворкин А.Л. Типология сектантства и методы антисектантской деятельности Русской Православной Церкви // Миссионерское Обозрение. 1997. № 1. С. 10-15; Дворкин А. Десять вопросов навязчивому незнакомцу, или Пособие для тех, кто не хочет быть завербованным // Секты против Церкви (Процесс Дворкина). М., 2000. 44 с.; Питанов В.Ю. Введение в сектоведение. М., 2006. 113 с.; Поруб-лев Н. Культы и мировые религии. М, 1994. 336 с. (http://www.evangelie.ru/forum/t22025.html (дата обращения: 24.07.2013)); Центр св. Иринея Лионского // http://www.iriney.ru/ (дата обращения: 24.07.2013); *antiСЕКТА* // http://anticekta.ru (дата обращения: 24.07.2013); Сектовед.ру // http://sektoved.ru/ (дата обращения: 24.07.2013).

культов, для общества. Какое-либо религиозное объединение может быть отнесено к культу (секте) на основании таких критериев как авторитарность, эксплуатация последователей секты, прикрытие подлинных целей и намерений религиозными, политико-религиозными, психотерапевтическими, оздоровительными, образовательными, научно-познавательными, культурологическими и иными масками, нарушение прав человека на свободный информированный выбор мировоззрения и образа жизни, в частности, обман или сокрытие части важной информации при вербовке, наличие секретных вероучений и тайных уровней посвящения, разрыв родственных и дружественных связей, использование манипулятивных техник и культивирование некритического мышления – так называемое «промывание мозгов» и др.[152] То есть, секта, или культ, в понятии антикультистов, это деструктивная религиозная организация, использующая для вербовки в свои ряды скрытые техники манипулятивного воздействия.

Соответственно, важной сферой деятельности антикультового движения является депрограммирование (система жестких мер, цель которых - вывести человека из «тоталитарной секты» или иной «опасной группы», «использующей психологический контроль над членами»)[153], а также информирование общественности о «деструктивной деятельности» сект/культов.

Такого рода представления, как правило, основаны не на конкретных исторических фактах, а на предвзятом отношении, прямо или косвенно обусловленном стремлением Церкви укрепить свои позиции в обществе.

[152] Технологии изменения сознания в деструктивных культах /Лири Т., Стюарт и др. СПб.: Экслибрис, 2002. 224 с.; *ICSA:* International Cultic Studies Fondation // http://www.csj.org/ (дата обращения: 24.07.2013); *F.A.C.T.net* // http://www.factnet.org/ (дата обращения: 24.07.2013); The Ross Institute Internet Archives for the Study of Destructive Cults, Controversial Groups and Movements // http://www.rickross.com/ (дата обращения: 24.07.2013); Freedom of Mind // http://www.freedomofmind.com/ (дата обращения: 24.07.2013); Ex-Cult Archive // http://ex-cult.org/ (дата обращения: 24.07.2013); Cult Awareness and Information Library // http://www.culthelp.info (дата обращения: 24.07.2013).

[153] В последнее время используются менее жесткие метод вывода из культа (секты), объединяемые общим названием «консультирование по выходу» или «реформирование мышления».

При этом замалчиваются или принижаются позитивная социальная роль, социальное служение малых религиозных организаций, отнесенных к разряду сект.

Представители научного религиоведения обычно избегают таких экспрессивных понятий как «тоталитарная секта» и «деструктивный культ». Например, И.Я.Кантеров указывает на то, что данные понятия имеют оценочный характер и не обладают устойчивыми типологизирующими признаками[154]. Эту позицию разделяют и некоторые представители духовенства. Так, протоиерей Владимир Фёдоров полагает, что понятие тоталитарной секты и не научное, и даже не богословское, поскольку различать религиозные объединения по степени культивируемости в них элемента тоталитаризма очень трудно[155].

В частности, острая критика направлена на «промывание мозгов» как важнейший антикультовый критерий определения тоталитарности или деструктивности религиозной организации.

Критика со стороны контркультового движения, отдельные организации которого испытали на себе прессинг со стороны антикультистов[156], заключается в том, что убеждение без физического воздействия (в антикультистской терминологии – «программирование» или «промывание мозгов») широко распространено в нашем обществе – в институте семьи и воспитания, в институте образования, в армии и других социальных институтах; стало быть, обвинение каких-либо религиозных организаций в использовании «манипулятивных техник» является неправомерным. Вообще, контркультисты объявили депрограммирование «нехристианской тактикой»[157].

---

[154] Кантеров И. Я. Как нужно классифицировать религиозные организации // Как называть новые религиозные объединения // http://www.rsnews.net/index.phtml?show=pages&page=kanter%EEv&lang=RUS (дата обращения: 24.07.2013).
[155] Фёдоров Вл., протоиерей. Предисловие издателей русского перевода // Баркер А. Новые религиозные движения: Практическое введение. СПб, 1997. С. 23.
[156] Конь Р.М. Там же. С. 201.
[157] Конь Р.М. Там же. С. 200.

Многие критики антикультистов, в том числе представители светских кругов, не отрицая наличия или возможности преступлений в сектах/культах, подчеркивают, что в большинстве случаев они не являются результатом преднамеренно спланированного психологического воздействия на личность и что такие преступления можно эффективно отслеживать и наказывать в соответствии с действующим законодательством[158].

4. Сектантство как тип мировоззрения

В отличие от «секты», «сектанство» является несколько более объемным по своему содержанию термином.

Интересно, что представители церковных кругов не пренебрегают употреблением слова «сектантство» в отношении определенного типа мировоззрения среди своей паствы. Так, архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской) в статье «Сектантство в Православии и Православие в сектантстве» пишет: «Ошибочно думать, что все православные суть действительно не сектанты и что все сектанты суть действительно не православные»[159]. Он отмечает такие черты сектанста «по духу» как фанатичность, нелюбовь к окружающим, узость мышления, отсутствие жажды правды Божией и пресыщенность горделивой своей правдой, осуждение людей с вершины этой своей мнимой правды – «внешне догматически правой, но лишенной рождения в Духе»[160].

Целый ряд социологов, а также политиков – П. Бергер, Б. Джонсон, Р.Э. Парк, Д. Мартин, К. и Г. Ланги, Р. О'Тул, Д. Кэннон, Д. Белл, Э. Бернштейн, Л.Троцкий и др.[161] - использовали термины «секта» и «сектантство» применительно к политическим организациям. Так, Питер Бер-

---

[158] Конь Р.М. Там же. С. 210.

[159] Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Сектантство в Православии и Православие в сектантстве // http://azbyka.ru/religii/sektovedenie/shahovskiy_o_pravoslavii_i_cektanstve-all.shtml (дата обращения: 24.07.2013).

[160] Там же.

[161] Подробнее см.: Васильева Е.Н. Секта как социологическая и политическая категория // Религия в современном обществе: Материалы международной научно-практической конференции, 2-3 февраля 2009 г. М., 2009. С. 140-151.

гер писал: «в современной картине мы обнаруживаем движущие силы сектантства на работе в местах, далеко не свойственных религии – в политике, искусстве, литературе и даже внутри священных границ самой науки»[162].

Независимо от теоретиков направления «церковь-секта» понятие «политическая секта» использовалось социологами Чикагской школы и коллективными бихевиористами.

По мнению представителей школы коллективных бихевиористов Курта и Глэдис Лангов, секта является результатом «кристаллизации» элементов, отчужденных от существующего социального порядка и затвердевшим благодаря враждебности к нему. Она может принимать политическую, религиозную, интеллектуальную или культурную форму[163].

Льюис Э. Козер доказывал, что, хотя и возможны «фундаментальные различия» между религиозными и политическими группами, «структура сект как таковая взращивает определенные общие стереотипы». Он также подчеркивал, что секты играют в обществе асоциальную роль, что они не способны внести изменения в общество. Ведь секта появляется тогда, когда социальное движение атрофируется после того, как мир отвергнет его[164].

Понятие «секта» рассматривается главным образом в политическом ключе и марксистами. Так, согласно американскому исследователю Роджеру О'Тулу, в марксистской концепции секта обладает следующим рядом ключевых характеристик:

(а) Это малая группа, находящаяся в оппозиции к более широкому обществу, которая, вследствие своей озабоченности тем, чтобы утвердить и сохранить себя как отдельную группу, находится также в оппозиции ко всем другим радикальным организациям, избегая кооперации, компромисса и возможного контакта с ними.

---

[162] Berger P. L. The Sociological Study of Sectarianism // Social Research. 1954. V. 21. P. 467.
[163] Lang K., Lang G. Collective Dynamics. N.Y.: Thomas Y. Crowell, 1961. P. 182.
[164] Coser L.A. Sects and sectarians. Dissent, 1954. № 1. P. 360-369.

(б) Она рассматривает себя как «единственную церковь, дарующую спасение», уникальную хранительницу абсолютной истины и уверена в том, что ее конкуренты находятся и в заблуждении, и во зле.

(в) Она представляет собой «фанатизм», типичный для «закоренелой догмы» и «закоренелой ортодоксии». Ее члены сами себя назначили защитниками «чистой» доктрины, и, таким образом, секта является «тенденциозно-эксклюзивной», обращая лишь тех, кто считают себя достойными членства, в своих «ценителей».

(г) Она тяготеет скорее к «централистской», чем к открытой демократичной организации, и ее члены проявляют пристрастие к «таинственности и интригам»[165].

Л. Троцкий характеризует как сектантские такие настроения и группировки, которые «способны различать только две краски: красную и черную», «чтоб не вводить себя во искушение,… упрощают действительность» и т.д. «Так как сектанты, как вообще всякого рода путаники и чудотворцы, на каждом шагу получают щелчки от действительности, то они живут в состоянии вечного раздражения, непрерывно жалуются на "режим" и "методы", и погрязают в мелких интригах. В своих собственных кружках они заводят обыкновенно режим деспотизма... Большинство такого рода сектантских групп и клик … ведет "независимое" организационное существование, с большими претензиями, но без малейших шансов успеха»[166].

Таким образом, объем и оценочные значения терминов «секта» и «сектантство» в разных социальных общностях могут варьировать очень

[165] O'Toole R. "Underground" Traditions in The Study of Sectarianism: Non-Religious Uses of the Concept "Sect" // Journal for the Scientific Study of Religion. 1976. V. 15. № 2. P. 146-147.

[166] Троцкий Л. Против течения //www.1917.com/Marxism/Trotsky/SA/Against-Current/Against-Current.html (дата обращения: 24.07.2013).

широко: от сравнительно нейтральных, когда под «сектой» понимается малая религиозная группа, членами которой становятся сознательно и которая поэтому вправе предъявлять к своим членам жесткие моральные требования (М. Вебер), до негативных, когда к «сектам» причисляются как религиозные, так и политические и другие объединения, проявляющие негативное – изоляционистское или деструктивное - социальное поведение. При этом в религиоведении, в социологии религии, главное внимание уделяется социально-структурным характеристикам секты. Тогда как в массовой культуре посредством СМИ в содружестве с антикультовым движением активно подогревается ажиотаж вокруг «сект», перечни которых периодически пополняются самыми разными организациями, включая светские, коммерческие, структуры, на том основании, что в них используются скрытые манипулятивные техники воздействия на сознание человека, а провозглашаемые цели не соответствуют истинной миссии этих организаций.

Такой разрыв «теории» и «практики» (вернее, политики), в нашей стране (и не только в ней) нередко приводит к тому, что политически важные решения в отношении религиозных объединений принимаются в обход мнения научного сообщества. Попытки системной оценки деятельности так называемых «сект» и «культов» клеймятся как «сектозащитничество». Сама гуманитарная наука, ее понятийный аппарат оказываются во власти «четвертой силы» - средств массовой информации, способных в одночасье смести все терминологические наработки, на которые потрачены годы теоретического труда. По-видимому, это общая мировая тенденция, связанная с информатизацией глобализированного общества. В такой ситуации научному сообществу необходимо занять более активную информационную позицию, если оно заинтересовано в сохранении и укреплении своего статуса.

Vasilyeva E.N.

SECT AND SECTARIANISM: ON THE PROBLEM OF TERMINOLOGY

The paper is dealt with the meaning of the notions “sect” and “sectarianism” in terms of counter-cult and anti-cult movements and scientific religion research. The conditionality of different treatments of these notions according to different religious and secular communities is shown. Also possibility of “church-sect” typology’s using for the analysis of non-Christian religious bodies is considered. The article recommended for a wide range of readers.

Keywords: sects, sectarianism, “sect-church” typology, terms of religion researches.

Веткасова Н.В.

ФИЛОСОФИЯ, ТЕОЛОГИЯ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ – ПОИСК ОБЩИХ ОСНОВАНИЙ

Проблема определения взаимосвязи философии, теологии, религиозной философии приобретает особую актуальность в наши дни. Это связано с отказом от единой мировоззренческой атеистической доктрины и необходимостью снова определиться в понимании сущности и возможностей веры, ее соотношения с теорией, философией, наукой. Новый взгляд на данную проблему открывается в связи с доступностью для отечественных философов работ западных коллег, доказывающих плодотворность союза разума и веры, философии и теологии.

Попробуем провести сравнение философии и теологии, чтобы выявить сходное и различное в этих видах знания и духовной деятельности.

Философия представляет собой рефлексию по поводу культуры, духовной жизни и деятельности человека, стремясь выявить предельные ос-

нования бытия мира и человека. Она осмысляет духовный мир человека, ставит все мировоззренческие вопросы, важная роль отводится проблемам познания, разработке методологии познания.

Теология определяется как «Богословие, совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное Откровение. Одна из предпосылок теологии – концепция личного Бога, сообщающего непреложное знание о себе через свое «слово»[167]. Второй предпосылкой теологии является наличие развитых форм философии. Античная философия стала такой предпосылкой для становящейся теологии. Теология - это собственно учение о Боге, богопознании, и только в связи с этим касается вопросов сущности и предназначения человека, его посмертной судьбы, устройства мира и перспектив существования человечества, возможностей постижения истины. Теология не углубляется в проблемы методологии и гносеологии как таковые. Но осмысляя возможности богопознания, она выходит на гносеологическую проблематику. Именно средневековая теология глубоко разрабатывала проблему соотношения разума (знания) и веры. Важно отметить, что вследствие теоцентризма, теологии чужды светские проблемы отношения человека к миру.

Понятие «теология» складывается впервые в древнегреческой философии и трактуется Аристотелем как «учение (наука) о божественном». В системе Аристотеля теология становится важнейшей частью философии, рациональным знанием о Боге как единой и универсальной основе мира и цели бытия. Совсем иным предстает союз философии и теологии при переходе к христианству. Христианское Откровение первоначально было получено через провозвестие (проповедь). Вера в проповедь – это принятие публично провозглашенной вести, вера, которая «от слышания». В этом случае теология уже не может свои самые существенные положения извлекать из философии. Тем самым она располагается над философией, от

[167] Аверинцев С. С. Теология//Новая философская энциклопедия: в 4 т. т. IV- М., 2010. С. 32.

которой она вовсе не зависит в определении своих принципов, т. е. философия не является для теологии необходимой. Теология перестает быть свободным размышлением о Боге, суть христианства выражена в Священном Писании. С этих пор христианская теология базируется на сакральных текстах Ветхого и Нового Заветов, считая их за непререкаемый авторитет. Однако становящаяся религия не может обойтись без теоретической разработки своего учения. Библия не содержит в себе четких догматических истин, ее собственно теологическая часть (т. е. трактовка Бога) достаточно неопределенна. Например, нет конкретных рассуждений о триединой сущности Бога, о предопределении, об обязательных культовых действиях (кроме причащения и крещения), тем более о принципах церковной организации. (Больше определенности в этических требованиях к верующим – нравственных заповедях – начиная с Ветхого Завета и включая Новый Завет.) В связи с этим стало необходимо противопоставить доктринальной и организационной неопределенности Писания систему четко сформулированных догматов и жестких организационных принципов построения церкви. В противном случае становящаяся религия могла «расплыться» среди множества существовавших языческих культов и представлений, разнообразных толкований библейских текстов. Все это требовало осмысления Священного Писания и создания последовательной, непротиворечивой системы христианского мировоззрения. Христианство появилось не на пустом месте, новую веру требовалось обосновать также перед лицом существовавшей философской традиции.

По мнению большинства историков философии начало христианской теологии можно вести со II-III веков (ранняя патристика). С этого времени теология переплетается с философией, принимает язык и методы античного философствования. Первый этап в развитии теологии заканчивается в X в., второй - с XI по XII вв., третий – с XIII по XIVвв.[168] На каждом этапе меняется роль философии в теологическом дискурсе. Так, в творчестве

[168] См.: Неретина С. С. Теология//Новая философская энциклопедия, т. IV. С. 33.

Ансельма Кентерберийского (XI в.) проявилось стремление доказать рационально догматические истины христианства (онтологическое доказательство бытия Бога, обоснование догмата о Троичности Бога), заменить собой Откровение, идя от законов логики – к существованию Бога. Как бы это ни обосновывалось (необходимостью миссионерской или проповеднической деятельности), но объективно вело к возвеличению роли разума, его приоритету над верой. Были и другие философствующие теологи («диалектики»), например, Беренгар Турский, который применил теорию формы и материи (в духе перипатетической школы) к святому причастию[169]. В XI в. происходит дисциплинарное разделение философии и теологии. Формируется спекулятивно-теоретический метод познания. В XII веке появляются диспуты, которые в отличие от лекций вели к анализу. Методы анализа разрабатывались диалектикой, которая была искусством рассуждать. Диалектика требовала аргументированности, доказательности, став рационалистическим методом познания[170]. Развитие диалектики как логики привело к углубленной разработке проблемы универсалий, которая была поставлена еще Боэцием, но приобрела значимость в IX в. в результате сугубо теологических прений между Бертрамом Кербийским и монахом из Бювэ[171]. В XII в. Пьер Абеляр вводит в научный обиход понятие «теология» применительно к богословским трактатам. Дальнейшим шагом к самоопределению философии, ее выделению из теологического комплекса стало разделение теологии на «естественную» («мирскую») и «божественную» («теологию Откровения»). Принцип подобного разделения восходит к периоду патристики. «Естественная теология» предполагает размышления о Боге как первопричине и сущности всех вещей в духе Аристотелевской метафизики, обсуждение доступных рациональному человеческому

[169] См.: Каратини Р. Введение в философию. М., 2003. С.232.
[170] См.: Мудрагей Н. С. Знание и вера: Абеляр и Бернар//Вопросы философии, 1988, № 3. С. 138.
[171] См.: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 2 т. т. II. – ТОО ТК «Петрополис», 1994. С.93.

постижению проблем, а «божественная теология» - это догматы церкви, обосновать которые, опираясь на логику и научное знание, невозможно.

На третьем этапе развития теологии, в XIII в. и теология, и философия переживают духовный подъем. В университетах развивается философия, распространяется аристотелизм, под его влиянием складывается новый метод исследования и обучения. В XIII в. сложилось противостояние теологии и рационализма, который воплощался в философии (диалектике, логике). Из арабской философии пришла и получила распространение теория «двойственной истины», отделявшая истины веры от истин человеческого разума, доказывалось, что они могут не совпадать, противоречить друг другу.

Удовлетворительное решение проблемы различения знания и веры, теологии и рационализма представлено в метафизике Ф. Аквинского. Он также выделяет в составе теологии два класса знаний: те, что полностью выходят за пределы человеческого разума и те, что доступны пониманию. Однако и те, и другие представлены в Откровении, чтобы быть известными и простым людям, далеким от теоретических размышлений, т. к. это знание необходимо всем для спасения. Невозможно постичь и обосновать догматы о Триединстве Бога, о Боговоплощении, искуплении человечества. Не стоит претендовать на их доказательство и рациональное понимание. Доступны для обоснования метафизикой догматы о бытии Бога и Его единстве, существовании и бессмертии человеческой души. Не может быть двух истин, доказывал Аквинат. Всякое знание происходит из одного и того же Божественного источника, противоречия в знаниях не будет, если исследовать доступное разуму и верить Богооткровенным истинам, которые мы не в силах познать. По мнению Э. Жильсона, если бы Ф. Аквинский сумел убедить своих современников или ближайших последователей в своей правоте, то и вся история западной мысли развивалась бы по иному пути. Но этого не случилось, влияние Аверроэса было велико, оно по-

родило в душах теологов недоверие к философии, отрицавшей истины веры[172].

То равновесие веры и разума, к которому привела метафизика Ф. Аквинского, было вскоре разрушено трудами Иоанна Дунса Скота (XIII в.), Уильяма Оккама (XIV в.) и др. Эти теологи отрицали возможность доказательства догматических истин. Оккам вернулся к идеям Тертуллиана и П. Дамиани о принципиальной несовместимости веры и разума, о ненужности рациональных доказательств в делах веры. Идеи Оккама развивались гуманистами Возрождения, особенно мощно проявились в теориях М.Лютера и других творцов Реформации. Теология должна быть упразднена, а философии следует решать земные проблемы, избегая метафизики.

Однако отделение философии от теологии происходило постепенно. Философия Нового времени и идейно, и терминологически была существенно связана со средневековой схоластикой. Э. Жильсон отмечает свойственный Декарту и Лейбницу схоластический язык, заимствованный ими у христианских философов. В традиционной метафизике они искали «оправдания механистической науке»[173].

После беглого исторического экскурса вернемся к проблеме сравнения средневековой теологии и философии.

Теология представляет собой размышление в рамках строго очерченных, безусловных истин, которые уже даны в Священном Писании и Священном Предании, они составляют необходимую догматическую основу теологии, ведущую с неизбежностью к ее авторитарности – в противовес философии, которая по сути своей не может опираться на заданные авторитеты, стремится быть автономным знанием, все подвергающим сомнению.

---

[172] Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века//Богословие в культуре средневековья. – Киев, 1992. С. 40-41.

[173] Жильсон Э. Бог и философия//Жильсон Э. Избранное: Христианская философия/пер. с франц. и англ., М., 2004. С. 631-632.

Философия видит в разуме человека последнее основание для знания, в то время как для теологии таким основанием являются разум и воля Бога. Но понятно, что разум, тем более, воля Божья обладают трансцендентным для человека, никогда до конца не постижимым характером. Отсюда неизбежное и необходимое развитие мистики в религии как западной, так и восточной. Теология изначально включала в себя две ветви богопознания: спекулятивно-логическую, развернувшую свои потенции в средневековой схоластике, и мистическую, основанную на непосредственном богообщении. В мистике всегда важнейшей являлась разработка психотехнической практики, способствующей богообщению, а не теоретические штудии. Мистика, плодотворная в богопознании, принципиально отлична от философии. По определению мистике чуждо умствование о Боге, стремление сделать его объектом рационального, понятийного знания. Однако обоснование мистического пути познания предполагает теоретическое рассуждение, в котором усматривается гносеологическая проблематика. Примером философского осмысления мистического опыта является метафизика Бонавентуры.

В теологию включается и разработка прикладных аспектов культовой деятельности: гомилетика (теория проповеднической деятельности, включающая правила ораторского искусства), литургика (теория богослужения), катехитика (популярное изложение основ веры) и др., - так называемая пастырская или практическая теология. Она еще дальше отстоит от философии.

Невозможно отрицать авторитарность, мистичность, культовую направленность и некоторые другие нефилософские черты теологии. Но правомерно задаться вопросом: не являются ли главными, основополагающими сторонами теологии ее метафизика, антропология, концепция истории и этика (подчиненная цели спасения – сотериологии), которые невозможны вне теоретической разработки?

По методу решения познавательных проблем теология в сущности мало отличается от философии. И та, и другая спекулятивны (умозрительны), строятся на дедуктивной логике.

В связи с этим напомним важнейшую особенность классической философии: она представляет собой мышление в понятиях, теоретическое или рациональное знание. Это означает – знание доказываемое, обоснованное, непротиворечивое, требующее особой процедуры ввода новых понятий. В теоретическом знании (в науке и в философии) в отличие от обыденного, понятия должны быть точно определены и взаимно согласованы, чтобы существовала система понятий. Всякое новое появляющееся понятие необходимо должно быть соотнесено с другими. Нельзя произвольно взять понятие из иной сферы, иной области знания (науки) и применять его к данной (например, пользоваться понятиями, терминами биологии при решении проблем физики и наоборот). Понятия, приходящие в философию из других наук, должны быть переосмыслены, переведены на категориальный, более абстрактный уровень. Этим требованиям отвечает и теология. Более того, именно в схоластике, зрелом этапе теологии, точность определения понятий, строгость формально-логического рассуждения достигает высшей степени, скрупулезность классификаций и определений кажется порой чрезмерной. Как отмечает известный историк философии Ф. Коплстон, многим современным философам следовало бы поучиться этой четкости мысли, определенности в выражении своих идей у средневековых философствующих теологов. Стремление «напустить туману», запутать читателя многозначными и невразумительными рассуждениями – распространенная черта новейшей философии[174].

Итак, в теологии мы наблюдаем стремление применить логику, философский (диалектический, как говорили теологи) метод к анализу текстов Откровения. Используя философию как метод, вспомогательное средство для прояснения догматов и священных библейских текстов, во

[174] См.: Коплстон Ф. История средневековой философии/ пер. с англ. – М., 1977. С. 17, 23.

многом противоречивых и глубоко символических (следовательно, многозначных), теология превращается в философию. Во-первых, теологическая рефлексия становится идентичной по своему характеру философской, а, во-вторых, в процессе собственной работы она начинает пользоваться понятиями и результатами, заимствованными у философии[175].

В эпоху средневековья философия обогащала становящуюся теологию своей терминологией. Философствующие теологи преобразовывали понятийный аппарат греко-римской культуры, чтобы выразить мировоззрение, принципиально отличающееся от языческого, античного. При этом смысл многих понятий греческой философии значительно менялся, чтобы выразить христианское понимание связи: мир – Бог – человек; углублялось их содержание (мы видим это в патристике). Затем в период расцвета схоластики в философию включались новые понятия, разрабатываемые в теологическом дискурсе (например, "концепт", "интенциональность", «сингулярность» и др.).

Теология определяла круг тем, проблем, над которыми размышляли богословы-философы: это упомянутая проблема универсалий, соотношение знания и веры, новое в сравнении с античным понимание времени; проистекающее из христианского мифа представление о необратимости истории, телеологизм, - все вошло в основание последующей европейской философии. Впервые в теологии осознается роль личности, осмысляется проблема свободы воли человека, а разработка логики вносит много нового, актуального и по сей день. Благодаря христианской идее Бога была решена проблема источника и обоснования абсолютных ценностей, поставившая в тупик греческих философов. Символизм христианского мышления и Священных текстов привел к созданию экзегетики – провозвестницы современной герменевтики. Сложившееся в христианской теологии понимание мира, природы, Бога-Творца и человека, образа и подобия Бога, призванного властвовать на Земле, привело к формированию эксперимен-

[175] См.: Гурина М. Философия/ пер. с франц. – М., 1998. С. 77.

тальной европейской науки. Перечислению достижений и плодотворных идей, которые обогатили последующую европейскую философию, можно посвятить отдельную статью.

Очевидно, что философия и теология были неразрывно связаны в средневековой культуре, но так ли это применительно к современности? Ответить на этот вопрос довольно сложно. Окончательное разделение философии и теологии можно отнести к эпохе Просвещения. В результате развитие философии пошло в двух направлениях – к полной эмансипации от религиозных прозрений, с попыткой выстроить систему, основывающуюся исключительно на постулатах рациональности, к светской философии (апофеозом которой становится материалистическая, атеистическая философия) – с одной стороны - и к религиозной философии, признающей теоцентризм, но не замкнутой в рамки исключительно теологической проблематики. Ведь теология по сути связана с проблемой Богопознания, далека от светских мировоззренческих проблем. Религиозная философия – это философия, которая исходит из ценностей какого-либо религиозного учения. Возможна узкоконфессиональная философия: католическая, православная, протестантская, тем более – арабо-мусульманская, иудейская, буддистская.

Вопрос в том, можно ли признавать истинно философский, непредвзятый характер исследования в религиозной философии? Ведь философия издревле претендовала на то, чтоб быть свободным, рефлексивно-критическим знанием, не ограниченным никакими заранее данными предпосылками. В какой мере эта претензия философии реализуется на деле? По мнению русского философа-богослова С. Н. Булгакова, в основе философии «всегда окажется метафизическая предпосылка, представляющая собой лишь выражение интуитивного мироощущения»[176]. Постижение «основ бытия», к которому стремится философия, не может быть достигнуто одними лишь рациональными путями, основываясь только на мыш-

[176] Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. С. 78.

лении человека, не включая его во всей целостности его духовных, интуитивных прозрений, коренящихся не только в мышлении, но и в чувстве, душе, благодаря которым он и укоренен в бытии. Ведь философствует всегда живой человек, и эти размышления зависят от его ценностей, его веры или неверия, потребностей, интересов, социального положения и т.п. (вспомним глубокие идеи К. Маркса на этот счет). В качестве метафизической (или мифологической) предпосылки может выступать Бог или Материя, Абсолютная Идея или мировая Воля – в любом случае философия не сможет себя окончательно рационально обосновать.

Но разница может быть в том, ссылается ли философ на заранее определенные догмы или свободно парит в своем воображении, интуиции, прозрении. Здесь снова хочется обратиться к С.Н. Булгакову, философия которого вдохновлялась искренней верой. С.Н. Булгаков подчеркивает, что философия всегда должна быть свободна от всякого навязываемого догматизма. Не следует путать религиозную философию с апологетикой и догматикой теологии. Апологетическая теология не представляет собой философского исследования догматов. Религиозная же (христианская в частности) философия воспринимает догматы как темы, проблемы, которые следует подвергнуть философскому, понятийному анализу[177]. Догмат становится проблемой философии, предметом ее исследования, он не предписан кем-то извне. «Христианская философия есть философствование христиан, которые стремятся философски осознать свое религиозное бытие, подобно тому, как всякая философия есть философия кого-нибудь и о чем-нибудь, а «философия вообще» есть призрак и предрассудок, гегелевский фантом»[178]. Хотя догматы и неизменны, но меняется их философская интерпретация с изменением философии, уточняется или обогащается их понимание. Изменения в общественной жизни людей, в самосознании человека ведут к появлению новых социальных, нравственных, духовных про-

[177] Булгаков С. Н.Свет невечерний… С.78.
[178] Там же. С 80.

блем, которые требуют философского осмысления и оценки с позиции религиозных ценностей. В деятельности религиозных философов – Ж. Маритена, Э. Жильсона, М. Бубера, Тейяра де Шардена мы встречаем новые идеи и подходы к постижению человека, осмыслению современной им ситуации в обществе. С точки зрения консервативной догматической теологии они отступают от традиционных взглядов и трактовок, подвергаются подчас осуждению со стороны церкви, но затем их идеи входят в современное религиозное мировоззрение.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что в современной философской и религиозной мысли трудно различить теологию и религиозную философию. Как правило, в работах религиозных философов эти понятия не дифференцируются, трактуются как синонимы, или вместо уяснения специфики религиозной философии рассуждают о роли религии для философии. Сложность в том, что религиозная философия включает в себя и теорию богопознания, т. е. теологию в традиционном смысле этого понятия. Отличие можно увидеть только в том, как решаются проблемы в том или ином дискурсе. «Свобода философии заключается в ее особом пути, искании, постижении»[179]. Свободное исследование, не связанное догматом, относится к истинно философскому познанию, а замкнутость в рамках раз и навсегда данных и объясненных истин чужда настоящему философскому подходу. Отвечающая этим требованиям теология вправе именовать себя религиозной философией. А религиозная философия не отличается по сути от философии светской.

В истории европейской и русской культуры мы встречаем много философов и теологов в одном лице: Ансельм Кентерберийский, П. Абеляр, Ф. Аквинский, в новейшее время: С. Булгаков, П. Флоренский, С. Трубецкой, Н. Бердяев, Э. Жильсон, М. Бубер, Ж. Маритен и множество других.

[179] Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 79.

Vetkasova N.V.

PHILOSOPHY, THEOLOGY, RELIGIOUS PHILOSOPHY – THE SEARCH OF GENERAL BASIS

The main idea is that there is not much difference between philosophy and theology in the medieval culture. They were closely connected and both of them can be defined as theoretical knowledge. In spite of dogmatic character of theology it gave new problems, ideas. Nowdays religious philosophy can be defined as the real philosophy, which has methaphysical premises as every other type of philosophy.

Philosophy, theology, religious philosophy, the history of medieval philosophy, theoretical knowledge, dogma.

Власов А.М.

КОНЦЕПЦИЯ КРЕАЦИОНИЗМА В "ХРОНИКАХ НАРНИИ" К. С. ЛЬЮИСА

Во все времена вопрос о происхождении Вселенной и жизни на Земле волновал людей и по сей день является предметом спора философов, ученых и богословов. По вопросам происхождения жизни в последние два столетия шла острая борьба между материалистами и идеалистами. Идеалисты считают жизнь духовным, нематериальным началом, возникшим в результате божественного творения. Материалисты же, напротив, полагают, что жизнь на Земле возникла из неживой материи путем самозарождения или является порождением других живых организмов. Но, несмотря на большое количество версий и предположений, вопрос о происхождении жизни не решен. Ни одна из теорий не имеет прямого подтверждения. Однако споры не утихают, ведь решение этого вопроса имеет не только научную, но и мировоззренческую значимость, которая совершенно особым образом проявилась в литературном творчестве К.С.Льюиса.

Английский писатель и богослов К.С. Льюис считал, что «как только люди научились мыслить, они стали задумываться о том, что представляет собой Вселенная и как она произошла», а также, что «существуют две точки зрения. Первую называют материалистической. <…> Вторая точка зрения – религиозная»[180]. В ходе своего глубокого исследования этого вопроса, Льюис отказывается от органической эволюции, которую он назвал Великим Мифом, отвергая и теистическое понимание эволюции, в особенности критикуя мистический эволюционизм Пьера Тейяра де Шардена[181]. Льюис особенно возражал против мысли, что человеческий разум и упорядоченная вселенная могли возникнуть из неорганического и иррационального[182]. А после лета 1929 г., когда он уже исповедовал теизм, религиозная концепция и вовсе стала для него самой разумной. В 1931 году Льюис уверует во Христа как в Сына Божьего, а уже в 1932 г. напишет свою первую книгу «Кружной путь, или Блуждания паломника». В 1940 г. он пишет «Страдание» – книгу на сложнейшую богословскую тему, а в 1941 – «Письма Баламута», в которых старый бес Баламут дает подробные рекомендации своему юному племяннику, бесу-искусителю – Гнусику по подрыву веры и поощрению греха в человеке. Эта книга, анализирующая основные проблемы духовной жизни христиан, приносит Льюису мировую известность, и его приглашают на радио с лекциями-проповедями, из которых затем рождается книга «Просто Христианство».

Сам Льюис говорил: «С того самого момента, как я стал христианином, я всегда считал, что лучшая, а может, – единственная услуга, какую я окажу моим неверующим ближним, – объяснить и защитить веру, которая была всегда общей и единой почти для всех христиан»[183].

«Хроники Нарнии» стали первым произведением Льюиса, написанным для детей. И хотя, по словам автора, он не намеревался в форме сказки

[180]Льюис, К.С. Просто христианство. Бог под судом. – М.: Гендальф., 1994, с. 44.
[181] Bergman, J. C.S. Lewis: creationist and anti-evolutionist. / Jerry Bergman // Journal of Creation.–2009. – №23 (3), с. 110.
[182] Там же, с. 115.
[183]Льюис, К.С. Просто христианство. Бог под судом. – М.: Гендальф., 1994, с. 22.

учить детей основополагающим особенностям христианской веры, ценностная модель христианства играет в «Хрониках» главную роль. И не смотря на то, что Льюис ни разу не упомянул в своей книге таких слов, как "Евангелие", "Бог" или "Спаситель", множеству людей она указала на христианство. Неслучайно «Хроники Нарнии» называют даже детским Евангелием.

Создавая свой мир, Льюис обращается к мифологии, к древневосточной, античной, скандинавской, средневековой европейской традиции. Нарнию населяют английские гномы, единороги и говорящие животные, греческие минотавры, сатиры, фавны, дриады и крылатые лошади, кельтские обитатели моря, скандинавские карлики и великаны. Есть и создания, придуманные самим автором: охлотопы, квакли-бродякли и землюки. Довольно часто Клайв Стейплз прибегает к сюжетам античных мифов. Долгая зима, к примеру, напоминает нам германо-скандинавский Фимбулвинтер, а воды озера, превращающие все, что в них окажется в золото – проклятие царя Мидаса. Но главным источником для Льюиса стало, конечно, Евангелие. Все истории «Хроник» изобилуют христианскими аллюзиями и реминисценциями.

«Хроники Нарнии» состоят из семи книг. Подобно библейским семи дням мировой истории, вся история Нарнии – от ее создания до гибели – представлена в семи эпизодах. Первый эпизод, «Племянник Чародея», рассказывает о Сотворении мира, «Лев, колдунья и платяной шкаф» – о предательстве, Искуплении через Распятие и Воскресении. Сказка «Принц Каспиан» – о вере в невидимого Бога, «Конь и его мальчик» – о постепенном открытии Бога людям, ««Покоритель Зари», или Плавание на Край Света» – о жизни в Церкви и важности покаяния, «Серебряное Кресло» – о необходимости соблюдать Божию заповедь. Седьмой эпизод – «Последняя Битва» – об Антихристе и Втором Пришествии.

Создатель Нарнии лев Аслан – одна из ипостасей Иисуса Христа. По словам Льюиса, в Нарнии – мире говорящих животных – Сын Божий также должен появляться в образе Говорящего Животного, подобно как в мир лю-

дей Он пришел в образе человека. И льва он выбрал по двум причинам: во-первых, лев – царь зверей, а во-вторых, Христа называют Львом из колена Иудина (Откр.5:5). Аслан, Сын Великого Заморского Императора, всегда приходит с востока. Аслан искупил грех человека Своей Кровью, был распят и воскрес. В сказке ««Покоритель Зари», или Плавание на Край Света» Он предстает нам в виде агнца, предлагающим разделить с ним трапезу, а также сообщает, что он есть не только в Нарнии, но и в нашем мире: «только там я зовусь иначе. Учитесь узнавать меня и под другим именем. Для этого вы и бывали в Нарнии. После того, как вы узнали меня здесь, вам легче будет увидеть меня там»[184].

О попытках изображения Христа в произведениях художественной литературы высказывался протоиерей Александр Мень: «образ Христа … не обладает той яркостью, которая присуща ему в Евангелиях. Здесь нет ничего удивительного. Для художественной литературы подобная задача так и осталась непосильной. Пожалуй, единственный из беллетристов нашего века, который с ней справился,— это Клайв Стейплз Льюис. Но в его цикле о фантастической стране Нарнии дан не исторический Христос; Его символизирует образ священного Льва Аслана. Однако этот иносказательный образ ближе к евангельскому Христу по духу, чем все попытки романистов «живописать» события Нового Завета»[185].

Согласно словам Льюиса, истории о Нарнии служат ответом на вопрос: «А что, если бы на самом деле был создан мир, подобный нашему, и он пошел бы по неверному пути? Что бы произошло, если бы Христос пришел спасти тот мир?» Обратимся к моменту сотворения Нарнии.

Вначале была Песня. Именно Песней Аслан творит Нарнию. Песней «невыразимо прекрасной, такой прекрасной, что едва можно выразить»,

[184]Льюис, К.С. Хроники Нарнии. / Пер. Г. Островской, Н. Трауберг,Е. Доброхотовой-Майковой, Т. Шапошниковой. М.: Контакт Медиа Груп, 2008, с. 599-600.

[185] Прот. Александр Мень. В поисках подлинного Христа Евангельские мотивы в западной литературе. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://19v-euro-lit.niv.ru/19v-euro-lit/articles-fra/men-v-poiskah-podlinnogo-hrista.htm (дата обращения: 11.03.2013).

Аслан творит небо, причем, как в мирском понимании (темноту испещрили бесчисленные звезды), так и в богословском, т.е. ангелов, которые стали вторить Песне несметным множеством голосов. По словам святителя Григория Богослова, «так произошли вторые светлости, служители первой Светлости»[186]. Затем, когда Песня стала громче и чуть радостнее, появился легкий ветерок, начало светлеть небо, возникли очертания гор и холмов. Когда же голос, сотрясая воздух, достиг небывалой мощи, появился первый солнечный луч. Потом Песня изменилась, она стала мягче и торжественней той, которой были созданы звезды и солнце. Этой Песней Лев побудил землю произрасти траву и деревья. В несколько минут земля покрылась травами и цветами, кустарниками и деревьями, в листве которых шелестел ветер. Преисполненная Живой Волею Творца, земля произрастила даже железный фонарный столб из случайно брошенной на нее фонарной перекладины, словно из семени. Но вот Песня снова изменилась, и земля стала пузыриться, будто в котле. Она покрылась множеством кочек – от маленьких до огромных, – из которых стали появляться животные: олени, лягушки, собаки, медведи, птицы, слоны и многие другие. Интересно, как Льюис буквально интерпретировал библейские слова «да произведет земля душу живую».

Когда «душа живая» была сотворена, Лев выбрал нескольких из своих созданий, самцов и самок, и наделил их речью. Причем Льюис, описывая этот момент, говорит о сверкнувшей, никого не обжегшей молнии. Вероятно, автор призывает нас вспомнить Сошествие Святого Духа на апостолов, вспомнить дар, благодаря которому Его ученики стали говорить на многих языках.

Затем Аслан говорит: «Созданья, обретшие речь, я поручаю вас друг другу, <…> Я отдаю вам навеки землю Нарнии. Я отдаю вам леса, и плоды, и реки. Я отдаю вам звезды и самого себя. Отдаю я и тех, кто остался бес-

[186]Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения в 2-х т. Т.1. / Общ.ред. митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир // Полное собрание творений святых отцов церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская благозвонница, 2010, с. 561.

словесным. Будьте добры к ним, но не поступайтесь своим даром и не возвращайтесь на их пути»[187]. Тут явно прослеживается параллель с евангельской притчей о талантах: те, кому Он даровал талант, должны принести пользу, преумножая его, а не зарыть в землю, пренебрегая щедростью Господина. А в заповеди: «И все любите друг друга»[188], мы слышим уже знакомые нам слова: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34).

Единственное, чего не создает Он заново – это человека. Людей Аслан приводит в Нарнию из нашего мира. Ведь Льюис хотел показать мир, подобный нашему, но если бы в нем жили не потомки Адама, люди (вероятно) без первородного греха, то Нарния была бы уже совершенно иным миром. Ведь мир таков, каков его «венец».

Льюис указывает на интересную вещь – миру нет и пяти часов, а человек уже принес в него зло. И действительно, мальчик Дигори, искушаемый любопытством, пробудил ото сна могущественную злую Королеву, которая и стала олицетворением зла в Нарнии. Интересно, что поддался искушению именно «сын Адама», а не «дочь Евы». Тем самым Льюис впоследствии лишает возможности Дигори оправдать себя словами Адама «жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт.3:12), обвиняя жену и Бога.

И вторая особенность: Аслан благословил на обладание и владычествование созданным Им миром благочестивую супружескую пару. Но в последующих книгах мы видим их далеких потомков – безбожных, алчных, жестоких, надменных, трусливых, лживых и коварных людей. Забывая Бога, отказываясь от Его заповедей, закрывая сердце Благу, человек открывает сердце злу, тем самым усиливая неискупленный, передающийся ему от отца с матерью первородный грех. И не важно, считал Льюис, наш это мир, или Нарния, отказываясь от Бога, человек отказывается от истинного счастья, спокойствия и утешения.

---

[187]Льюис, К.С. Хроники Нарнии. / Пер. Г. Островской, Н. Трауберг,Е. Доброхотовой-Майковой, Т. Шапошниковой. М.: Контакт Медиа Груп, 2008, с. 64.
[188] Там же, с. 63.

«Я не могу сказать ему об этом и не могу его утешить, он слишком плохой. Ему не услышать меня. Если я заговорю с ним, он услышит только рев и рычанье. О, сыны Адамовы, как умело защищаетесь вы от всего, что вам ко благу!»[189] – говорит Аслан на страницах книги.

Vlasov A.M.

«THE CONCEPT OF CREATION IN THE "CHRONICLES OF NARNIA" CS LEWIS»

The article is devoted to the views of CS Lewis on the problem of the origin of life on the Earth, and in more detail, to the writer`s attitude to the concept of creationism. The author of the article carries out synthesis of the main points of view on the world creation in the "Chronicles of Narnia" and also analyzes the episode of Lewis`s world creation and compares it with the first chapters of the biblical book of Genesis. The article examines the biblical and mythological allusions and reminiscences in "The Chronicles of Narnia."

Key words: CS Lewis, Chronicles of Narnia, creationism, book of Genesis, allusions and reminiscences

Вяткина Т.Ю.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА В ТЕЛЕВИЗИОННЫХ НОВОСТНЫХ СЮЖЕТАХ

Возникновение и присутствие тех или иных религиозных феноменов, религиозных образований на сегодняшний активно муссируется российскими СМИ, что, в свою очередь, влияет на формирование определенных образов субъектов религии.

Нами было проведено исследование, целью которого являлся анализ освещения в телевизионных новостных передачах тематики христианства,

[189] Там же, с. 92.

определение основных образов субъектов христианства и их специфики, а также сопоставительный анализ тематики христианства и образов субъектов христианства в рамках светских и конфессиональных телеканалов.

Объектом исследования являлись новостные сюжеты за период с 01.11.2010 г. по 30.10.2011 г., посвященные темам, связанных с христианством, в новостных телепередачах телеканалов «Первый канал», «НТВ» и «Союз».

К субъектам христианства мы относим как отдельных верующих, руководителей, проповедников религиозных объединений, миссионеров, так и приходы, монастырские общины и другие религиозные объединения.

Единицей анализа в данном исследовании являлся новостной сюжет, посвященный тематике христианства, а также фрагменты сюжета (текста сюжета), содержащие информацию, упоминание о субъектах христианства.

Эмпирическими индикаторами внимания, уделяемого теме, являлись:

− пространственная распространенность: объем материала, посвященного изображению христианства и место сюжета в рамках одного новостного выпуска;

− частотная распространенность: частота встречаемости тематического блока.

Эмпирическим индикатором внимания к субъектам христианства являлись их частотная распространенность: в рамках принадлежности к религии и стране; в рамках места события; в рамках конкретизации субъекта религии.

Эмпирическими индикаторами доминирующих эмоционально-изобразительных средств изображения субъектов являлись жанр материала, стиль изложения сюжета и знак, с которым упоминается субъект.

В качестве метода исследования был выбран контент-анализ.

Выбор телеканалов - источников информации был обусловлен:

1) количеством аудитории и спецификой (светские и конфессиональные телеканалы);

2) разными собственниками телеканалов: «Первый канал» – государственный, НТВ – частный, учредителем телекомпании «Союз» является Екатеринбургская епархия.

Базой данных новостных телепередач служили официальные интернет-сайты телеканалов.

Выбор новостных телепередач обусловлен тем, что:

1) новостные телепередачи пользуются большой популярностью у телезрителей;

2) новостные телепередачи позволяют отследить тематику событий, освещаемых телеканалами, а также проследить и проанализировать политику телеканалов в рамках освещения религиозной тематики, в частности, христианства.

Выбранный временной период – 1 год, что позволило отследить все «традиционные» темы новостных телепередач, в первую очередь, связанные с христианским «праздничным кругом», а также другие темы, актуальные на тот момент.

Новостные сюжеты для проведения анализа из всего массива новостей «Первого канала» и НТВ отбирались на основании их названий, отмеченных на сайтах телеканалов в интернете.

Общий объем новостей, посвященных религиозной тематике, в новостных выпусках «Первого канала» за указанный период составил 204 сюжета, телеканала НТВ - 186 сюжетов.

Из них большинство сюжетов посвящено христианству. Так, в новостных выпусках «Первого канала» за указанный период - 186 сюжетов, НТВ - 131 сюжет, телеканала «Союз» - 4278 сюжетов (новости данного телеканала полностью посвящены непосредственно или же опосредовано религиозной, и, в частности, православной тематике); с учетом доверительной вероятности - 95% и погрешности +-5%, выборка составила 353 сюжета.

В случае новостных сюжетов телеканала «Союз» была осуществлена простая случайная выборка.

Частота исследуемых сюжетов, в рамках светских новостных передач, в первую очередь, зависит от «религиозного календаря».

Большее количество сюжетов интересующей нас тематики приходится на январь (в 2011 году - 19% (Первый канал) и 21% (НТВ).

В этом месяце освещается празднование православными России таких праздников, как Рождество, Крещение Господне.

На втором месте по частоте - апрель (15% (Первый канал) и 15% (НТВ)) – праздники Благовещения Пресвятой Богородицы, Пасха. Сюжеты посвящены как в целом праздникам (прежде всего, показу элементов богослужений в храме Христа Спасителя с участием Патриарха Кирилла, а также присутствием на богослужениях политических лидеров страны), так и подготовке к ним, датам, предшествующим главным праздникам.

Также довольно большой процент сюжетов отмечается в ноябре (12% (Первый канал) и 11% (НТВ)). Так, в этом месяце освещались темы, связанные с праздником Казанской иконы Божией Матери у православных россиян, различными религиозными событиями (например, открытие в одном из польских городов статуи Христа), «происшествиями» (связанными с поджогами храмов, обнаружением «отшельников» и др.), взаимодействием государства и РПЦ *(«Президент подписал закон о возвращении имущества религиозного назначения религиозным организациям»* (здесь и далее курсивом приводятся заголовки новостных материалов)), различными трагичными событиями в российском обществе (*«В Москве в последний путь проводили Черномырдина»).* В других месяцах число сюжетов колеблется от 1% (июнь 2011 года, НТВ) до 11% (август 2011 года, «Первый канал»).

Количество сюжетов в рамках новостных телепередач телеканала «Союз» практически постоянно.

В новостных сюжетах, посвященных христианской тематике, преобладает информация о праздниках и знаменательных датах (45% - «Первый

канал», 35% - НТВ, 27% - «Союз»). На втором месте по частоте упоминаемости у светских телеканалов – новости, связанные с деятельностью Патриарха Кирилла (НТВ – 35%, «Первый канал» - 43%) (телеканал «Союз» освещает служение Патриарха Кирилла лишь в 8% сюжетов, выводя на 2 место информационного потока новости епархиальной жизни (25%), на третье – сферу религиозного образования, воспитания, науки и «культурную жизнь»).

Помимо тем, связанных с религиозными праздниками и знаменательными датами, в новостных сюжетах освещаются различные «сенсации» - неоднозначные, необычные «нововведения» в церкви, необычные события, связанные с церковью, верующими (17% («Первый канал») и 16% (НТВ)). Например, сюжет «Первого канала» о том, что «*В Подмосковье в церковном хоре поет уроженец Мадагаскара»*, или сюжет НТВ *«Кубанские реставраторы возвращают к жизни столетнюю «ямаху» — орган, найденный в стене лютеранской кирхи»* и др.

По подсчетам, лишь 5 идентичных тем-«сенсаций» из всего массива фигурируют как у НТВ, так и у «Первого канала».

На четвертом месте по упоминаемости на НТВ – служение Папы Римского (15%) («Первый канал» - 7%), на «Первом канале» - «траур». В целом тема траура для светских телеканалов достаточно часта за исследуемый период (8% - «Первый канал», 7% - НТВ). Она включала в себя упоминания о панихидах, молебнах и похоронах, в которых принимали участие религиозные деятели.

Вниманию телезрителей предоставляются и «религиозные события» (4% («Первый канал») и 11% (НТВ)): к примеру, сюжеты «Первого канала» *«Папу Римского Иоанна Павла II объявят блаженным», «Сотни верующих собрались в Храме Христа Спасителя: туда доставили мощи великомученицы Екатерины».*

Новостные сюжеты светских телеканалов посвящены и «религиозным происшествиям» (7% («Первый канал») и 11% (НТВ)) – в частности,

сюжеты Первого канала *«В Карачаево-Черкесии за ночь сгорели сразу 3 христианских храма», «В глухой тайге удалось обнаружить людей, о судьбе которых родственники не знали ничего 2 года»*, сюжеты НТВ *«В Приморье ищут злоумышленников, которые дерзко похитили мощи святых Киприана и Устиньи», «Причиной сильного пожара в православном храме в Смоленской области мог стать поджог»* и другие.

Также поводами для информационных сюжетов стали темы, посвященные взаимодействию РПЦ и государства: это и награждение Патриарха Кирилла различными наградами (НТВ – 6%, «Первый канал» - 4%), и обсуждение религиозных вопросов главой государства и иерархов церкви (НТВ – 6%, «Первый канал» - 5%), и информация об оказании помощи государством Русской православной церкви (НТВ – 3%, «Первый канал» - 2%).

Незначительное место в тематике религиозных событий занимает социальное служение (НТВ - 5%, «Первый канал» - 2%), «культурная жизнь» христианских конфессий (1,06% и 1,53% соответственно), освещение жизни в монастырях (1,06% и 0,76% соответственно) и «жизни и быта простых верующих» («жизненные истории») (0,53% (Первый канал)).

Таким образом, полученные данные позволяют говорить о разнообразии тем, связанных с христианством, в рамках новостных передач «Первого канала» и телеканала НТВ, однако большая часть информационного пространства посвящена тематике православных праздников, а также деятельности Патриарха Кирилла. Тематика новостей конфессионального телеканала «Союз» достаточно сильно отличается от светских телеканалов, значительно меньшее внимание уделяется праздникам, деятельности патриарха, взаимодействию с политиками, «сенсациям» (религиозным событиям, происшествиям, нововведениям), а делается акцент на разнообразии внутрицерковной жизни (жизни различных епархий, культурной жизни и образовательной, воспитательной деятельности).

В информационных выпусках НТВ уделяется достаточно высокая степень внимания прежде всего, православию (православным России – 63% от общего массива информации, православным других стран – 11%, всего – 74%). На втором месте по частоте упоминаемости - католики (20% - католики других стран, 8% - католики России, всего – 28%). На третьем месте – «христиане в целом» (6%). Анализировались представители и других религий (иудаизма, ислама) – так как они фигурировали в сюжетах, связанных с христианами.

В новостных материалах «Первого канала» также присутствует информация о различных христианских конфессиях. Доминирующую роль играет православие. Так, о такой категории, как «православные России» упоминается в 73% случаев; о «православных других стран» (чаще всего это православные Украины и Беларуси) - в 9% случаев. Сюжеты, связанные с католической церковью за пределами нашей страны, встречаются в 13% случаев; в России – в 2%. О такой категории, как «протестанты России» упоминается лишь в 0,5% случаев, о «протестантах других стран» в 7% случаев. Также за исследуемый период присутствует информация о старообрядцах (2% случаев) и «прочих христианах» (также 2% случаев).

В новостях телеканала «Союз» доминирует информация о РПЦ (90%), а также присутствуют материалы, посвященные как различным экзархатам Московского Патриархата (каноническим подразделениям РПЦ (например, Белорусская православная церковь, Украинская православная церковь), так и другим автокефальным поместным православным Церквям (например, Греческой православной церкви) (12%).

Интересно распределение содержания новостных материалов по месту события. Так, большая часть сюжетов посвящена религиозным событиям, происходящим в Москве (НТВ – 38%, «Первый канал» - 51%, «Союз» - 31%). На втором месте по представленности мест события на НТВ – католические страны (прежде всего, Италия (что связано с освещением деятельности Папы Римского) (18%). На телеканале «Первый», напротив, на

втором месте – «Россия в целом» (18%), а на третьем – «Католические страны» (13%). У телеканала «Союз» на втором месте – Уральский федеральный округ (что обосновано, так как канал – Екатеринбургской епархии). Однако данный телеканал стремится освещать деятельность различных епархий, и, в связи с этим, все федеральные округа РФ (в отличие от светских телеканалов) представлены в рамках новостных передач данного телеканала (в большей или в меньшей степени). Также нужно отметить, что телеканал «Союз», так как представляет преимущественно только новости, посвященные РПЦ и в небольшой мере другим поместным автокефальным православным церквям, то другие страны, с другим вероисповеданием (помимо православных – 9%) – практически не представлены.

Доминирующими жанрами новостных сюжетов для «Первого канала» при освещении тематики христианства являются информационная заметка (59%), как правило, сопровождающаяся видеорядом, и репортаж (37%). В преобладании информационных сообщений (заметок) проявляется стремление канала продемонстрировать безоценочность, объективность подаваемой информации. Помимо этого, присутствуют такие жанры, как обращение (4%) - например, Патриарх Кирилл обращается к православным России или делает заявление по поводу какого-либо общественного заявления; и интервью (0,5%).

У НТВ, наоборот, при освещении христианства в новостных сюжетах доминирует репортаж (54%) – что свидетельствует, на наш взгляд, о стремлении продемонстрировать наличие собственного мнения, взгляда. На втором месте по частоте жанра – заметка (38%). Также встречаются и такие жанры, как обращение (4%), телевизионный отчет и интервью (по 2%).

Анализируя полученные данные по телеканалу «Союз», можно говорить о доминировании такого жанра новостных сюжетов, как «репортаж» (92%). Помимо этого, в 3 % случаев встречается такой жанр, как «телевизи-

онный отчет», в 2 % случаев - «заметка» и в 1 % случаев – «телевизионное обращение».

Говоря о таком жанре, как интервью, можно отметить, что, хотя в чистом виде он отсутствует или присутствует в незначительной степени («Первый канал» - 2%, НТВ, «Союз» - 0%), но в рамках репортажей – как часть сюжета – интервью присутствует в 61% случаев от всех новостных сюжетов, посвященных христианству у НТВ, в 39% случаев у «Первого канала», в 83% случаев у телеканала «Союз».

Так, в новостных сюжетах НТВ у 73% субъектов интервью берется; в новостных сюжетах «Первого канала» интервью берется у 25% субъектов; в новостях телеканала «Союз» интервью или прямая речь – у 62% субъектов.

Таким образом, исследуемые телеканалы различаются по жанрам новостных сюжетов: для телеканалов «Союз» и НТВ характерно преобладание репортажа (92% и 54% - соответственно); в рамках репортажа практически во всех случаях присутствует и такой жанр, как «интервью». Сюжеты НТВ отличаются большим жанровым разнообразием (по сравнению с другими 2 каналами). Для телеканала «Первый» характерно доминирование такого жанра, как заметка.

По стилю изложения сюжета для новостных передач «Первого канала» в 38% случаев характерен позитивный, одобряющий тон, в 26,0% случаев – «серьезный, официальный, нейтральный», и также в 26,0% случаев – «сочувствующий, сожалеющий, соболезнующий».

Также зафиксированы такие стили изложения, как «предупреждающий, настороженный, встревоженный» (8%), «осуждающий» (6%), «торжественный, радостный» (4%), «ироничный» (3%).

Ироничный стиль связан с предсказаниями проповедника из США об Апокалипсисе, а также открытии в Польше статуи Христа и возведении колонн из пластиковых бутылок в готическом соборе Солсбери. Таким об-

разом, ирония характерна для освещения событий, не связанных с православием.

Осуждающий стиль характерен для материалов, связанных с сожжением Корана американским пастором, а также для сюжетов, освещающих ситуацию в Египте. В первом случае осуждение касается пастора, во втором – каирской полиции и мусульман, которые «подожгли церковь». Также осуждающий стиль присутствует и в новостях, связанных с православием: во-первых, это сюжет о бывшем священнике из Самарской области, который вместе со своей паствой отправился в тайгу, чтобы стать отшельниками, и репортаж о скандале вокруг Свято-Боголюбского монастыря, откуда сбежали воспитанницы.

Для новостных передач НТВ, связанных с христианством, характерен в 38% случаев доброжелательный, позитивный тон, в 24% случаев – серьезный, нейтральный, в 19% случаев – торжественный, радостный, в 9% случаев – осуждающий, в 8% случаев – сочувствующий, соболезнующий. Также присутствует и ироничный (3%) и предупреждающий, настороженный тон (2%).

Новостные сюжеты НТВ, в отличие от «Первого канала», менее официальны, строги и сдержанны. Стиль изложения сюжетов можно охарактеризовать как достаточно вольный, не отличающийся серьезностью. Данное положение подверждают те многочисленные фразы, которые произносят как дикторы, так и корреспонденты: «*..икона оказалась поистине не убиваема», «В Никарагуа праздник непорочного зачатия встречают истошным криком радости... Дмитрий Калиниченко выяснял, почему они так надрываются», «Польский священник Марек Порызала профессионально занимается проституцией уже год»* и т.д.

По стилю изложения сюжета для 63% исследуемых новостных передач телеканала «Союз» характерен «добрый, позитивный, одобряющий» тон, для 30% - «серьезный, официальный, нейтральный». В более редких случаях встречаются такие тона изложения, как «торжественный, радост-

ный» (2%), «сочувствующий, сожалеющий, соболезнующий» (2%), «предупреждающий, настороженный, встревоженный» (1%), «осуждающий» (1%) и «ироничный (1%). Данный аспект связан, скорее всего, с нежеланием (журналистов или церковного руководства РПЦ) освещать те проблемы, которые так или иначе присутствуют в церкви и освещаются в рамках светских телеканалов.

Таким образом, чаще всего для сюжетов всех трех телеканалов, освещающих тематику христианства, характерен одобряющий, позитивный тон, а также «серьезный, официальный, нейтральный».

Для телеканала «Союз» характерно отсутствие повторов в сюжетах (лишь в 1% случаев для сюжетов характерно то, что тема – одна, а материал – различный). Однако светские телеканалы при освещении событий, связанных с христианством, зачастую используют повторение сюжетов. Так, особенно это характерно для «Первого канала», где в 14% сюжеты полностью повторяются. Это связано с тем, что новости показывают несколько раз в сутки, и телеканал не утруждает себя поиском новой информации по теме, а дублирует материал. Также для данного телеканала характерны частичные повторения сюжетов (в 64% случаев) – например, утром сообщается, что Патриарх Кирилл проведет богослужение, а вечером – что провел богослужение; или утренние и дневные новостные сообщения вечером объединяются. Лишь в 19% случаев новостные сюжеты, посвященные христианству на «Первом телеканале» являются единичными, не повторяющимися. Связано это, скорее всего, с тем, что телеканал представляет официальную, взвешенную информацию, которую необходимо донести до зрителя, и которая не нуждается в интерпретации и изменении, а также преобладанием такого жанра, как информационная заметка.

Немного иначе распределяется частота повторяемости сюжетов в рамках НТВ. Так, за исследуемый период нет ни одного сюжета, который бы полностью повторялся (несмотря на то, что был исследован весь массив новостей – утренних, дневных и вечерних). Сюжеты частично повторяются

в 53% случаев, тема – одна, а сюжеты различны – в 11% случаев. В 37% случаев сюжеты не повторяются. Данное обстоятельство связано с менее официальным фоном телеканала, а также с тем, что в качестве жанров преобладают репортажи.

Всего в рамках новостных телепередач за исследуемый период в исследуемой выборочной совокупности представлено:

- телеканал «НТВ» – 412 упоминаний различных субъектов религии;
- «Первый канал» - 440 упоминаний различных субъектов религии;
- «Союз» - 800 упоминаний различных субъектов религии.

В сюжетах «Первого канала» и НТВ, связанных с различными христианскими конфессиями и их субъектами, доминирует информация о православии и его представителях: чаще всего – о Патриархе Кирилле и его деятельности («Первый канал» – 49%, НТВ – 40%). На втором месте по упоминаемости – такая категория, как «православные христиане» («Первый канал» -33%, НТВ – 33%) - как правило, обезличенные, не персонализированные. Также довольно часто встречаются такие категории, как «православное духовенство (настоятели храмов, пресвитеры (священники, иереи), диаконы)» («Первый канал» - 17%, НТВ – 19%), «высшее православное духовенство («Первый канал» - 11%, НТВ – 5%), прихожане («Первый канал» - 16%, НТВ – 12%), президент Д.А. Медведев («Первый канал» - 17%, НТВ – 16%).

Присутствуют, но представлены в меньшей степени, такие категории православных, как «паломники» (НТВ – 11%, «Первый канал» - 3%), «волонтеры, сестры милосердия» (НТВ – 4%, «Первый канал» - 1%), «студенты и учащиеся православных учебных заведений, воскресных школ (субъекты сферы православного образования и воспитания)», «предприниматели, благотворители» (по 1%), «церковнослужители, не имеющие священства» (НТВ – 2%) и др.

Из 25 возможных субъектов в рамках телеканала «Первый канал» представлены 23 (отсутствуют «руководство и члены различных право-

славных общественных организаций» и «известные личности, деятели культуры»), в рамках телеканала НТВ – 21 (отсутствуют «церковнослужители (не имеющие священства)», «высшее руководство других стран», «епархии», «субъекты сферы православного образования и воспитания»).

Таким образом, представителей православия, встречающихся в новостных сюжетах «Первого канала» и НТВ, можно условно объединить в 3 сегмента: 1) «духовенство», 2) «прихожане и служители, не имеющие священства, православные» и 3) «власти». В сюжетах, посвященных православным праздникам, эта «связка» присутствует во многих случаях: «духовенство» - «представители власти» - «прихожане, православные».

Можно говорить о том, что в рамках новостных передач «Первого канала» и НТВ присутствует достаточно полный срез субъектов, представляющих собой православных верующих, однако больший объем информации приходится на «официальное православие» и обобщение всех православных россиян.

При освящении тематики, связанной с католичеством, чаще всего упоминаются Папа Римский (8% от общего числа упоминаний субъектов разных конфессий), паломники (4%), католики (как обобщающая категория (4%)), прихожане (3%) и представители католического монашества (2%).

В сюжетах, посвященных протестантизму, представлены пасторы (3% от общего числа упоминаний субъектов разных конфессий), служители, прихожане/члены церкви, протестанты как обобщающая категория (по 1%).

Также, помимо приведенных выше конфессий, в исследуемых сюжетах встречаются такие субъекты, как «христиане в целом» (4%), «христиане-копты» (3%), старообрядцы (3%), представители «православного сектантства» (1%) и «сектанты-протестанты» (3%).

В рамках новостных передач телеканала «Союз» доминируют такие субъекты православия, как высшее православное духовенство (41%) и пра-

вославное духовенство (38%) и прихожане (30%), что связано с тем, что телеканал стремится отображать жизнь епархий и их представителей.

Также представлены «субъекты сферы православного образования и воспитания» (15%), «народ» (15%), «представители православного монашества» (13%), «Патриарх Кирилл» (13%), «известные личности, деятели культуры» (12%). В отличие от НТВ и «Первого канала», в новостных передачах телеканала «Союз» лишь в единичных случаях представлены власти (Президент Д.А. Медведев – 1%, политики, власти (местные, региональные) – 5%) (а некоторые субъекты – например, премьер-министр В.В. Путин, жены первых лиц страны – не представлены в исследуемой выборочной совокупности совсем). Также, в отличие от светских телеканалов, в меньшей степени представлен собирательный образ «православные христиане» (8%) – что также связано со стремлением телеканала освещать внутрицерковную жизнь.

Таким образом, в светских и конфессиональных (православных) новостных передачах наиболее широко представлены образы российского православия (в новостных сюжетах светских каналов фигурируют в большей степени представители духовенства (прежде всего Патриарх Кирилл, а также «рядовые» священнослужители), политики (прежде всего Президент), простые прихожане и в целом «православные христиане», а в новостных сюжетах телеканала «Союз» – представители духовенства (но не Патриарх Кирилл, а высшее православное духовенство, и «обычные» священники) и прихожане.

Можно говорить о том, что исследование новостных телевизионных передач позволяет сделать вывод о широте поля образов представителей различных ветвей христианства, репрезентируемых в новостях.

Христиане в рамках как конфессионального, так и светского телевидения в большинстве случаев репрезентированы одобряюще – и прежде всего это касается РПЦ и ее субъектов. Таким образом, прослеживается тенденция «стилевой окраски» и широты поля образов верующих в зави-

симости от их принадлежности к той или иной ветви христианства: так, образ православных - в большинстве случаев позитивный. Ироничный стиль изложения характерен для части сюжетов, связанных с католичеством и протестантизмом. Негативный, осуждающий тон присутствует в новостных материалах, посвященных как протестантам, так и православным. Большинство новостных сюжетов посвящено Русской православной церкви и ее представителям. Главными героями сюжетов светских телеканалов НТВ и «Первый канал» являются Патриарх Кирилл и православные верующие как обобщающая категория. Основными информационными поводами являются праздники, знаменательные даты, а также освящение деятельности Патриарха Кирилла.

Репрезентация христианства, таким образом, в рамках исследуемых телеканалов отличается друг от друга (в разной степени) - по таким основаниям, как тематика, религия, место события, жанр и стиль изложения сюжета, частота повторяемости и представленность субъектов религии.

Vyatkina T.Y.

REPRESENTATION OF CHRISTIANITY IN TELEVISION NEWS PLOTS

The article considers Results of author's research of Christianity representation within the framework of news telecasts of "Pervyy kanal", NTV, “Soyuz TV” channels. The width of presented Christianity branches, style of a statement of news plots, a thematic variety, specifics of an image of Christianity have been detected

Keywords: image, Christianity, Orthodoxy, Russian Orthodox Church, representation, confessional mass media, secular mass media, television news plots.

Ганина С.А.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ЕЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ИНСТИТУТА СЕМЬИ И ФЕНОМЕНА ДЕТСТВА В РОССИИ

Термин «секулярный» (светский) широко используется в современной литературе, однако даже поверхностное исследование выявляет факт смешения в его рамках совершенно разных понятий. Первоначально он обозначал не отсутствие религиозности, но именно сферу собственно гражданских интересов верующих сограждан. В советский период слово было признан устарелым, заменившись понятием «атеистического мировоззрения», тогда как в современной культуре данный термин стал соотноситься с понятиями «толерантность» или «лаицизм», выступая как обозначение родового признака государства, которое нейтрально относится ко всем вероисповеданиям и мировоззренческим убеждениям своих граждан, являясь независимым от духовенства и свободным от любой теологической концепции.

Понятие «секуляризация» и сейчас активно используется в различных научных дисциплинах. Так, в юридическом плане оно обозначает процесс отчуждения имущества религиозных организаций. В христианской теологии – процесс обмирщения, когда в культуре и обществе начинают превалировать ценности и интересы посюстороннего бытия над потусторонним. В философии понятие «секуляризация» часто используется для характеристики современного мира, в основе которого лежат секуляризированные христианские идеи. Л. Шайнер в 1967 г. выделяет шесть значений термина «секуляризация»: упадок религии, ее приспособление к «миру», выдавливание религии из общества (дифференциация), трансформация религиозных верований и институтов в светские альтернативы, деса-

крализация мира и, наконец, переход от «сакрального» общества к «светскому»[190].

Секуляризация как социологическое явление часто описывает положение религии в обществе, которое традиционно анализируется на трех уровнях: макро, мезо и микро. Секуляризация на макроуровне обозначает упадок влияния религии на уровне структуры общества. Религия долгое время являлась надсистемой, регулирующей все остальные сегменты общества, но в результате глобальных общественных преобразований (функциональной дифференциации) общество усложняется и религия постепенно утрачивает свое господство. В ходе этого усложнения возникли подсистемы, отвечающие за отдельные функции (политика, экономика, наука, семья и т.п.), руководствующиеся собственными ценностями (разделение властей, успех, главенство любви и т.п.) и действующие на основе своего средства коммуникации (власть, деньги, любовь). Религия также стала одной из подсистем, потеряв статус единого общего мировоззрения.

Секуляризация в России 20 в. сильно повлияла на институт семьи и статус ребенка в обществе. Насильственная ликвидация религии и церкви напрямую сказалась на демографических и культурных процессах в обществе, влияние которых мы продолжаем ощущать на себе до сих пор. При этом следует отметить, что начало секуляризации неверно связывать лишь официальным исключением религии и церкви из жизни людей после революции 1917 г. Процесс секуляризации в России тесно связан с процессом европеизации и усвоением европейских моделей семьи, образа жизни, воспитания и образования подрастающего поколения.

В господствовавшей на протяжении столетий патриархальной модели семьи (единой для всех сословий общества) представления о ценности семьи и детей, о священности и нерасторжимости брака нашли свое воплощение в нормах обычного права и крестьянской этики, которая в прин-

[190] Узланер Д.А. Секуляризация как социологическое понятие (По исследованиям западных социологов) // Социологические исследования – 2008 - № 8 – С. 62-67.

ципе совпадала с христианской православной этикой. Несоблюдение обычая и этических (религиозных) норм ставило, например, крестьянина вне общины и по существу вне общества. С точки зрения русского земледельца XVIII—начала XX в., брак — важнейшее условие порядочности человека, его материального благосостояния и общественного веса. Вступление же в брак — моральный долг[191]. Взгляды крестьян на брак в значительной мере определялись экономическими и правовыми условиями их жизни. Прежде всего, неженатый крестьянин не мог получить полный земельный надел - главный источник средств существования — от помещика, администрации или общины. Между тем только получение земли и связанное с этим вхождение крестьянина в состав налогоплательщиков давало ему личные права — взрослый, но холостой мужчина находился в неопределенном положении.

Понимание крестьянами брака как морального долга обусловливалось также их религиозными воззрениями. «Отношения полов, — учила церковь, — святы и чисты только в таинстве брака. <...> Бог сотворил мужчину и женщину, чтобы они в браке соединили свои жизни как «плоть едина»[192]. В соответствии с этими наставлениями церкви жизнь без семьи рассматривалась как отклонение от предначертаний Господних либо по причине несчастья, либо вследствие безнравственности. Напротив, женитьба, рождение и воспитание детей рассматривались как исполнение божественных указаний.

Моральным оправданием брачной жизни служили дети — без них брак терял богоугодность. «У кого детей нет — во грехе живет», — говорила пословица[193]. Многодетность освящалась церковью, прерывание беременности и вообще уклонение от рождения детей считалось и церковью,

---

[191] Звонков А. П. Современный брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии // Харузин Н. (ред.). Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1. С. 87.
[192] Хопко Ф. Основы православия. Вильнюс, 1991. С. 313-314.
[193] Даль В. И. Пословицы русского народа. Сборник. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 360.

и крестьянами грехом. Имелись и экономические соображения, способствовавшие многодетности. Без взрослых сыновей хозяйство не имело шансов стать зажиточным, только большая семья могла рассчитывать на благосостояние. Без детей крестьянина в старости ожидала нужда, потому что после 60 лет у него забиралась земля, по крайней мере, частично, для нового поколения. Согласно этическим и правовым нормам, сын должен был материально содержать престарелых, немощных родителей, а дочь ухаживать за ними и оказывать моральную поддержку. Без детей старики могли рассчитывать только на помощь общины и родственников, но ее хватало ровно настолько, чтобы не умереть с голоду. Поэтому именно дети служили для крестьян как бы страховым полисом, который обеспечивал их в старости[194].

На протяжении XIX в. в Западной Европе и России постепенно формировалась исторически новая модель семьи - эгалитарная. По сравнению с патриархальной, в эгалитарной семье значительные изменения претерпели структура, функции, отношения между полами, между поколениями и между родственниками.

После отмены крепостного права в 1861 г. и других великих реформ в семьях всех сословий наметились изменения. Происходило сжатие семьи до супружеской пары с детьми. Даже у крестьян большая семья осталась идеалом старшего поколения, а молодые отдавали предпочтение малой семье за то, что давала им больше свободы и инициативы. Обнаружились попытки ограничить рождаемость, робкие у крестьян, более результативные у рабочих и мещан; у состоятельных дворян и обеспеченной интеллигенции можно говорить о начале планирования числа детей[195]. Возраст вступления в брак повышался, больше появлялось людей, избегавших брака.

---

[194] Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII—начало XX в.): В 2 т.—3-е изд., испр., доп. — СПб.: «Дмитрий Буланин», 2000.. С. 165.
[195] Миронов Б.Н. Социальная истории семьи периода империи. СПб., 2000. С. 181.

Дворянство и интеллигенция культивировали идеалы буржуазной семьи, классическими чертами которой можно считать отделение деловой от частной жизни, освобождение жен и детей от обязательного труда, провозглашение мужчины – кормильцем, а жена - возлюбленной и матерью детей, закрытость семьи от посторонних, автономия от общества, индивидуализация личности, более интимный характер отношений между супругами и детьми, важное место эмоционально-эротической сферы.

До середины XIX в. в брак вступали, как правило, по прямому указанию родителей, с помощью сватовства, через помолвку и свадьбу с учетом семейных интересов. В последней трети XIX и начале XX в. молодежь стала участвовать в выборе супруга, руководствуясь склонностями и другими личными соображениями. Одновременно цели контактов между молодыми людьми расширились - не только поиск супруга, как было прежде, а также развлечение, эмоциональный контакт, получение удовольствия. Наконец, идея брака на всю жизнь стала подвергаться сомнению. Появилась возможность замены партнера через развод в случае, если он злоупотреблял властью, не хранил верность, надолго и безвестно уезжал, не исполнял супружеские обязанности. В наибольшей степени эти перемены затронули семьи высшего и среднего классов, в наименьшей - крестьян и городские низы, т.е. около 90% населения страны. После 1917 г. наметившиеся тенденции продолжили преобразование семьи.

Советское государство с первых дней своего существования приступило к активному реформированию гражданского законодательства, в том числе в части, регулирующей брачно-семейные отношения. Прежде всего, из процесса этой регуляции была исключена Православная церковь. Так, уже в 1917 году декретом от 18 декабря была отнята у церкви регистрация рождений и браков. 20 декабря введен гражданский брак как единственно имеющий юридическую силу. В декабре 1917 года Декретами ВЦИК и СНК «О гражданском браке», «О расторжении брака» был разрушен ста-

рый институт брака и положено начало формированию новой, социалистической семьи. В этом документе особо подчеркивалась добровольность брака, его светский, гражданский характер и упрощенность развода. Этим актом был нанесен сильный удар по идеалу святости брака, веками поддерживаемого церковью, а упрощение процедуры развода ослабляло ответственность супругов друг перед другом и перед детьми[196].

Провозглашение равноправия женщин в новом государстве подкреплялось и материальными гарантиями, которые способствовали действительному освобождению женщин: устанавливались пособия беременным женщинам, пособия по случаю рождения ребенка неработающей женщине, были приняты правила о трудовых льготах женщине-матери. Все это законодательство нанесло решительный удар по старой дореволюционной патриархальной семье. Менялся весь уклад семейных отношений. В корне изменилось положение женщины в семье.

При этом следует отметить и следующие отрицательные последствия новых декретов о браке. Еще видный российско-американский социолог П.А. Сорокин в статье «О влиянии войны», опубликованной в журнале «Экономист» № 1 за 1920 год, представил следующие данные по состоянию петроградской семьи после революции 1917 года: «На 10 000 браков в Петрограде теперь приходится 92,2% разводов – цифра фантастическая, причем из 100 расторгнутых браков 51,1% были продолжительностью менее одного года, 11% – менее одного месяца, 22% – менее двух месяцев, 41% – менее 3–6 месяцев и лишь 26% – свыше 6 месяцев. Эти цифры говорят о том, что современный легальный брак – форма, скрывающая по существу внебрачные половые отношения и дающая возможность любителям «клубники» «законно» удовлетворять свои аппетиты», чем вызвал неудовольствие В.И. Ленина[197].

---

[196] Семейное право: учебник для студентов вузов / под ред. П.В. Алексия, И.В. Петрова. А.Н. Кузбагарова. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. С. 53.

[197] Кон И. С. Сексуальная культура в России: Клубничка на березке. М., 1997. С. 304.

Согласно статистическим данным НК РСФСР число фактических браков к 1926 году составляло около 7 процентов по отношению к зарегистрированным[198]. Такое увеличение числа фактических браков в 20-е годы стало результатом нестабильного экономического положения, диспропорции полов, распространения новой половой морали, устранение религии из жизни общества. На практике было обнаружено массовое использование брака в целях эксплуатации. Наиболее остро эта проблема ощущалась в деревнях, где процветала практика брать в жены на сезон, то есть на лето, на время страды, а осенью такой «жене» можно было дать развод. Признание фактического брака стало способом защиты интересов материально зависимых женщин, для которых сожительство означал отсутствие права на совместно нажитое имущество, на взыскание алиментов.

Советская власть, осуществляя свои регулятивно-авторитарные функции, вторгалась в наиболее интимную сферу человеческого существования, разрушая семейные основы. Основанные на «благих» намерениях мероприятия власти были направлены на противопоставление двух важнейших сторон жизни семьи, благодаря единству которых она существует и может существовать, функционировать в качестве социального института и социальной группы. Намеренное занижение ценности сексуальных и брачных уз, ценности кровного родства, отцовства и материнства лишало семью морально-психологической общности, нравственной ответственности и взаимопомощи. Все это не могло не сказаться на устойчивости семьи и на качестве воспитания новых поколений. Печальные последствия подобного радикализма в отношении институтов семьи и брака не замедлили сказаться уже в конце 20-х годов.

Основные положения стратегии 20-х годов в области государственной социально-экономической и социокультурной политики в отноше-

[198] Гавров С.Н. Историческое изменение институтов семьи и брака. Учебное пособие/ Гавров С.Н. - М.: НИЦ МГУДТ, 2009. С. 107.

нии семьи можно свести к следующим позициям: уничтожение семейного быта было напрямую связано с уничтожением частной собственности; отрыв женщины от семьи и семейного быта позволил включить ее в социалистический труд на правах дешевой рабочей силы; ликвидация религиозной регламентации семейной жизни привела к более легкому и свободному отношению к браку, разводу и регулированию количества детей в семье; семейное воспитание было заменено общественным, в результате которого влияние родителей была сведено к минимуму, а роль государства – к максимуму, в итоге человек превращался в управляемую социальную единицу, у которой личные интересы были полностью подчинены общественным.

В результате такой политики разрывались традиционно сложившиеся этнокультурные связи между поколениями, обеспечивающие через традиции и обычаи социальное благополучие и порядок в обществе, а также игнорировалась и нивелировалась социокультурная роль семьи как посредника между личностью и обществом. Кроме того, игнорировались сложившиеся в течение тысячелетия традиции закрепления семейных ритуалов в церковной символике. Борьба государства и церкви за влияние на семью увенчалась в советское время полным отделением церкви от семьи и усилением тоталитарного давления на личность.

Советское правительство во второй половине 30-х годов, как осознанно, так и неосознанно обратилось к российским социокультурым традициям, отойдя от одержимости идеей практичекого воплощения мировой революции, полной и повсеместной переделки мира. Оказалось, что переделать мир и быт человека во всех его проявлениях не всегда нужно, часто старое лучше. Это был, как говорят историки, «консервативный откат», который означал кроме всего прочего, переход к консервативной, охранительной политике в отношении семьи. Этот откат, наступающий рано или поздно после любой революции, был лишь частичный: церковное венчание

как обязательный элемент социокультурной легитимации брака, не восстановили, но семью стали защищать на заседаниях парткомов и профкомов, в стране были запрещены аборты, чуть ли не еинственная тогда форма регулирования рождаемости и планирования советской семьи.

Возвращение к некоторым элементам революционной политики 20-х годов мы видим уже после смерти И.В. Сталина в 1953 году. Н.С. Хрущев инициировал реформы, которые, в частности, привели к открытию большего количества новых школ, детских садов и к увеличению выплачиваемых государством субсидий на детей, в стране были вновь легализованы аборты. Эти меры государственной поддержки человека, принимаемые вне зависимости от его семейного положения, в том числе и поддержка так называемых неполных семей, улучшение медицинского обслуживания и усиление социальной защиты, в том числе постепенное распространение пенсионной системы на крестьян-колхозников, вкупе с вовлечением в производственную сферу, науку, образование, здравоохранение огромного количества женщин – подорвали экономические и социальные функции патриархальной семьи в РСФСР.

Стремление воспитать «нового» человека, минуя семью, односторонне, как результат мистического расщепления мысли, полагаясь лишь на «совокупность общественных отношений», вскоре обнаружило свою несостоятельность. Эта политика привела к установлению двойного стандарта ценностных ориентации личности, когда над семейными ценностями начинают господствовать профессиональная деятельность, повышение квалификации, социальное положение, политические предпочтения.

В советские времена произошла переоценка того, что именно семья является той эмоционально окрашенной средой, где человек находит душевный покой и одухотворение. Считалось, что теперь эти функции с успехом может взять на себя трудовой коллектив. Но очень

скоро эйфория по поводу педагогических возможностей трудового коллектива поубавилась. В исследованиях российского социолога З. А. Янковой (Москва, 1977) была доказана несостоятельность политики отторжения детей и внуков от их родителей. Выяснилось, что лишь 10% детей хотят жить подальше от своих родителей. Более половины отдельно живущих взрослых детей в своих нуклеарных семьях значительную часть своего свободного времени проводят со своими родителями[199].

Несмотря на настойчивое стремление привить семье принципы социалистического коллективизма, семья в значительной степени сохранила присущие ей традиционные нормы и ценности межличностной среды общения, эмоциональной среды обитания. «Живучесть» семьи можно объяснить первичностью внутрисемейных отношений, когда каждый участник взаимодействия ощущает себя уникальной личностью, а не обезличенным исполнителем социальных ролей. Кроме того, семья как социальный институт создается и видоизменяется не под влиянием указаний и приказаний. Ее относительная обособленность обеспечивает те элементы суверенитета и самодостаточности, которые позволяют ей сохранить свою социокультурную определенность. Она изменяется лишь под влиянием изменяющихся социальных норм, обычаев и нравов. Как указывалось выше, Советское государство пыталось решить проблемы воспитания нового человека самостоятельно, минуя семью. Этим самым был нанесен ущерб еще одной институциональной функции семьи – функции первичного социального контроля.

Отечественные социологи семьи А. И. Антонов и В. М. Медков утверждают, что семья является основной ячейкой социального контроля, и, как социально-психологическая целостность, именно семья должна оказывать социализирующее воздействие на личность. В семье

[199] Янкова З.А. Взаимоотношения нуклеарной семьи со старшими поколениями и родственниками // Взаимоотношения поколений в семье. – М., 1977. С.38.

закладываются основы воспитания нового человека; семья формирует мировоззрение ребенка; он ориентируется, прежде всего, на членов семьи и других родственников, и лишь затем – на социальное окружение и общество в целом. Семья регламентирует взаимоотношения между родственниками и индивидуальные потребности членов семьи. По существу, нормированием и санкционированием всех жизненных ситуаций и отношений семья осуществляет и системно реализует функцию социального контроля[200]. Функция социального контроля должна быть той частью семейной политики, которая призвана укреплять семью как социальный институт. Естественно, что укрепить семью как социальный институт можно только при очень осторожном вмешательства государства в семейную жизнь. При помощи и поддержке государства можно преодолеть те трудности, которые могут возникнуть в тех или иных семьях, исходя из различных жизненных обстоятельств.

Ganina S.A.

SECULARIZATION AND ITS CONSEQUENCES FOR INSTITUTE OF A FAMILY AND A CHILDHOOD PHENOMENON IN RUSSIA

Article is devoted to the analysis of consequences of a sekulyarization in Russia 19-20 centuries in particular to their influence on evolution of institute of a family and a childhood phenomenon. Influence of religious, legal and economic factors on existence and reforming of institute of a family is analyzed. The special attention is paid to how the sekulyarization affected legal aspects of regulation of the matrimonial relations and demographic behavior of the population.

Keywords: Secularization, demographic behavior, family models, family institute, childhood phenomenon.

[200] Антонов А.И., Медков В.М. Социология семьи. – М., 1996. С. 219.

Геранина Г.А.

ПРОБЛЕМНОСТЬ ТЕРМИНА «РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ» И ЕГО ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ ОТ ДРУГИХ СМЕЖНЫХ ФЕНОМЕНОВ

Почти девяносто лет в России религия как учебная дисциплина не изучалась и проблематика религиозного образования не входила в учебные программы общеобразовательных школ. Среди основных задач школ, которые ставили перед собой советские педагоги, была задача воспитания убежденных атеистов. В современной науке признана важность знаний о религии в формировании мировоззрения и воспитании личности. Всё это получило отражение в новом федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации»[201], принятом Государственной Думой 21 декабря 2012 году и вступившим в законную силу с 1 сентября 2013 года.

Важность преподавания предметов, передающих знания о религии направленности в общеобразовательной школе отмечали такие современные ученые, как А.Ф. Ахматов, В.И. Гараджа, З.Т. Гасанов, М.Д. Гуськов, Г. Шестун, К.Д. Давлетшин, А.А. Корзинкин, А. Кураев, Ю.П. Зуев, С.М. Панич, М.Г. Писманик, Л.А. Харисова и другие. Кроме того, уделяли большое внимание вопросам религиозного образования К.Д. Ушинский (1824 – 1870), В.Я. Стоюнин (1826 – 1888), Л.Н. Модзалевский (1837 – 1896), П.Ф. Каптерев (1849 – 1922), С.А. Рачинский (1833 – 1902), С.И. Гессен (1887 – 1950), В.В. Зеньковский (1881 – 1962), которые в своих трудах анализировали дореволюционный опыт и возникавшие тогда проблемы.

В начале 90-х гг. XX века религиозный компонент был введен в сферу образования, что вызвало бурную полемику и неоднозначную реак-

[201] Федеральный закон Российской Федерации «Об образовании в Российской Федерации». Ст. 87. «Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности получения теологического и религиозного образования». С. 287 – 292.

цию. В школах и ВУЗах появились такие курсы и дисциплины, как «Религиоведение», «Основы православной культуры», «Возвращение к истокам», «Христианская этика», «Христианская мораль и этика как основа общества», «История мировых религий» и прочие. Эти проекты стремились компенсировать существовавший в советское время запрет практически всех форм знаний о религии, кроме «научно-атеистических», введенных с 1959 года во всех вузах СССР.

«Перестройка», празднование 1000-летия крещения Руси привели к переоценке роли религии в обществе, появлению целого потока публикаций, призванных познакомить население страны, в том числе и молодое поколение, с позитивной ролью религии. В законе РСФСР «О свободе вероисповеданий»[202] (1990), Конституции РФ[203] (1993) и законе РФ «О свободе совести, вероисповеданий и о религиозных объединениях»[204] (1996) были гарантированы права граждан на получение религиозного образования, однако четкого определения этого понятия не приводилось. С 1990 года в публикациях и нормативных документах стали употребляться такие термины, как «преподавание вероучений», «религиозное воспитание», «религиозное образование», «религиозное просвещение», «духовное воспитание», «духовное образование» «духовно-нравственное воспитание (обучение)», «православное обучение», «религиозная культура», «религиозно-этическое просвещение», «воспитание ценностей», «профессиональное религиозное образование». Кроме того, говорилось о преподавании «религиозно-познавательных», «религиоведческих» или «религиозно-философских» дисциплин.

В трактовке подобных понятий сказывались отсутствие фундаментальных исследований в данной области, неразработанность единого об-

[202] Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. // О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях. – М. : б.и., 1996. С. 33 – 35.
[203] Конституция Российской Федерации. Гимн Российской Федерации. – Ростов н/Д. : Феникс, 2003. – 48 с. – (серия «Закон и общество»). – ISBN 5-222-03125-X.
[204] О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях : Рос. и междунар. правовые док. (В извлеч.). – М. : [б.и.], 1996. – 63 с.

щепризнанного содержания термина «религиозное образование», поэтому наблюдалось смешение, отождествление и подмена его другими понятиями, что наблюдается и в наше время.

Можно выделить несколько причин для этого. Во-первых, на начальном этапе формирования педагогической системы на Руси до XVII века понятия «религиозное образование» и «духовное образование» вообще не разводились, а составляли суть педагогического процесса, которая заключается в следующем: получение знаний от священнослужителя через Церковь для спасения собственной души. В XVII веке разводят понятия религиозное (духовное) и светское образование, а в XVIII веке с появлением специальных учебных заведений для подготовки профессиональных священнослужителей расходятся такие понятия, как религиозное и духовное образование. Религиозным образованием начинают называть преподавание Закона Божьего в школе, а духовным то, которое дается будущему священнику.

Во-вторых, еще в XIX веке возникло критическое отношение к религии, распространилось атеистическое мировоззрение в высшем обществе, ставшее нормативным после 1917 года. Чрезвычайно показательным является негативное отношение к религии, которое мы видим в Большой Советской Энциклопедии, согласно которому религиозное обучение и образование – это «система профессиональной подготовки служителей религиозных культов, специалистов – теологов, преподавателей богословия в духовных учебных заведениях и религиозное обучение населения. Р.о. и о. используется церквами и миссионерами для распространения религии среди неверующих и иноверцев, вербовки прозелитов»[205].

В-третьих, в XX веке происходит усиление тенденций в мире на светскость образования, отделяющегося от «конфессионального», когда, к примеру, в новом «Педагогическом энциклопедическом словаре» под ре-

[205] БЭС. – М.,1975. – Т. 21. – Ст. «Религиозное обучение и образование». С. 626 – 627.

дакцией Б.М. Бим-Бада[206], в статье «Религиозное воспитание» последнее определяется как «целенаправленное и планомерное взращивание верующих посредством внушения им мировоззрения, мироощущения, норм отношений и поведения, соответствующих догматам и вероучительным принципам определенной конфессии»[207]. В данном определении наблюдается отождествление понятий религиозного образования и воспитания.

Российские школы и ВУЗы столкнулись с проблемой, сложность которой подчеркивалась еще в знаменитой «Энциклопедии религий» классика современного религиоведения Мирча Элиаде (1907 – 1986), где отмечается, что «всякий, кто старается дать определение термину религиозное образование, столкнется с экстраординарными трудностями»[208]. Действительно, в отечественных нормативных документах до сих пор нет четкого определения, что считать собственно «религиозным», а что – «религиоведческим», «религиозно-познавательным» или «религиозно-философским» образованием, хотя имеется большое количество публикаций, обсуждающих эти вопросы. К примеру, в поисковой системе Google на 1 сентября 2013 года можно было найти примерно 1 410 000 документов по теме «религиоведение» и 908 000 по теме «религиозное образование». Нет статьи «Религиозное образование» и в современных энциклопедических изданиях «Религиоведение» (2006), «Энциклопедия религий» (2008) и «Новейший словарь религиоведения» (2010), хотя существуют такие обзорные материалы, как «Наставничество религиозное», «Религиозная педагогика» и «Религия и педагогика»[209]. Только в Большой советской энциклопедии, как

[206] Педагогический энциклопедический словарь. Гл. редактор Б.М. Бим-Бад. – М. – 2002. – ISBN 5-85270-230-7.
[207] Педагогический энциклопедический словарь. Гл. редактор Б.М. Бим-Бад. – М. – 2002. – ISBN 5-85270-230-7. – С. 238.
[208] Religious Education // The Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade editor in chief . – V. 12. – New York – London, 1987. – P. 318.
[209] Безрогов В.Г. Наставничество религиозное; Религиозная педагогика; Религия и педагогика // Религиоведение : энциклопедический словарь. М. : Академ. проект, 2006. С. 675 – 676, 865, 895 – 896; Безрогов В.Г. Наставничество религиозное; Религиозная педагогика // Энциклопедия религий. М. : Академ. проект, 2008. С. 856 – 857, 1062 – 1063; Новейший словарь религиоведения /авт. сост. О.К. Садовников, Г.В. Згурский; под ред. С.Н. Смоленского. Ростов н/Д: Феникс, 2010.

уже отмечалось выше, мы можем найти статью «Религиозное обучение и образование», где утверждается, что религиозное обучение и образование могут пониматься и как «система профессиональной подготовки служителей религиозных культов», и как «религиозное обучение населения», при этом отмечено, что собственно «обучение религии» происходит не только в специальных учебных заведениях (профессионально-духовных, приходских и общеобразовательных), воскресных школах и курсах, но и через СМИ, кино и литературу, осуществляясь с целью распространения религии среди неверующих и инаковерующих, вербовки прозелитов и усиления влияния на массы, т.е. для формирования религиозной идентичности[210].

Глубокая детальность и многоаспектность такого подхода в свое время предполагала столь же тонкую, многоплановую и многолетнюю борьбу с ним в системе советского образования, однако, это резко контрастирует с запутанностью, противоречивостью и сложностью современных дебатов по этой проблематике в настоящее время, когда запрета на религиозное образование больше не существует.

И.В. Метлик в статье «Изучение религии в системе образования»[211], выделяется три признака образовательной деятельности, позволяющие назвать ее религиозным образованием:

1) организационно-правовую принадлежность образовательной деятельности;

2) содержание образования;

3) мировоззренческую религиозную основу образовательной деятельности.

Религиозным образованием, с этой точки зрения, можно признать образовательную деятельность, которая осуществляется «в ... религиозных организациях и учреждениях, т. е. тех, которые учреждены религиозными организациями самостоятельно либо совместно с другими учредителями,

[210]Фуров В.Г. Религиозное обучение и образование // Большая Советская энцикл. В 30 т. – Т. 21. М. : Советская энцикл., 1975. С. 626.

[211] Метлик И.В. Изучение религии в системе образования // Педагогика. 2003. – № 7. – С. 71 – 78.

признаны или контролируются ими каким-либо образом»; «с целью повышения объема, уровня и качества знаний человека о той или иной религии, религиозной культуре»; «на мировоззренческой, духовно-нравственной основе той или иной религии, опирается на сложившееся в данной религиозной традиции мировоззрение и уклад жизни»[212].

Из этого определения И.В. Метлик мы видим невозможность религиозного образования в государственной светской школе, «ведущим критерием принадлежности образовательной деятельности по изучению религии к области религиозного образования является взаимодействие с соответствующей религиозной организацией. Если такое взаимодействие установлено и зафиксировано в нормативно-правовых документах, то изучение религии в любом образовательном учреждении, в том числе в государственном и муниципальном, можно считать формой религиозного образования. Это соответствует и мировой практике»[213].

Близкое понимание религиозного образования как конфессионального демонстрируют Г.Е. Зборовский и Н.Б. Костина в статье «К взаимодействию религиозного и светского образования в современных условиях»[214], где представляют религиозное образование как «деятельность по трансляции религиозных доктрин, опыта, чувств, способов культовой практики, осуществляемой профессионально подготовленными лицами (священнослужителями, религиозными педагогами), а также по подготовке педагогических кадров для системы конфессионального образования»[215].

В этой логике академик РАО В.И. Гараджа считает, что «проблема религиозного воспитания и образования есть дело церкви, ее работы по ка-

---

[212] Метлик И.В. Изучение религии в системе образования // Педагогика. 2003. – № 7. – С. 74.
[213] Метлик И.В. Изучение религии в системе образования // Педагогика. 2003. – № 7. – С. 76.
[214] Зборовский Г.Е., Костина Н.Б. К взаимодействию религиозного и светского образования в современных условиях // Социологические исследования. 2002. – № 12. С. 107 – 112.
[215] Зборовский Г.Е., Костина Н.Б. К взаимодействию религиозного и светского образования в современных условиях // Социологические исследования. 2002. – № 12. С. 107.

техизации»[216], отделяя, таким образом, два разных понятия: преподавание религии детям, обязанность которого лежит на воскресных школах, с одной стороны, и, с другой, преподавание знаний о религии, функцию которой должна взять на себя общеобразовательная государственная и муниципальная школа.

Г.Б. Аскарова также разделяет мысль В.И. Гараджи в своей статье «Религиозно-этическое просвещение учащихся в светской школе»[217], что религиозное образование в современной общеобразовательной школе не применимо, «поскольку основополагающим в нашем образовании остается принцип его светскости. Религиозное воспитание учащихся осуществляется в школах конфессионального типа: православных гимназиях, воскресных школах, духовных семинариях и т.п.»[218].

Аскарова Г.Б. предлагает заменять понятие «религиозное образование» в связи с «его изначальной мистико-сакральной направленностью»[219] на термин «религиозно-этическое просвещение в светской школе», который призван выполнить следующие функции: воспитательную, мировоззренческую, коммуникативную, ценностно-ориентационную, нормативно-регулятивную, познавательную. Отсутствие единства в отношении значения и содержания термина «религиозное образование», замена его на другие понятия негативным образом сказывается на педагогических исследованиях.

Некоторые считали и считают, что «духовное образование» и «религиозное образование», – это два несводимых понятия. Данной точки зрения придерживались такие выдающиеся педагоги, создатели русской

---

[216] Культура, образование, религия (материалы «круглого стола») // Педагогика. – 1995. – № 5. – С. 61.

[217] Аскарова Г.Б. Религиозно-этическое просвещение учащихся в светской школе / Педагогика. 2005. – № 1. – С. 37 – 44.

[218] Аскарова Г.Б. Религиозно- этическое просвещение учащихся в светской школе / Педагогика. 2005. – № 1. – С. 37.

[219] Аскарова Г.Б. Религиозно-этическое просвещение учащихся в светской школе / Педагогика. 2005. – № 1. – С. 37.

национальной школы, как К.Д. Ушинский, В.В. Зеньковский, С.А. Рачинский, С.И. Гессен, А.Ф. Лосев, В.Я. Стоюнин. Все эти ученые не связывали религиозное образование со специальным духовным служением, а рассматривали его как часть общеобразовательного.

В 90-е гг. XX века широкую популярность приобретают такие понятия, как «духовное воспитание», «духовно-нравственное воспитание». Данные дефиниции продолжают использовать в общеобразовательном пространстве. Это связанно с исторической преемственностью российского образования, в котором все связанное с религиозной жизнью в широком смысле, традиционно определялось не как «религиозное», а как «духовное». И. Соловцова в своей статье «Духовное воспитание: стереотипы, проблемы, парадоксы»[220] выделяет следующие стереотипы в образовательной области связанные с данным понятием: 1. «Духовное воспитание – это прежде всего воспитание нравственное»; 2. «Духовное воспитание – это приобщение ребенка к духовной культуре»; 3. «Духовное воспитание – это в первую очередь воспитание патриотизма и гражданственности»; 4. «Духовное воспитание это нечто из области религиозного воспитания». Возникновение последнего стереотипа И. Соловцова связывает «с отождествлением (часто неосознанным) понятий «духовного образования» (как процесс подготовки священнослужителей) и «духовного воспитания»[221].

В.М. Полонский дает следующее определение: «Воспитание религиозное (конфессиональное) – целенаправленный процесс формирования образа мыслей и поведения, строго соответствующего той или другой церкви или вероисповедания»[222]. Данное определение подчеркивает многомерность и неоднозначность понятия «религиозное воспитание».

---

[220].Соловцова И. Духовное воспитание: стереотипы, проблемы, парадоксы // Воспитательная работа в школе. 2006. – № 5. – С. 29 – 36.

[221] Там же. – С. 31.

[222] Полонский В.М. Словарь по образованию и педагогике. – М., 2004. – С. 90. – ISBN 5-06-004502-1.

Если говорить о разделение таких понятий, как религиозное воспитание и религиозное просвещение, то очень интересные размышления содержит статья Н.Д. Никандрова «Воспитание и религия (размышления педагога)»[223]. Автор полагает, что «следует по возможности разграничивать религиозное воспитание и религиозное просвещение», поскольку первое, возможно, и необходимо в конфессиональных религиозных школах, причем ответственность за результат такого воспитания берут на себя родители и работники этих школ», «оно, это воспитание, предполагает и обязательное соблюдение обрядов, и определенный, предписываемый соответствующей религией образ жизни». Напротив, «второе … необходимо во всех школах именно потому, что религия (точнее, религии) – часть нашего общего и культурного достояния»[224].

Близкую точку зрения мы находим в уже упомянутой статье Г.Б. Аскаровой «Религиозно-этическое просвещение учащихся в светской школе»[225], которая полагает, что религиозное воспитание неприемлемо в общеобразовательной школе, поскольку основополагающим в образовании остается принцип светскости, а религиозное воспитание представляется нежелательным в силу его мистико-сакральной направленности. По её мнению, «религиозное воспитание учащихся осуществляется в школах конфессионального типа: православных гимназиях, воскресных школах, духовных семинариях, медресе и т.п.»[226], поэтому нужно заменить религиозное воспитание на религиозное просвещение, «суть которого состоит в передаче учащимся системы религиозных знаний, в знакомстве их с различными теологическими концепциями мироздания в целях расширения познавательного кругозора учащихся, формирования умения мыслить и оперировать религиозно-этическими категориями, что в результате спо-

[223] Никандров Н.Д. Воспитание и религия (размышления педагога) // Сов.педагогика. 1991. – № 12. – С. 51.
[224] Там же. – С. 51.
[225] Аскарова Г.Б. Религиозно-этическое просвещение учащихся в светской школе // Педагогика, 2005. – № 1. – С. 37.
[226] Там же. – С. 37.

собствует нравственно-культурной личности, способной жить в соответствии с нормами общечеловеческой морали»[227].

Следует отметить, что необходимо видеть разницу между «религиозным образованием» и «религиоведческим образованием». Главным критерием для различения этих понятий выступает специфика их целей, которая в первом случае направлена на конфессиональную вовлеченность, т.е. на формирование определенной религиозной идентичности через приобщение к вере, миссионерство, тогда как во втором – на нейтральность и отстраненность, информирование, передачу знаний без нормативного «вовлечения». В соответствии с этим большинство авторов (например, Е.С. Уемлянина) понимают определение «религиозное образование» как наименование преимущественно «профессионального образования для клира» (иначе – «духовное образование»), признавая при этом существование «религиозного образования для мирян», т.е. передачи конфессиональных религиозных знаний, подразумевающих «вовлечение в религиозную жизнь», в отличие от «неконфессионального религиозного образования», направленного на передачу объективных знаний о религии (религиоведческого образования)»[228].

Более широкий и, как нам представляется, аналитически-корректный подход представлен в диссертации А.Ю. Лаврентьевой, которая для своего исследования в качестве рабочего берет определение термина «религиозное образование» в предельно широком значении как «многообразие форм приобщения к знаниям о религии»[229]. Это позволяет отличать его от «физико-математического», «биологического», «социологического» или, к примеру, «философского» образования по предметному содержанию, т.е.

---

[227] Там же. – С. 37.

[228] Уемлянина Е.С. Пайдейя как образование личности : дис. … канд. филос. наук ; Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова. – Архангельск, 2002. – С. 133 – 134.

[229] Лаврентьева А.Ю. Специфика религиозного и религиоведческого образования (социально-философский аспект : автореф. дис. … канд. филос. наук ; Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова. – Архангельск, 2007. – С. 4.

как все многообразие форм «приобщения новых поколений к знаниям о религии». Вместе с тем такой подход фактически отрицает факт сложившихся в европейской и российской культуре XIX – XX вв. двух основных и взаимодистанцирующихся типов такого «приобщения»: конфессионально-богословского и светско-религиоведческого. Так, один из основоположников современной науки о религии, Д.П. Шантепи де ля Соссей (1848 – 1920), еще в 1897 году специально отмечал, что «общая наука о религии и наука о христианской религии идут каждая своим путем». Учёный, вслед за «отцом религиоведения» Ф.М. Мюллером, полагал, что «историю христианства можно тогда лишь правильно понять, когда мы знаем также те нехристианские религии, из которых оно столь многое заимствовало или с которыми оно враждебно сталкивалось, и что, наконец, для миссионерства это знание совершенно необходимо»[230].

В последние годы появились отечественные работы, в которых предлагается выделить «конфессиональное и неконфессиональное религиозное образование», «гуманитарное религиозное образование» (Ф.Н. Козырев), «*р*елигиозно-познавательное образование» (А.В. Бородина) и др. Так, Ф.Н.Козырев предлагает выделить две формы «религиозного образования» – конфессиональное и неконфессиональное. Под термином «конфессиональное религиозное образование» он понимает «образование для единоверцев», которое «исходит из предпосылки принадлежности учащихся одной конфессии»[231]. Оно имеет следующие признаки:

1) законоучительный (катехизический) характер;

2) включает в число образовательных целей и задач укрепление конфессиональной идентичности, подготовку к тем или иным планируемым событиям религиозной жизни учащихся (например, к конфирмации);

[230] Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. В 2 т. Т. 1. М. : Российский Фонд Мира, Валаамский Монастырь, 1992. С. 16.

[231] Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. – СПб. : Апостольский город, 2005. – 636 с. – С. 49.

3) осуществляет воспитание в соответствии с этическими нормами, принятыми в религиозной общине;

4) включает без ущерба для общеобразовательных целей школы в образовательный процесс совместную молитву и проведение богослужений, почитание религиозных святынь,

5) апеллирует к единомыслию и единочувствию учащихся в вероисповедных вопросах[232].

Под термином «неконфессиональное (светское) религиозное образование» понимается «образование для всех»[233], которое «исходит из признания свободы учащегося в выборе веры и конфиденциальности его религиозных убеждений. Это образование, в котором акт личного вероисповедания не является ни условием, ни компонентом учебно-воспитательного процесса. По своей природе эта форма образования не совместима с законоучительным преподаванием религии, с представлением учащимся вероучения в качестве непререкаемой истины, с приданием религиозному благочестию обязательного нормативного статуса. Оно не требует религиозной самоидентификации учащегося ни в какой форме. Оно не может ставить целью обращение учащегося в веру, переориентацию его религиозных убеждений, принятие им этических конфессиональных норм поведения (благочестия), включение в религиозную жизнь общины»[234].

Очень показательным в определении Ф.Н. Козырева является то, что он религиозное образование наделяет характером «светскости»: «Одним из обязательных условий светского религиозного образования является неза-

[232] Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. – СПб. : Апостольский город, 2005. – 636 с. – С. 49.

[233] Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. – СПб. : Апостольский город, 2005. – 636 с. – С. 49 – 50.

[234] Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. – СПб. : Апостольский город, 2005. – 636 с. – С. 49 – 50.

висимость педагога в его профессиональной деятельности от заказа и интересов религиозных общин. Другое условие — отказ от включения в образовательный процесс культовых действий и открытых форм религиозного почитания»[235].

Под «религиозным образованием» Ф.Н. Козырев понимает «направление и результат образовательной деятельности, имеющий предметом изучения и преподавания религию в её индивидуальном (личностном) и (или) социальном (культурном, историческом) измерениях. Это широкое понятие, включающее в себя как изучение религии с научных позиций (религиоведческое образование), так и различные формы религиозного обучения, воспитания и социализации (воцерковления), осуществляемых религиозными общинами в миссионерских целях»[236].

Говоря о понятии «гуманитарное религиозное образование», он выделяет основную его цель – «ориентированность учебного процесса на понимание религиозных смыслов». Иначе говоря, надо «понимать религию, уметь мыслить и говорить о религии»[237]. Ф.Н. Козырев отмечает, что гуманитарное религиозное образование ориентируется не на знания, а на понимание: «Религия – очень крепкий в смысловом и эмоциональном отношении состав, и трудно предугадать, кого и когда она заденет за живое. Всякое новое понимание, обретение смысла, произошедшее на уроке религии, без сомнения, будет отражаться на религиозной восприимчивости, чувстве и сознании ученика»[238].

Подводя итоги, хотелось бы остановиться на последнем нормативно-правовом акте, который вступил в законную силу с 1 сентября 2013 года и

---

[235] Козырев Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография. – СПб. : Апостольский город, 2005. – 636 с. – С. 49 – 50.

[236] Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование : Книга для учителей и методистов. – СПб. : РХГА, 2010. – 392 с. – ISBN 978-5-88812-416-1. – С. 55.

[237] Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование : Книга для учителей и методистов / Ф.Н. Козырев. – СПб. : РХГА, 2010. – С. 118.

[238] Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов / Ф.Н. Козырев. – СПб. : РХГА, 2010. – С. 119.

касается религиозного компонента в системе образования. В федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации»[239], в оглавлении статьи 87 «Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности теологического и религиозного образования» мы встречаем термины «религиозное образование», «теологическое образование». Но, несмотря на их употребление, им не дано определение. Такое положение дел приводит к смешению данных понятий. В п. 3. сказано, что «примерные основные образовательные программы в части учебных предметов, курсов, дисциплин (модулей), направленных на получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации, о нравственных принципах, об исторических и культурных традициях мировой религии (мировых религиях), проходят экспертизу на предмет соответствия их содержания вероучению, историческим и культурным традициям этой организации»[240]. В данной статье употребляется и термин «религиозное образование (религиозный компонент)»»[241].

Таким образом, в соответствии с новым законодательством РФ и сложившейся научной традицией мы считаем, что под термином «религиозное образование» (в широком смысле) понимается любой «религиозный компонент» в системе образования, т.е. всё многообразие форм приобщения к «знаниям о религии». Можно выделить следующие дистанцирующиеся формы «религиозного образования»:

---

[239] Федеральный закон Российской Федерации «Об образовании в Российской Федерации». Ст. 87. «Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности получения теологического и религиозного образования». – С. 287 – 292.

[240] Федеральный закон Российской Федерации «Об образовании в Российской Федерации». Ст. 87. «Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности получения теологического и религиозного образования». – С. 288.

[241] Федеральный закон Российской Федерации «Об образовании в Российской Федерации». Ст. 87. Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности получения теологического и религиозного образования. – С. 290.

1) «Религиозно-конфессиональное образование» («профессиональное религиозное образование», конфессионально-богословское, теологическое, духовное, катехизаторское), обеспечивающее «причастность отдельных индивидов к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу», величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия, которое прямо ставит своей целью формирование определенной религиозной идентичности, «приобщение к конфессии», однако такие цели, как показывает история христианской церкви и православия в частности, периодически приводили к появлению «инакомыслия», «еретических учений», «атеизма» и «расколов»;

2) «Религиоведческое (культурологическое) образование» (научное, академическое, неконфессиональное), возникшее в Европе XIX века в рамках академических исследований в истории, социологии, психологии и т.п., отдельные представители которых принадлежали и принадлежат к различным конфессиям (или вообще относят себя к «неконфессиональным верующим», «верующим вообще», «неверующим», «атеистам», «агностикам» и т.п.), но это не может служить основанием для миссионерской деятельности педагога или преподавателя, всегда стремящейся показать превосходство одной традиции над другими. Задачей этого направления является формирование научного и толерантного отношения учащихся к религиям, где сама возможность «причастности к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу» понимается символически, т.е. многовариантно и плюралистично. Здесь не ставится цель формирования религиозной идентичности как «приобщения к конфессии», хотя и такой результат вполне возможен, как, к примеру, это произошло с А. Кураевым, заинтересовавшимся, согласно его воспоминаниям, вопросами «веры» на занятиях по научному атеизму. Сама любовь к предмету своего исследования способна вольно или невольно «приобщить к религии», привести в конфессиональную традицию, что, однако, должно сопровождаться «культурологическим», толерантным и интеллигентным отношением как к тра-

диции, так и к ее носителям. Сюда же в самом общем смысле примыкают формы «неконфессионального религиозного образования» («гуманитарное религиозное образование», *«р*елигиозно-познавательное образование»), явные цели которых провозглашаются в «приобщении к ценностным особенностям религий», но не к конфессиям как таковым, оставляя при этом решающий выбор за самим обучаемым.

Geranina G.A.

PROBLEMATIC NATURE OF THE TERM "RELIGIOUS EDUCATION" AND ITS DIFFERENTIATION FROM OTHER RELATED PHENOMENA

In this article the term "religious education" and other concepts related to it, such as "spiritual education", "religious education" and so on are considered.They are explored in the historical, social and philosophical aspects.

Keywords: religious education, religious component, spiritual education, religious studies.

Глаголев В.С.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ЭСТЕТИКО-ОБРАЗНЫЕ АСПЕКТЫ

Древнейшие формы религии являются одним из сложнейших неполных и противоречивых разделов религиоведческого знания. Между тем, их реконструкции позволяют выявить существенные стороны тех образований религиозного сознания, которые дошли до нашего времени из глубины веков, - если не в своих прямых содержательных смыслах, то, по крайней мере, в смыслах, опосредованных стартовыми образованиями религиозной жизни человечества.

Сложности этой теоретической работы определяются в первую очередь ограниченностью дошедших до нас памятников материальной культуры и духовной жизни древнейших человеческих сообществ. Другая трудность – условия и формы сочетания духовного взаимодействия этносов, заимствовавших на «материнской плате» представления и ритуалы «пришельцев». Или, наоборот, оказавшихся в ситуации зависимости (территориальной и силовой) от этносов, уже освоивших конкретную территорию и закрепившихся на ней.

Мы не знаем вербального и ритмического содержания их ритуалов; не имеем представления о «протомузыке», известной нашим далеким предкам и положившей начало звуковому сопровождению последующих религиозных мистерий.

С позиций сегодняшнего времени смутно различаются полномочия и функции шаманов-жрецов, их психолого-организационные возможности воздействия на современников. Утрачены рецепты наркотических и алкогольных средств, сопровождавших, по всей вероятности, эти церемонии и обеспечивавших - при известной резистентности к ним вождей – их дополнительную власть над большинством рядовых членов сообщества.

Позитивистская и марксистская традиция реконструкции антропологического, археологического и этнологического материала исходит из принципа последовательного разделения эстетического и религиозного содержания сознания древних религиозных сообществ. Подобное разделение – абстракция, позволяющая, разумеется, обстоятельнее «прописать» как эстетическую, так и религиозную составляющую религиозного сознания времени торжества позитивизма и марксизма. Она не вносит ясности в понимание специфики религии другого времени и других обстоятельств и оказывается очередной идеологической доминантой.

Признавая нерасчлененность сознания древнейших сообществ людей, более последовательно говорить о взаимодополнительности эстетического вектора и вектора религиозного, обеспечивавших в своем взаимо-

действии постепенное приращение духовной культуры и перехода ее в новые стадии функционирования, открывавшие свои спектры возможностей и ограничений практике наших далеких предков.

Исследования Каповой пещеры (Шульганташ) в Башкирии проливают некоторый свет на особенности выделенных тенденций[242]. Капова пещера представляет собой сложную систему карстовых полостей и соединяющий их переходов, образовавшихся задолго до появления в ней людей. Подземные воды и наросты сталактитов и сталагмитов на стенах и в ряде точек подземного пространства продолжают свою медленную, но неустанную работу.

Археологи считают, что люди палеолита освоили эту пещеру 18 тысяч лет назад в качестве святилища, но никогда не жили в ней. Сочетания нагромождений камней, многоэтажности освоенных полостей, подземная скользкая грязь, каменные неровности и осыпи создают в своей совокупности препятствия для организации массовых ритуальных процессий (как и для тренировочных упражнений при подготовке и охоте или военным набегам). Святилище обеспечивало инициации, требовавшие незаурядных физических и психических сил свершения из-за трудностей перемещения в системе пещер. Даже сегодня передвижение в ней утомительно и достаточно опасно, несмотря на серию металлических лестниц, площадок и ограждений; обязательны защитные каски, фонарики и непромокаемая обувь при туристических посещениях и археологической работе.

Люди палеолита при свете примитивных факелов и плошек делали сколы на стенах, сводах и потолках пещер; тщательно полировали их камешками и песком, используя последние в качестве абразивов. На подготовленные поверхности наносились изображения, составляющие части сложных мифологических композиций с повторяющимися компонентами. Их основное содержание может быть истолковано как «Исход животного

[242] Ляхницкий Ю.С. Сокровище палеолита. Рисунки и знаки пещеры Шульганташ. – Изд-во КИТП имени ЗейнабБиишевой. – Уфа, 2008.

мира из пещер к свету»; при этом отдельные животные движутся в обратном направлении и, в конечном счете, остаются в пещере.

Важным повторяющимся элементом изображений является подобие решетки – рукотворного сооружения, не встречающегося в видимых явлениях природы. Другими рисунками, утверждающими человеческое в отличие от природного, является квадрат, треугольник и фигуры, построенные на их основе.

Среди местного населения распространено убеждение, что вода и грязи Каповой пещеры имеют целебные свойства; оно не получило, однако, научного медицинского подтверждения. В настоящее время постоянная температура в пещере +7°С; она приносит посетителям облегчение в жару и помогает переносить холод, когда температура извне зашкаливает за -30°С. Постоянная температура сочетается внутри пещеры с низкой бактериальной активностью, что, конечно, также издавна было прочувствовано местными жителями и способствовало её популярности в окрестностях.

Со временем в поселении у входа в пещеру сложилась особая группа, взявшая на себя функцию организации допуска в неё жаждущих исцеления; она же воспроизводила космогонический миф о горных катаклизмах и спасении от них части животных усилиями богов и героев, почитаемых в данной местности. Рисунки палеолита объяснялись и истолковывались местными жителями в русле этих верований, якобы дошедших до наших дней от первобытных предков. Столь прямолинейная интерпретация противоречит известной археологам и этнологам динамике племенных сообществ по мере роста их численности (эта динамика имела место и в предгорьях южного Урала, где находится Шульганташ). В ней участвовали многочисленные племена чужеземцев, как вытеснявшие местных жителей, так и роднившихся с ними. На фоне культурно-этнической и религиозной синкретики устойчивое сохранение в течение 18 тысячелетий верований, привязанных к данной, конкретной местности, представляется маловеро-

ятным. Скорее имела место более поздняя реинтерпретация пещерных рисунков недавними поколениями местного населения

Приведенный пример показывает, что содержательный археологический материал дает представление об относительно локальной многопоколенной группе, перенесшей, наряду с навыками материальной практики и соответствующими технологиями, свой духовный мир в данное святилище и упорно воспроизводившей их в ходе веков.

Известно, что образы на камнях, исполненные минеральными красками, – самые древние из дошедших до наших дней. Отдельные первобытные фигуры из глины могут, возможно, соперничать с ними по долголетию – свойство куска глины размягчаться в воде и застывать на воздухе, сохраняя приданную ему форму, было известно с незапамятных времен. Кости крупных животных также вошли в первоначальный набор объектов, на которых наносили изображения, использовали в качестве протомузыкальных инструментов, придавали черты животных и людей. Растительные элементы в древнейшем искусстве быстро истлевали: среди них можно упомянуть ветви и листья, кору. Использовалась, несомненно, и кожа добытых животных. Деревянные части всевозможных инструментов покрывались орнаментами; из дерева изготовляли скульптуру; на его ошкуренную поверхность наносили изображения: тела древних людей могли покрываться знаками родоплемянной общности, изображениями оберегов с помощью растительных и минеральных красок (их наносили и татуированием). Сородичи использовали ритуальные композиции и пляски; их живые тела составляли, таким образом, неотъемлемую часть визуализации и звукового сопровождения при совершении обрядов, мифологическую основу которых хранила групповая память и видоизменяло воображение коллективной жизни.

Если в условиях пещер, подобных Каповой, коллективные «песни и пляски» были невозможны, то на открытом воздухе ритуалы обретали зримые формы в ходе исполнения их «протосценариев» «ведущими» –

знатоками мифологии и легенд. Периодическая смена ритмов исполнения, активность ведущих в ключевые моменты разворачивающегося действа способствовали запоминанию его хода и сопереживанию содержания. Всевозможные биохимические стимуляторы алкогольного и наркотического типа усиливали напряжение в среде исполнителей, доводившего их, в конечном счете, до изнеможения и беспамятства. В результате многократных повторений многими поколениями ритуалы обретали устойчивую структуру исполнения, способную принимать новое мифолого-легендарное содержание. Слияние родов и племен в новые сообщества в ходе отношений «дружба-вражда» и «вражда и дружба» способствовала сохранению одних и тех же структур ритуалов на огромных пространствах, осваивавшихся в ходе миграции первобытных коллективов.

Археологи отмечают: первоначально ряд мужских и женских украшений имел функции защиты жизненно важных частей тела: рук, сердца, легких (грудей у женщин), живота и др. Редукция этих функций привела к появлению множества мелких предметов-амулетов. Помимо фетишистско-магического назначения – обозначать сакрализованное пространство и своим звоном и шуршанием отпугивать злых духов, - эти предметы могли исполнять и роль сигналов-предупреждений о приближении женщины, включая ритуально значимые гендерные стереотипы общинных отношений. Характерно, что амулеты располагались не только спереди, но на спине и плечах: «наспинники» были обстоятельно орнаментированы.

Инициации – особая практика древних религий, имевшая целью сплочение коллектива на основе переживания его активной частью (прежде всего, мужчинами) единства коллектива, его сплоченности и страха нарушить родоплеменные запреты. Устрашение в инициациях играло таким образом двойную роль. Страх — одно из сложнейший психических переживаний человека. Оно известно ему, по всей вероятности, с глубокой древности. Страх имеет биофизическую основу, связанную с возникновением реальной внешней опасности, с ситуациями возможных опасностей,

связанных с состоянием организма — встреча с объектами необычной формы, шумовыми особенностями, движением, проявлениями огня, пара, дыма и т.д.

Социокультурные процессы подавления страха обеспечивает способность к деятельности и, в конечном счете, выживание коллектива (пусть даже ценой гибели отдельных его членов и их групп). Инициации, преодолевающие страх перед испытаниями, были разнообразны: преодоление боли, ужаса перед грозными страшилищами в костюме шамана, «актеров», изображающих духов предков и духов природы, всесильных фетишей и т.д. Они распространены во всех культурах и, редуцируясь разными способами, дошли до нашего времени в виде сказок-«страшилок», детских «ужастиков» и т.д. Образы этих ужасов — составная часть культуры, преломленная в эпосе, трагедии, созданиях изобразительного и музыкального искусства разных времен и художественных течений. Часть из них успешно реализует функцию преодоления страха и катарсиса на основе осознания состоявшегося преодоления страха и ужаса личностью в ходе её становления и самоутверждения. Образы, осуществляющие такую функцию, отличаются внутренней структурой, последовательностью развертывания, своей сопричастностью к логике земного человеческого существования.

Особую роль в родоплеменных отношениях древности играли, по всей видимости, раскраска тела и татуировка его. Они имели как защитную, так и опознавательную функцию, определяли статус члена сообщества и, разумеется, должны были производить, наряду с прочими аксессуарами военных действий, устрашающее воздействие на врагов.

Исследовательница пазырыкской культуры (Горный Алтай) Н.В. Полосьмак отмечает: «…На тело человека наносили не просто орнамент или рисунок, а знаковую систему, своеобразный «тест». В бесписьменной культуре, ориентированной не на умножение текстов, а на повторное их воспроизводство, роль письменности выполняют мнемонические символы

<…> к которым можно отнести и образы пазырыкской татуировки. На тела пазырыкцев было нанесено сакральное письмо, предназначенное для передачи важной информации, скорее всего мифологического характера»[243], т.е. происходило «переоформление» натурального человеческого облика в изобразительный символ племенной мудрости»[244]. «Татуировка у пазырыкцев выполнялась накалыванием, о чем свидетельствует значительная глубина проникновения под кожу красящего вещества, по всей вероятности, сажи… Скорее всего это был рисунок без предварительной разметки»[245]. При этом для большей выразительности зачернение отдельных фрагментов татуировки производилось с помощью пучка игл, соединенных вместе, что облегчало и убыстряло работу татуировщика[246]. Использовалась техника точечного мазка, с помощью которой воплощались подсознательные состояния художников. Это, по мнению культуролога В. Сорокина, напоминает «капельные» рисунки душевнобольных[247]. У маори, коренных жителей Новой Зеландии, нанесение традиционной татуировки («мокко») изначально производилось принципиально другим способом, чем у древних пазарыкцев. Узор прорезался до самого мяса острыми инструментами, которые изготовлялись из костей крыльев морских птиц или акульих зубов. Пигмент – смесь жженой древесной коры и ворвани или топленого собачьего жира – втирался при помощи льняной ткани в кровоточащие надрезы. Раны заживали неделями. Таким же способом татуировалось и лицо[248].Высказывается предположение, что данная дискретная технология – проявление так называемого дигитального (от англ. digital – цифровой), двоичного (рационального) типа мышления в отличие от аналогового. Согласно концепции американского психолога и лингвиста Гре-

[243] Полосьмак Н.В. Всадники Алтая. – Новосибирск, 2001.
[244] Медникова М. Татуировка как исторический источник. – М.: 2007.
[245] Там же.
[246] Ваганов А.Г. Цифровая технология каменного века. – НГ, среда, 10 октября 2012 г. – С.16.
[247] СорокинВ. Журнал «Искусство кино», 1994, № 6.
[248] Ваганов А.Г. Ук..соч., С.16.

гори Бейтсона, аналоговый уровень мышления относится к более архаичным пластам человеческой деятельности и связан с вегетативными, телесными явлениями, инстинктами человека, его бессознательным началом психики.

Овладение же «матричной» технологией татуировки исследователи считают попыткой прорыва из аналоговых-архаичных и наивных пластов мышления к рациональному типу создания знаковой системы рода и племени. Татуировка демонстрировала языком символов принадлежность к одному из племен, родов, тотемической группе, служила символом титула, звания и имени, указывала на социальный статус и его «место» в рамках этнической общности. Наряду с раскраской тела, она повествовала как о реальных, так и мифических, в том числе и тотемных предках. Знаки предков одновременно служили знаками единства рода и племени, линий родства, регулировали брачные отношения в экзогамном общества, указывали на связи родоплеменных групп. Поэтому татуировка и раскраска тел имели прагматическое значение.

Знаки наносились не только на тело, но и на объекты искусственного происхождения, например, на керамические сосуды в неолитических культурах, на тела одомашненных животных (знак собственности). Наносились, по-видимому, как изначальные, так и инициальные имена (последние давались при наступлении половой зрелости, обретении нового статуса в роде и в племени), имена культурных героев – первопредков (иногда узорами, знаками и даже цветами). Татуировка, таким образом, служила постоянным напоминанием об истории рода, знаниях и навыках, означали оставленных предками, маркировала социальную функцию конкретного члена рода – охотника, рыбака, земледельца или хранителя знаний (старейшины, вождя или шамана).

Использованная нами публикация известного научного обозревателя А. Ваганова привлекает внимание к глубоким корням сегодняшних практик татуажа, получивших распространение среди жителей Америки и ста-

рушки-Европы в последние десятилетия. Секреты ее популярности связаны, вероятно, с физическим переживанием приобщения к ситуации, содержащейся в рисунке и обозначаемой им. Аналогичный характер носит и инициация «воров в законе» в местах лишения свободы. системы значений могут отличаться от континента к континенту и от страны к стране, но неизменным остается физическое соучастие в таинстве изображения. Тем самым особое признание (разумеется, несопоставимое с авторитетом жреца-художника) получает и современный татуировщик. По крайней мере, в уголовном мире.

Примечательно символическое значение церемонии инициации в иудаизме. Как известно, необходимость странствий иудеев по странам и континентам обусловлена потерей ими исторической родины, связанной с Первым и Вторым Иерусалимскими храмами. С разрушением последнего и изгнанием евреев из Иерусалима складывается их особое поведение в изгнании, где система внешних ограничений сочетается со строгим обособлением от «чужих» по вере и крови. Обрезание – ритуал инициации в круг общины, восходящий к древнейшим временам и являющийся радостным праздником еврейских общин и в 21 веке. Он – символ включенности новорожденного в религиозно-культурное сообщество и переживался почти физически ближайшими родственниками – участниками этой церемонии. Конечно, в сравнении с длительными и сложными татуировками эта операция над младенцем отличается кратковременным болевым шоком. Напомним также, что аналогичный обряд имеет место у мусульман, но производится над мальчиками более старшего возраста. Как известно, нацисты в Европе осуществляли селекцию еврейских мальчиков, мужчин и стариков по признаку состояния «крайней плоти», подвергая их унизительному публичному осмотру.

В соотнесении с обрядом обрезания и последующими культовыми формами освящения жизни мальчиков и девочек, еврейское искусство символизирует сакральный смысл событий бытовой жизни, эстетизирует

священные значения и напоминая о них в самых разных ситуациях жизни семьи и объединений иудеев. Близость «своих» тщательно проработана в культуре иудаизма и имеет особое эстетическое измерение: песни, танцы, художественно оформленные предметы религиозно-бытового и праздничного назначения, религиозные отличия одежды и пр. Воспроизводство иудаистских общин осуществлялось в среде, быстро осваивавшей культуры внешнего – по отношению к иудаизму – окружения. При этом эстетика иудаизма отличалась чуткостью к тем идеям и образам, которые способствовали центростремительным тенденциям в общинах. Параллельно существовала и обратная тенденция, поставлявшая маргиналов, «изменников» вере отцов и её разрушителей. Противостояние этих выделенных двух линий определило драматическую напряженность образно-художественных феноменов иудаизма.

Его аксиологиясвязана с идеей воскрешения после пришествия мессии. Умершие должны ждать его в тех местах, где они были похоронены. Перезахоронение не допускалось. В условиях скученности в гетто погребения на кладбищах достигали 14 слоев общей высотой до 7 метров. Покойников клали друг на друга по мере необходимости погребения и едва присыпали землей. Для иудеев в этом не было ничего ужасного и отвратительного. С действием внешних ограничений первоначально также связаны особая одежда и звезда Давида на ней.

Постепенно в гетто сложилась особая эстетика, не лишенная своеобразной поэтической выразительности, включающей и художественные особенности творчества народов, соприкасавшихся с еврейскими общинами. Так, искусство еврейских общин в России носило печать культуры Австро-Венгрии, Германии, Польши и Западной Украины, обусловленную разделами Польши в последней четверти 18 века[249]. Символический орнамент культового искусства иудаизма сочетался с фигуративными изобра-

[249] Солженицын А.И. Двести лет вместе (1795-1995). Т.1,2. - М.: "Русский путь", 2001-2002.

жениями рук, глаз, элементов фигур животных. Они носили сакральный характер, воплощая символику сопричастности миру сакрального.

В религиозном искусстве различных культур содержатся в изобилии определенные знаки этого смысла (нимб, лавровый венок, сияние, музы, ангелы и другие божественные силы, покровительствующие народу и вождю). «Самообожение» перенесло источники сакральных возможностей на тело и состояние духа того, кто провозглашал себя божеством: волевые черты, романтический облик, восторг окружения при появлении обожествляемого вождя-лидера. Искусство тоталитаризма, как известно, широко использует эти приемы.

Здесь прослеживаются связи античной и более ранних культур Средиземноморья с культурой христианства. Исламские авторитеты знали об этой идейной зависимости и, соответственно, обрушили огонь своей критики на последователей иудаизма и христианства как отступников от подлинного смыла откровения; тех, кто впал в грех идолопоклонства. Утверждение приоритетности учения «чистого ислама» первоначально протекало именно в этом контексте, небезынтересном для всех, кто занимается политической проблематикой.

Правомерно различать функции искусства при складывании новой религии, - и функции его при включении художественных произведений в уже сложившуюся систему религиозного культа. В первом случае искусство – «почти» полноправный соучастник активного религиозногодуховного творчества во всей полноте его непосредственности и открытости. Здесь образно-художественные интуиции – «первопрходческие», новаторские, хотя и опираются на уже состоявшиеся освоение и переработку предыдущего художественного и религиозного материала, воспринятого достаточно отстраненно, критично и выборочно.

Отсюда - свобода обращения с его мифологической конкретикой, трансформация её в соответствии с критическим отношением к ограниченности возможностей «старых» богов как объектов поклонения и почи-

тания. Но, в отличие от обычных разочаровавшихся вероотступников, художник в состоянии воспроизвести в своем воображении их прежнюю власть, величие и значимость. Для него они – объекты вдохновения в сочетании своих значений в прошлом и в настоящем, предмет размышлений о всевластии и его тщетности, утрата непосредственности ожиданий чуда «здесь» и «сейчас» от прежних кумиров, от всепоглощающей необходимости умилостивить и побудить их к немедленной благосклонности.

Как следствие, имеет место ремифологизация в контексте новой парадигмы религиозного сознания. Последняя, сохраняя преемственность с предыдущим религиозным опытом, отводит ему ограниченное место или объявляет об окончательном разрыве с ним как с недостоверным. Но, как всегда, прошлое «хватает за ноги» живых: на уровне бытового сознания многие отвергнутые представления и культовые действия продолжают воспроизводиться, сосуществуя с декларациями новых религиозных авторитетов о необходимости «окончательного» и бескомпромиссного преодоления старых верований. История религий дает тому множество примеров.

Если же творчество художника включено в сложившуюся, достаточно укоренившуюся религиозную систему, оно не может не соблюдать её доктринальные и вероучительные правила. Догматика и культовый церемониал беспрекословны для её сторонников; образно-художественные новации возможны лишь как способ более глубокого и проникновенного воплощения их смысла. Попытка их критики художественными средствами влечет за собой, как минимум, конфликт с этой системой, в которой у художника нет шансов обеспечить себе позицию равноправного участника богословско-философско-художественного диалога. Ему остается либо иносказание Эзопа, либо переход в другую, более устраивающую его религиозную систему. Там, однако, первоначальные восторги по поводу появления новообращенного сменяются критикой его отступлений от религиозного канона, слабости статуса реконвертита и неофита.

Не затрагивая догматико-богословскую составляющую религий, художник находит в каждой из мировых религий немало житейской мудрости, образности, поэтичности и философских обобщений. Они служили и служат источником художественного вдохновения, проповеди, декламации, музыки, архитектуры и живописи. Пока он в состоянии видеть их художественно-культурную ценность, у него достаточно импульсов для творческих исканий и воплощений, исходящих из образно-религиозных источников.

Художественное творчество создает и закрепляет мыслимые модели мира в их чувственно-образных феноменах. В нем непрерывно тестируется содержательность, основательность и допустимость каждой из них и возможностей их сочетания, частичной при полной интеграции, пределов и последствий духовных экспансии за первоначально выявленные границы. Сохраняя предельную индивидуальность форм, возможности творчества находятся при этом в отношениях сопряженности и взаимной дополнительности.

Религиозные шествия в условиях секуляризации приобретают черты театрального представления в сочетании с самопрезентацией, характерной для карнавала. Оно может быть централизованно организовано (тоталитарные массовые действа), когда люди и группы являются лишь элементами общей мозаики и самодеятельностью в русле общей задачи. Церковные шествия строятся по строгому сценарию, не исключающему демонстрации особого религиозного рвения (в рамках общего плана).

Как было показано в статье, выделенные особенности древних религиозных практик составили основу последующих религиозных процессов в массовом сознании – основе функционирования церквей и других религиозных структур не только в условиях средневековья, Нового и новейшего времени, но и в испытаниях постмодерном и постсекулярностью, переживаемых ныне человечеством.

Glagolev V.S.

PHENOMENOLOGY OF RELIGION: THE AESTHETIC AND IMAGINATIVE ASPECTS

The article highlights features of the ancient religious practices, which form the subsequent religious processes in the public mind. Aesthetic and imaginative aspects of these practices are related to the historical development of different forms of religiosity, including artistic development and expression of the sacred remifologizirovannogo means of contemporary art.

Key words. The phenomenology of religion, history of religion, the oldestform of religion, aesthetic and imaginativeaspects of religiosity, remyhtologizatsation.

Давыдов И.П.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

«Эпистемологический поворот» в гуманитарных науках, о котором еще в конце 70-х гг. прошлого века рассуждал Ричард Рорти[250], ныне намечается в российском религиоведении. Пока что преждевременно делать прогнозы, будет ли он «не/о/картезианским», «не/о/кантианским» или каким-либо иным, но некоторые его предпосылки прослеживаются весьма отчетливо. Одна из них – несомненная связь эпистемологии религиозного знания с философским анализом языка в философии религии[251]. То есть, можно было бы несколько декларативно констатировать, что в науке о ре-

[250] Рорти Ричард. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
[251] Аналитическая философия: Избранные тексты / пер. с англ. Сост., вступит. ст. А.Ф. Грязнова. М.,1993. Философия языка / Ред.-сост. Дж. Р. Сёрл. Пер. с англ. М., 2004.

лигии[252] на смену «лингвистическому повороту» грядет «эпистемологический»[253].

Другая предпосылка – влияние французской философии, структурализма и постмодернизма (Г. Башляра, М. Фуко) на современную смысловую нагруженность термина «эпистема» и «эпистемология»[254]. Очевидно, что «эпистема» Г. Башляра[255] и М. Фуко[256] в понятийном аппарате может весьма существенно потеснить традиционную куновскую «парадигму»[257]. Таким образом, можно предположить, что если «эпистемологический поворот» в религиоведении состоится, он коснется не только науки в точном, сциентистском смысле слова, но и различных «наук о духе», поскольку понятия «эпистема» и «парадигма» вопреки К. Попперу[258] будут восприниматься как тождественные, что, собственно, и позволит распространить понятие «эпистема» Г. Башляра и М. Фуко на целый ряд смежных дисциплин, охватываемых термином «религиоведение».

С позиций критического сциентизма в самоопределении отечественного религиоведения поныне наблюдается конкуренция двух основных доктрин. Одна, опирающаяся на достижения классической немецкой философии, в первую очередь, И. Канта[259] и Г.В.Ф. Гегеля[260], отстаивает приоритет философии религии перед остальными дисциплинами религиоведче-

---

[252] Encyclopedia of Science and Religion / Ed. by J. Wentzel Vrede van Huyssteen. Macmillan Reference USA, 2003.

[253] Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / под ред. В. Поруса. М., 2009.

[254] Визгин В.П. Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М., 1996.

[255] Башляр Гастон. Избранное. Т. 1: Научный рационализм / пер. с франц. – М.-СПб., 2000.

[256] Фуко Мишель. Археология знания / пер. с франц. К., 1996. Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с франц. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб., 1994.

[257] Кун Т. Структура научных революций. Благовещенск, 1998.

[258] Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы / пер. с англ. М., 1983.

[259] Кант Иммануил. Сочинения: в 8 т. / Пер. с нем. под общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 6. М., 1994.

[260] Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Философия религии: в 2 т. / пер. с нем. Общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1976-77.

ского цикла. Философия религии[261] интерпретируется ими как наука = общая теория, формирующая методологический базис всех остальных частных наук о религии, к каковым причисляются, по преимуществу, история религии, социология религии, феноменология религии, психология религии, религиоведческая антропология и исследования в области свободомыслия. Другая уравнивает (по обоснованности) философию религии со всеми остальными частнонаучными религиоведческими теориями. Называя религиоведение «комплексной дисциплиной», «областью научного знания»[262], она все же отдает предпочтение истории религии и философии религии как самым первым, фундаментальным и авторитетным способам фиксации и теоретического освоения информации о религии.

Ситуация соперничества философии религии и религиоведения на время «снимается», а точнее – вуалируется введением в научный оборот понятия «метарелигиоведение»[263] в смысле метатеории религиоведения с неопределенной компетенцией, претендующей на универсальность и всеохватность. Содержательно концепт «метарелигиоведение» не должен быть пустым, но на поверку таковым оказывается, поскольку в научном сообществе до сих пор не решен вопрос об ограничении множества объектов, охватываемых данным понятием[264]. Некритическое словоупотребление (даже в академических кругах) приводит к смешению и смещению пластов смыслов, поскольку существует как минимум три интерпретации метарелигиоведения:

---

[261] Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998. Шохин В.К. Введение в философию религии. М., 2010. Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М., 2010. Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. М., 2007.

[262] Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.

[263] Зимонь Генрих. Религиологические и религиоведческие науки [Электронный ресурс] // URL: http://www.religiityumeni.ru/showthread.php?t=4435 (дата обращения: 20.10.12).

Bronk Andrzej. Podstawy nauk o religii. 3 wyd. Lublin, 2009.

[264] Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения / учеб. пособ. М., 2007.

1) Метарелигиоведение = теория религии + история религии, т.е. просто некая сумма любых знаний о религии, накопленная человечеством;

2) Метарелигиоведение = компаративное религиоведение, призванное, в частности, развести светскую и конфессиональную феноменологию религии, а также в ходе сопоставления исторической дескриптивной феноменологии религии с остальными видами феноменологии религии выработать критерии их отличия друг от друга и от истории религии;

3) Метарелигиоведение = содержательно не пустая синтетическая метатеория комплексной дисциплины (попперовский «концептуальный каркас» метадисциплины), выполняющая логико-методологические и гносеологические функции и оттесняющая философию (как философию науки, так и философию религии) на второй план.

Наиболее аргументированно выглядит именно третья интерпретация, так как первая просто подменяет термин «религиоведение» более громким «метарелигиоведение», к которому должна быть применена «бритва Оккама». Вторая представляет собой ad hoc, возникший по частному случаю размежевания различных феноменологий религии. А третья исходит из той же посылки, что и первая, согласно которой, религиоведение – содержательная комплексная дисциплина (метадисциплина).

На наш взгляд, религиоведение – рамочное понятие, указывающее на *комплекс относительно автономных дисциплин*, а не комплексная дисциплина, поскольку:

1) Религиоведение обособляется не по предмету, а по объекту исследования, фокусируя свое внимание на всем, что так или иначе связано с религией как глобальным социокультурным феноменом.

Феноменов такого уровня абстракции – их еще называют *доминионами,* – не много, например, в философской литературе встречается такой набор: философия, наука, религия, искусство, мистика[265]. На наш взгляд, любая мета-теория, оперирующая доминионами как своими объектами,

[265] Кузнецов В.Ю. Мир единства. М., 2010.

обречена стать непустым множеством теорий более низкого порядка, но в это множество в качестве подмножества включать самое себя она не должна. В своем пределе, доведенном до абсурда, религиоведение готово распространить свои исследовательские полномочия на абсолютно все религиозные факты и артефакты материальной и духовной культуры человечества, оспорив права истории, искусствоведения, социологии и прочих дисциплин, чья идентификация и самоидентификация проходит либо по линии уникальной методологии – что характерно, в основном, для узкоспециализированных дисциплин в условиях дробной дифференциации, либо по линии предмета, что характерно для классических точных наук.

В словосочетании «история религии» религиовед, в отличие от историка, слышит только второе слово. Но в этом религиоведение не оригинально – точно такую же познавательную экспансию осуществляет другая гуманитарная «метанаука» – культурология, стремящаяся подчинить себе все «логии» и «штудии» вокруг культуры как совокупности вообще всех фактов и артефактов, в том числе религиозных. Культурология как предельное знание о культуре видит религиоведение не своим соперником или коллегой, а своим чересчур автономизировавшимся разделом.

2) У религиоведения нет своего уникального метода, играющего роль маркера («кто его применяет, тот религиовед»)[266].

«Религиоведческий анализ», наряду с «литературоведческим», «искусствоведческим», «правоведческим» и любым другим по сути своей останется *анализом* – универсальным приемом мыслительной деятельности, общепризнанным методом общенаучного значения наравне с синтезом и другими найденными в логике способами получения достоверной информации – сравнением (компаративистикой) и обобщением (тремя формами абстрагирования)[267]. Религиоведение заимствует методологию част-

[266] Лонерган Бернард. Метод в теологии / пер. с франц. М., 2010.
[267] Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика с элементами эпистемологии и научной методологии / учебник. М., 1994. Ивин А.А., Никифоров А.Л. Словарь по логике. М., 1997.

ных наук (т. наз. «наук родительного падежа») – социологии религии, психологии религии, религиозной антропологии, доставшуюся им от общей социологии, общей психологии, социальной антропологии (общая антропология включила бы в себя и дисциплины естественнонаучного цикла, например, антропометрию, биологическую и медицинскую антропологию и т.п.). Таким образом, эпистемологическая картина усложняется, так как приходится учитывать влияние и опосредованное присутствие общетеоретических дисциплин.

На фоне религиоведения за четкими контурами частных религиоведческих дисциплин (не только наук в сциентистском понимании этого термина) проступают черты общенаучных теорий, обеспечивших методологический базис своим производным. Демаркационную линию целесообразно провести, учитывая два полюса тяготения – к эмпирически проверяемому, достоверному знанию (социология, история, антропология[268]) и к метафизически-умозрительному, априорному знанию (философия, феноменология, психология). Данное разграничение носит подчеркнуто условный характер, поскольку практически все дисциплины имеют со смежными точки пересечения и взаимообмена. Оправданием служит лишь тот факт, что до сих пор сильна весьма аргументированная жесткая позиция, согласно которой, ни психологию, ни феноменологию – даже дескриптивную – наукой в строгом смысле слова считать нельзя, поскольку они не отвечают полноте критериев научности, разработанных эпистемологией (обычно их список включает в себя по умолчанию: объективность, рациональность, эссенциальность, системность, верифицируемость и фальсифицируемость)[269].

---

[268] Луман Никлас. Общество общества / пер. с нем. В 2 т. М., 2011. Luhmann Niklas. Die Religion der Gesellschaft. F.a.M., 2002. Luhmann Niklas. Funktion der Religion. 4. Aufl. F.a.M., 1996.

[269] Лакатос Имре. Избранные произведения по философии и методологии науки / пер. с англ. В.Н. Поруса. М., 2008. Лакатос Имре. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / пер. с англ. М., 1995. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М., 2002. Мотрошилова Н.В. ИДЕИ 1 Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.

Тем более эта гиперкритическая концепция затрагивает философию. Современная гносеология не отказалась от тезиса последовательной смены в общественном сознании трех картин мира, соответствующих трем способам мышления – мифической, религиозной, научной[270]. Причем на любой стадии их эволюции сохраняются реликты прошлых. Странно, что при этом элиминируется обыденное мышление, не тождественное мифологическому. Также недоумение вызывает скромное умалчивание о философской картине мира, которая никак не сводима к научной, поскольку философия, с точки зрения здравого сциентизма, – не наука, ей никогда не была, не может и не должна быть наукой (и в этом мы солидарны, например, с В.М. Межуевым, Ж.Делёзом, Ф. Гваттари и др.)[271]. Философия зачастую предстает в форме науки, поскольку в ней уже традиционно большое внимание уделяется истории философии, а «научность» истории никто не оспаривает[272].

Философия – не пара- и не квази-наука, но искусство, *«технэ»*, не подчиняющееся нормам научности, поскольку она занята весьма специфическим делом, а именно: **«опрокидыванием» мышления и бытия в язык и осуществляет процедуру рефлексии по поводу этого процесса и его результата** (чего не делают изобразительные искусства и художественная литература)[273].

В идеале философия может стать беспредпосылочной, в отличие от когнитивистики, тогда как в науке, в той же когнитивистике:

---

[270] Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994.

[271] Делёз Жиль, Гваттари Феликс. Что такое философия? / Перев. с франц. и послесл. С. Зенкина. М., 2009. Делёз Жиль. Логика смысла / пер. с франц. Я.И. Свирского. – М., 2011. Межуев В.М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. СПб., 2011.

[272] Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003. Философия науки: Общие проблемы познания. Методология естественных и гуманитарных наук: хрестоматия. / Отв. ред.-сост. Л.А. Микешина. М., 2005.

[273] Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993.

а) доминирует принцип объективности (а философские построения в массе своей субъективны, поскольку индивидуальны и не опровергаются философским сообществом[274]);

б) рациональности (в философии избыточествует фидеизм и интуитивизм);

в) системности (а не просто систематизации как любой упорядоченности);

г) эссенциализм преследует цель выяснения сущности явления;

д) фальсификационизм требует строго указывать границы применимости теории, за пределами которых теория может дать сбой и ложный результат;

е) верификационизм делает акцент на необходимости проверки, сама потенциальная проверяемость научных выводов становится критерием состоятельности теории;

ж) еще одним требованием может служить выработка специфического понятийного аппарата на основе логических формализаций, где каждому термину однозначно приданы значение и смысл, аналитические суждения строго тавтологичны, а полисемантичность порочна[275].

Отсюда следует вывод – если у религиоведения нет своего уникального метода и зримо очерченного предмета (что недопустимо для науки), тем паче их нет у метарелигиоведения, как надстройки над базисом. Почему? Дело в том, что в каком бы «парадигмальном ключе» не велись изыскания – классическом, неклассическом, постнеклассическом – исследователь вынужден объективировать, отчуждать, а для этого – вербализовать и артикулировать результаты своего интеллектуального труда. В настоящее время в науке сложилась целостная система уровней теоретизации, подразумевающих единый алгоритм верификации и фальсификации и постоянную поуровневую эмпирическую проверку данных, практическое «зазем-

[274] Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания. Благовещенск, 1998.
[275] Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. М., 1993.

ление» на предмет и через него – на объект[276]. Если нет своего предмета и метода, рушится все здание теоретизации (что будем фиксировать протокольными предложениями?). Такая наука, в нашем случае религиоведение, – оказывается фикцией без опоры.

Религиоведение претендует на роль общей теории религии? Допустим. Но у нее нет индивидуализирующего именно ее предмета. Более того, если оно включает в себя философию религии, наукой не являющуюся, она теряет свой бесспорный научный статус и проигрывает на поле сциентизма когнитивистике (стремящейся сделать своей союзницей культурологию, исключив из нее философию культуры), ставя под сомнение достоверность приобретенного знания о религии. Метарелигиоведение претендует на роль метатеории религии? Значит, оно с необходимостью включает в себя «этаж» общей теории (религиоведение). А он содержательно пуст. И метарелигиоведение оказывается избыточной надстройкой, не компенсирующей содержательную пустоту религиоведения.

Конечно, можно возразить, что метарелигиоведение вообще не укладывается в вышеприведенную идеальную схему. Оно – концептуальная рефлексия религиоведения над собой, наука не о религии, но о религиоведении и призвана заниматься, например, историей становления религиоведения, творческой биографией религиоведов. А какая наука тогда будет заниматься историей антропологии, биографией антропологов? Метаантропология? А социологов[277]? Метасоциология? На наш взгляд, это компетенция истории науки, как раздела общей истории, но не наук о религии или наук о человеке. И из истории науки любые дисциплины могут черпать материалы собственной хронографии и ретроспекции.

Но что тогда есть позитивного у религиоведения как комплекса самостоятельных смежных дисциплин? Ответ прост – есть консолидирую-

[276] Джевонс Уильям Стэнли. Основы науки: Трактат о логике и научном методе / пер. с англ. 2 изд. М., 2011. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974.

[277] Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии / учеб. пособ. СПб., 2008.

щий профессионалов общий объект (с его производными в духе «религия»/«религиозность»), иллюзия мультиплатформенности (универсальности ее адаптации и результативности применения в любой научной парадигме, в том числе постнеклассической) и реальный кросспредметный инструментарий (обширная и разнообразная методология, заимствованная из арсенала множества конкретных частнонаучных теорий).

Поэтому намного прагматически верным и сциентистски эффективным приемом будет не надстраивать новые мета-этажи здания науки о религии, а дополнить уровень частных религиоведческих наук[278] эпистемологией религиоведения, чьей сугубой задачей станет совершенствование религиоведческих методологий, теоретическая классификация, разведение различных частнонаучных подходов, методов и методик, проверка всех многочисленных методов частных теорий на соответствие критериям научной методологии.

Генетически эпистемология религиоведения восходит к эпистемологии как таковой, а та – уже не к «метафизическому» наукоучению в духе И.Г. Фихте и не к традиционной философской гносеологии, но к когнитивистике (не к когнитивной науке), обособившейся от теории познания и отвечающей жестким сциентистским критериям общей теорией научного познания. Именно поэтому на сегодняшнем этапе развития религиоведческих знаний обойтись философией науки или философией религии в роли методолога не удастся. Должно сформироваться «твердое ядро науки» о религии. Такое ядро вместе с историей науки (в нашем случае – науки о религии) и историей религии дадут кумулятивный эффект, необходимый для «отсева экстравагантностей» и профанирующих ее идей энтузиастов синкретизма.

Эпистемология религиоведения удовлетворяет всем критериям науки гуманитарного профиля, более того, она превосходит их, поскольку

[278] Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Hrsg. von Günter Lanczkowski. Darmstadt, 1974. Lanczkowski Günter. Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt, 1980.

содержит и множество формализмов, и множество семантических допущений, абстрактных моделей, строгих логических правил вывода, что роднит ее с эпистемологией естественных наук. С другой стороны, эпистемология помнит о своих философских корнях и коммутирует с гносеологией. Таким образом, эпистемология религиоведения является превосходным медиатором между философией религии и науками о религии, как претендующими на сциентистскую строгость (историей, социологией, антропологией), так и не претендующими на нее (психология, феноменология, если, конечно, последняя выводится за рамки классической философии). И метарелигиоведение на уровне сети частных и общих религиоведческих теорий, взаимосообщающихся на платформе эпистемологии религиоведения и маркируемых по признаку общности объекта рамочным термином «религиоведение», оказывается совершенно излишним.

Заключение

На наш взгляд, включение новых дисциплин в комплекс религиоведческих должно быть отнесено к компетенции эпистемологии религиоведения. И если эпистемология религиоведения сможет продемонстрировать свой эвристический и сциентистский потенциал, то со временем можно будет ожидать появление прагматики религии, семиотики (семиологии) религии в ряду новых самостоятельных дисциплин религиоведческого цикла.

Ролан Барт неоднократно заявлял, что все дисциплины, связанные с языком, должны регулярно проблематизировать собственные основания[279]. Поэтому в предпринятой нами верификации и фальсификации религиоведения и метарелигиоведения нет ничего странного или предосудительного. Предвидя критику вводимого нами термина «пустое рамочное понятие», хотелось бы обсудить этот аспект здесь, чтобы он попросту не затерялся в

[279] Дьяков А.В. Ролан Барт как он есть. СПб., 2010. Дьяков А.В. Философия постструктурализма во Франции. М.–СПб.–Нью-Йорк, 2008.

обширном материале. При этом мы опираемся на труды Е.К. Войшвилло и Ю.С. Степанова[280].

Очевидно, что все понятия можно подразделить на пустые и непустые. Пустые имеют в качестве объема пустой класс, обозначают пустое множество, в котором количество единичностей равно нулю. Е.К. Войшвилло предлагал различать логически и фактически пустые понятия. Понятие будет логически пустым, если наличествует логически противоречивая характеристика предметов: $x\ P(x)\ \&\ \neg P(x)$, нарушающая элементарные законы логики. Понятие будет фактически пустым, если post factum не существует предметов с данной характеристикой. В свою очередь, Ю.С. Степанов, сближая концепты и понятия, выделил два типа концептов – «рамочные понятия» и «понятия с плотным ядром». Рамочные указывают на границы, их можно уподобить раме картины, в то время как «плотное ядро» – самой картине. Отсюда следует, что «пустое рамочное понятие» не должно быть логически пустым (бессмысленным), но может быть фактически пусто (бессодержательно), т.е. наложение этой пустой рамки на какой-то конкретный фрагмент действительности автоматически не структурирует и не систематизирует эту действительность, не упорядочивает ее, границы, очерчиваемые пустым рамочным понятием, оказываются зыбкими и произвольными, принимаются научным сообществом по умолчанию или конвенционально – в мейнстриме определенной «парадигмы» или «эпистемы».

И именно так, на наш взгляд, дело обстоит с современным религиоведением, метарелигиоведением, религиологией и проч. Логически это непустые концепты, а фактически – пустые, поскольку ими можно обозначить все что угодно. Если это так, то любой исследователь религии, называя себя, например, «религиоведом», должен пояснить, какой смысл он в

[280] Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления. Логико-гносеологический анализ. 3 изд. М., 2009. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. 2 изд., испр. и доп. М., 2001.

этот термин вкладывает (феноменолог ли он, философ, социолог, антрополог или же специалист какого-то иного профиля[281]) и какое предметное поле находится в фокусе его внимания. Такая ревизия базисной терминологии не затрагивает интересы административно-номенклатурного характера, т.е. не влечет за собой необходимость переименования или упразднения каких-либо учебных или научных институций, поскольку рамочные понятия не бессмысленны, а в правоустанавливающих, организационных и административных документах обычно указываются соответствующие компетенции конкретных дисциплин, в нашем случае – религиоведческого цикла, что делает рамочное понятие «религиоведение» содержательным.

Выводы:

1. Философия религии не входит в корпус религиоведческих дисциплин.

2. Философия религии не выполняет в отношении религиоведческих дисциплин метатеоретические функции.

3. Метатеоретические и медиаторные функции в отношении философии религии и корпуса религиоведческих дисциплин должны входить в компетенцию эпистемологии религиоведения.

Davidov I.P.

EPISTEMOLOGY OF RELIGIOUS STUDIES AND PHILOSOPHY OF RELIGION

It is suggested that this set of disciplines dealing with religious studies should be supplemented with the epistemology of religious studies separating scientific and nonscientific methods of investigation of the object of religion.

Key words: religious studies, philosophy of religion, philosophy of science, epistemology.

[281] Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в России. – СПб., 2013.

Емельяненко А.Д.

ИДЕИ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛЯ В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ РЕФОРМАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИИ

Когда мы говорим о проблеме (а, точнее, проблемах) терминологического аппарата современного религиоведения, применяемого для описания и правильного понимания феномена религиозности, в свое время довольно оригинально поставленной профессором Е.И.Ариниым[282], необходимо, по крайней мере, учитывать несколько основоопределяющих обстоятельств. Это, во-первых, непрестанный процесс развития объективной реальности (и в том числе религиозного сознания и религиозного мышления, религии, как таковой), и реальности субъективной, связанной с развитием и разработкой религиоведческой методики и методологии, субъективно-авторского, или личностного понимания проблем нынешнего способа функционирования религиозного мышления и способов освоения этим мышлением современного мира. И с этой точки зрения довольно интересными являются работы современных западных исследователей, посвященные специфике функционирования религиозного сознания, феномена религиозности людей в «эпоху постмодерна». Томас Оден, Дэвис Харвэй, Умберто Эко, Стивен Коннор, Артур Понтинен, Хансфрид Кельнер и многие, многие другие зарубежные исследователи именно в этой связи пишут

[282] Говоря о том, что «проблемы методологии религиоведения неразрывны с проблемами методологии научного познания», профессор Е.И.Аринин в одной из своих наиболее известных научному сообществу работ указывал и на то, что «единство внешнего и внутреннего, целостное представление о феномене, полнота охвата его фундаментальных признаков непосредственно зависят от тех методологических предпосылок, из которых исходит исследователь» (Аринин Е.И**.** Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В.Ломоносова, 1998. С.14 -15). Именно в этой работе цитируемый нами российский ученый прекрасно показал, как в процессе развития религиозного мышления исторически менялось «собственно автономно-субъективное значение» основных религиозных терминов и возникала неразрешимая на этимолого-филологическом уровне проблема интерпретации и понимания их смысла и значения.

о существенных изменениях не только религиозного сознания, но и всей объективной действительности, всего современного мира. «Мы живем на пересечении многих культур, которые каждый день, как гигантские волны, накатываются на нас со всех сторон», - читаем, например, в книге Н.Т.Райта «Иисус надежда постмодернисткого мира». На социально–экономическом уровне два или три столетия назад мы перешли от аграрного общества к индустриальному. В результате резко изменились многие ценности и устремления, о которых раньше особо и не говорилось… В настоящее время мы с огромной скоростью удаляемся от модернистского индустриального общества, переносясь в мир, где микропроцессоры играют более важную роль и приносят более высокие доходы, чем фабричные трубы. И политики, и промышленники оказываются затянутыми в борьбу бесконечно разных культур, в ходе которой принципы, регулирующие трудовую деятельность и экономический рост, а также общественные ценности претерпевают коренные изменения. И если Модернизм предпочитал ставить на пьедестал отдельную личность, восхвалял всемогущее «я» — Декартово «cogito ergo sum» и распространенный девиз: «Я хозяин своей судьбы, кузнец своего счастья, то Постмодернизм подверг деконструкции само понятие личности. Собственное «я» превратилось всего лишь в изменчивый символ, случайное временное сочетание противоборствующих сил и импульсов. И, когда реальность начинает рушиться на глазах у познающего, когда исчезает понятие объективной истины и объективных ценностей, он сам тоже перестает существовать как цельная личность.

Разрушение реальности, расщепление собственного «я», смерть метаповествования — все это ключевые моменты в понимании сущности постмодернистского общества. Оно без колебаний применяет принципы «герменевтики подозрения» ко всему, что высоко ценилось в западном мире со времен эпохи Просвещения.

Другой зарубежный исследователь, Уолтер Труэт Андерсон в своей работе «Реальность уже не та, что раньше: театрализованная политика, готовая религия, вселенские мифы, примитивный шик и другие чудеса пост-

модернистического мира» говорит о новом концептуальном сдвиге как о феномене беспрецедентном в мировой истории. Как утверждает этот мыслитель, мы переживаем переходный период от одного стиля мышления к другому и выделяет три аспекта в процесса формирования этого переходного периода: крах веры, рождение глобальной культуры и новую поляризацию мышления. В сегодняшнем мире, как пишет он в своем исследовании, не существует всеобщего согласия относительно того, что истинно, а что нет. Мы все как будто бы находимся «на неконтролируемой ярмарке идей, где выставлены на продажу все возможные на земле вероисповедания». И в ситуации, где «все все знают друг о друге, необычайно сложно принять что-либо в качестве абсолютной истины». А в результате противоречия между истинным положением дел и социальной правдой разрывают наше общество на части. Что в целом и приводит к «внутрикультурным войнам» и спорам по ключевым вопросам образования, нравственного и духовного, религиозного воспитания.

Таким образом, в результате существенных изменений объективной реальности, всей системы социальных отношений (и в данном случае речь следует вести и о существенном изменении реальности субъективной, «субъективного фактора») в современном мире складывается ситуация, в которой и для понимания трансформации религиозного сознания и религиозного мышления требуются новые методологические подходы. В этом отношении довольно интересной представляется философско-методологическая практика Мерольда Вестфаля[283], современного американского религиозного мыслителя и исследователя религии, автора много-

[283] Мерольд Вестфаль является почетным профессором философии в университете Фордхэм, где работает с 1987г. Степень доктора философии получил в Йельском университете в 1966 году. Преподавал философию в Уитоне, колледже Джонатана Эдвардса, Государственном университете Нью-Йорка, колледже Лойола, Университете Вилланова, Гарвардской школе богословия и Фуллеровской духовной семинарии. Избирался президентом гегелевского и кьеркегоровского обществ США, был исполнительным содиректором американского Общества феноменологии и экзистенциальной философии, членом национального совета Американской философской ассоциации, читал лекции в Европе, Китае, Бразилии. Он является членом редколлегий пяти научных журналов и главным редактором Indiana University Press серий «философия» и «религия».

численных научных изысканий, посвященных проблемам экзистенциальной феноменологии религии и разработке новых способов применения герменевтического метода в современной теологии. Книги М.Вестфаля были неоднократно отмечены в США известными премиями. Среди монографий, посвященных исследованию философии Гегеля («История истины в гегелевской Феноменологии», изданная в 1979, 1990 и 1998 гг.[284]) и («Гегель, свобода и современность, 1992 г.[285]) первая была признана в США лучшей академической книгой года, премированным было и издание, посвященное анализу философии К.Маркса, Ф.Ницше и З.Фрейда (1998 г.[286]). Широкую известность во всем мире получили и три монографии М.Вестфаля, посвященные исследованию творчества С.Кьеркегора[287].

Для нас М.Вестфаль интересен именно тем, что с его именем, а также с именами таких американских религиозных мыслителей как Говард Слейт и Джеральд Крэйч связывают факт окончательного концептуального оформления экзистенциальной теологии XX века в США.[288] И начало этому процессу положило издание в 1984 г. монографии М.Вестфаля «Бог,

---

[284] Merold Westphal. History and Truth in Hegel's Phenomenology. Indiana University Press, 1979. 233 p.

[285] Merold Westphal Hegel, Freedom, and Modernity (Suny Series in Hegelian Studies). SUNY Press, 1992. 295 p.

[286] Merold Westphal Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism. Fordham University Press, 1998. 296 p.

[287] Merold Westphal Kierkegaard's Critique of Reason and Society. Pennsylvania State University Press, 1991. 238 p. ; Merold E. Westphal Becoming a Self: A Reading from Kierkegaard's Concluding Unscientific PostScript. Purdue University Press Series in the History of Philosophy. Purdue University Press, 261 p.; Merold Westphal Levinas and Kierkegaard in Dialogue (Indiana Series in the Philosophy of Religion) 2008. 208 p.

[288] См. подробнее: Райда К.Ю. Екзистенціальна теологія Дж.Макуорі, Г.Слейта, М.Уестпала та релігійний екзистенціалізм: специфіка та відмінність // Екзистенціальна філософія: традиція і перспективи. – К., Видавець ПАРАПАН, 2009. С. 242- 251.
В данном случае довольно примечательным является и тот факт, что К.Ю.Райда саму экзистенциальную теологию XX столетия разделяет на «концептуально традиционную», относя к ней идеи представителей экзистенциального томизма (Ж.Маритен, К.Ранер и др.), экзистенциального протестантизма (К.Барт, Е.Бруннер, Э.Турнхайзени др.), экзистенциально-протестантской неортодоксии (П.Тиллих, Р.Нибур, Р.Бультман), и рассматривает последнюю в качестве своеобразной пропедевтики к варианту экзистенциальной теологии постэкзистенциалистского характера, которую вслед за российскими учеными -религиоведами называет культурологическим синтезом философии классического экзистенциализма с современной теологией.

вина и смерть. Экзистенциальная феноменология религии», которая также была отмечена премией Американской академии религии «За выдающиеся достижения». Именно в этой книге он и попытался, как методология, разработанная М.Мерло-Понти в известном вступлении к «Феноменологии восприятия» и П.Рикером в «Символизме зла», может быть «задействована в перспективе понимания религиозной жизни»[289]. Десакрализация слишком сложной «теоретической теологии», «внедрение» религиозной символики в сознание современного человека, его приобщение к религиозному смыслу существования – эти и многие другие проблемы сформулировал в своей книге М.Вестфаль, и постарался найти их решение. Современному человеку, несмотря на его высокий уровень образованности, писал американский мыслитель, сегодня как никогда следует объяснять, что значит «быть религиозным человеком». И именно экзистенциально-феноменологический метод анализа и интерпретации современной теологии и религиозных традиций, согласно его убеждению, как нельзя лучше подходит для дополнительного объяснения смыслов и ценностей опыта религиозной жизни независимо от характера отношения человека к вере. Называя позитивным влияние на современного человека религиозной концепции ценностей, особенно если последняя касается проблем его самореализации и самоосуществления, и критикуя чрезмерную сакрализацию современного религиозного мышления, М.Вестфаль всячески ратует за «приближение» религии к сознанию современного человека. Его анализ христианской, индуистской, африканской, конфуцианской, древнегреческой религиозных традиций в этой книге и направлены на доказательство того, что в их основе, несмотря на многовековую равно удаленность, находятся, прежде всего, экзистенциальные измерения человеческого существования. Поэтому и кьеркегоровское «какой смысл скрывает в себе

[289] Westphal M. God, Gult and Death. An Existential Phenomenology of Religion. Bloomington, 1984. P.XI.

смерть», и «Бытие-к-смерти», и ясперовская интерпретация этого экзистенциала как «зеркала существования» с точки зрения М.Вестфаля следует воспринимать в свете экзистенциальной феноменологии, и интерпретируя их в границах ценностей религиозных традиций, превращать в мировоззренческое основание, помогающее людям решать проблемы их повседневного существования, искать свой собственный путь к вере в сакральное, в спасение души, в формирование экзистенциально-религиозного мироощущения и мировосприятия. Исследование типологии и специфических особенностей самых разнообразных религиозных традиций с помощью экзистенциальной феноменологии религии, согласно глубокому убеждению М.Вестфаля, и должно было бы превратиться в один из предварительных этапов формирования подобного мировоззрения.

Весьма интересной является и эволюция теоретико-методологических вглядов М.Вестфаля, которую вкратце можно было бы описать как «восхождение», а может быть и «возвращение» от экзистенциально-феноменологической практики исследования религиозного сознания к широкому применению и исследованию герменевтической методологии, в том числе и метода экзистенциально-герменевтического[290]. Процесс этой эволюции уже сам по себе стал предметом теоретического анализа в США. В этой связи довольно показательным является исследование коллектива американских ученых, изданное в 2009 г. Кэйт Пут в университетском издательстве Фордхайма[291].

Следует отметить и то, что сам процесс экзистенциализации современной теологии, феномен экзистенциальной теологии как результат этого процесса, да и методология экзистенциально-феноменологической, и экзистенциально-герменевтической интерпретации религии и в Украине, и в

[290] Whose community? Whish interpretation?: Philosophical hermeneutics for the Church. Baker Academic a division of Baker Publishing Group, 2009. 160 p.
[291] Gazing Through a prism darkly: reflection on Merold Westphal's hermeneutical epistemology / edited by B.Keit Putt/. – Fordham University Press, 2009. 237 p.

Российской Федерации известны лишь в наиболее общих чертах. В украинском «Академическом религиоведении» (2000 г.), например, вскользь упоминается и о «экзистенциальной герменевтике», представленной, по мнению авторов, трудами Рудольфа Бультмана, Эрнста Фукса и Герхарда Эбелинга, и о специфическом толковании субъекта религиозного сознания представителями экзистенциальной феноменологии, и о «экзистенциальном томизме», представленном Х.Маритеном и Е.Жильсоном, и о значении работ С.Кьеркегора, К.Ясперса, М.Хайдегера, Г.Марселя в диалектической теологии, однако, к теологии экзистенциальной, как главному родовому понятию всего этого теологического направления в разделе под названием «Религия и современность» отнесен только П.Тиллих[292].

В Российской Федерации в этом отношении дела сегодня обстоят несколько лучше, особенно после защиты нескольких диссертационных работ. В первую очередь здесь следует упомянуть исследования С.А.Коначевой **«Хайдеггер и философская теология XX века», Т.П.Лифинцевой «Философия и теология Пауля Тиллиха», О.И.**Ставцевой «Экзистенция» в философии С.Кьеркегора и М.Хайдеггера». Но и в этом случае новейший «постэкзистенциалистский» этап развития экзистенциальной теологии остается как бы вне зоны внимания российских исследователей.

Примерно такая же ситуация наблюдается и в исследовании методологических основ анализа религиозного сознания. Несмотря на появление

---

[292] Академічне релігієзнавство. – К.: Світ Знань, 2000. – С.751.
Кстати говоря, и в традиционной европейской схематизации и К.Барта, и Р.Бультмана, и Ф.Гогартена, Е.Бруннера, Е.Турнейзена и других теологов, тоже как правило, относят к так называемой диалектической теологии, которая еще имеет названия «критической теологии», «теологии парадокса», «теологии кризиса», «теологии слова Бога», «неортодоксальной теологии» и т.д. Хотя экзистенциальная составляющиая (начиная с экзистенциальной диалектики и учения о парадоксе С.Кьеркегора, примененного К.Бартом, и демифологизация Нового Завета Р.Бультмана, утверждавшего, что библейские тексты должны быть переформулированы в терминологии человеческого существования (экзистенции), а это и представлено в традиционных для экзистенциализма категориях заботы и страха, и поиски «целостности» экзистенции через Откровение в Иисусе Христе Ф.Гогартена - были определяющими факторами в ее концептуальном формировании.

в последние годы статей с вполне обнадеживающими названиями[293], где уже в терминологическом обороте присутствуют и такие понятия как экзистенциальная феноменология, герменевтическая феноменология, в целом временные границы предмета исследований, как правило, также ограничены идеями М. Хайдеггера, феноменологическими взглядами П. Рикёра, контекстуальным подходом Х. Вальденфельса, М.Шелера, Г. ван дер Леува, В.Гантке. Р.Бульмана, Г.Гадамера. В российской научной литературе в этой связи встречается и ретроспективный анализ, направленный от герменевтически-экзистенциальной традиции в прошлое.[294] В образовательной же литературе, если к примеру взять Программу дисциплины «Герменевтика Нижегородского филиала Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования "Национальный исследовательский университет

"Высшая школа экономики", эпистемологический уровень гуманитаристики в разделе герменевтической методологии также ограничен именами Г.Гадамера, П.Рикера и Ю.Хабермаса. Поэтому нам представляется, что задачей ближайшего будущего в исследовании нового образа философских подходов к изучению религиозного сознания и религиозного мышления, и является задача исследования идей современных мыслителей, представленных в этой статье разработками М.Вестваля. А поскольку согласно логике профессора Е.И.Аринина новые понятия и определения религии как раз и возникают в процессе применения новых методологических подходов к изменившейся реальности религиозного мышления, такая задача в современных условиях приобретает особую актуальность.

[293] См., наприкмер: Человенко Т.Г. О когнитивных возможностях герменевнитических концепций в феноменологии религии / Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2010, Т. 14, № 13.

[294]См. в этой связи: Великотный, А.М. И. Кант и проблема творческого воображения в экзистенциально-герменевтической философии. Тверь, 2005, 239 с.

Emelianenko A.D.

M.WESTPHAL'S IDEAS IN THE CONTEXT OF MODERN RELIGION EXISTENTIAL REFORMATION

The article need updated study of the emergence, conceptualization and operation existential theology and existential phenomenology of religion. Presented as Western European and American counterparts, these phenomena are considered in the context of the post-existentialist thinking - of the newly combined cultural synthesis of the ideas of classical existentialism with various branches of philosophy and theology. Describes the specific methodological approaches to the study of these phenomena in the US M.Westphal.

Keywords: existential theology, existential phenomenology of religion, post-existentialist thinking.

Ересько М.Н.

РЕЛИГИЯ В ЯЗЫКЕ: ВОЗМОЖНОСТИ КОГНИТИВНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Когнитивные подходы в религиоведении получили широкое признание в зарубежных религиоведческих исследованиях и постепенно становятся востребованными в отечественном академическом религиоведении. Когнитивные методы, которые разрабатываются комплексом наук, объединенных условным термином «когнитология» («когнитивистика»), отличаются интегративным междисциплинарным характером и имеют серьезный конвергентный потенциал. В сфере изучения религии когнитивные подходы во многом инновационны и перспективны для решения ключевых методологических проблем. Среди последних важнейшими остаются вопросы универсальности и вариативности религии, ее константных и пере-

менных элементов, проблемы религиозной идентификации и критериев религиозности, а также вечный вопрос: что такое религия?

Одна из главных загадок религиозности человека связана с происхождением и когнитивными механизмами потребности верить в Бога и поклоняться объектам религиозной веры. По словам Э. Фромма, «дисгармония человеческого существования порождает потребности, выходящие далеко за пределы его животности», что выражается в преданности цели, идее или силе, превосходящей человека[295]. Философско-когнитивный подход подразумевает восхождение от объяснения отдельных религиозных феноменов к метаобобщению, а от метаконцепций – возвращение к исследованию конкретных ментальных и социокультурных проявлений религии. Философско-когнитивные религиоведческие исследования демонстрируют возможность продуктивной конвергенции философских обобщений (включая область философии языка религии) и когнитивно-психологического анализа конкретных религиозных феноменов. Онтосемантическая методология представляется одним из перспективных способов такой конвергенции.

Онтосемантика интегрирует методологические принципы когнитивной семантики и философской онтологии, исследуя закономерности и механизмы смыслообразования и онтологизации смысла в репрезентационных процессах. Религиоведческая онтосемантика представляет собой инструментальную методологию исследования религиозной когнитивной деятельности и фокусируется на изучении языка религии в единстве его семантической и онтологической специфики[296]. Ключевым понятием здесь является символизирующий (репрезентационный) процесс – когнитивный

[295] См. Фромм Э. Психоанализ и религия / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 59-160.

[296] См. подробнее: Ересько М.Н. Язык религии: смысл и символ (Опыт онтосемантического анализа): Монография. Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007; Ересько М.Н. Специфика религиозного смысла: онтосемантический дискурс // Вестник Тюменского государственного университета. 2007. № 1. С.75-80; Ересько М.Н. Специфика религиозной репрезентации: семантика и онтология // Религиоведение. 2008. № 2. С. 95-107.

процесс формирования смысла и символов, способ онтологизации смысла в языке религии[297]. Речь идет о языке второго порядка, в отличие от естественных языков первого порядка.

Религия многолика. На каком языке она говорит, на одном или на разных? Можно ли найти единую закономерность в удивительном разнообразии религиозных языков? Приведет ли такое направление исследования к ответу на вопрос о сущностной специфике самой религии и ее особом месте в социокультурной реальности? Наконец, язык религии создает ее определенность и определимость или, напротив, является лишь продуктом, элементом религии? При всей своей абстрактности, поставленные вопросы непосредственно затрагивают вполне конкретные сферы функционирования религии в современном обществе, определяя метатеоретический вектор их изучения.

1. Язык религии как ее субстанциональный инвариант. Начнем с главной значимости языка религии. Это язык сущности религии, неизменная константа, определяющая семантическую специфику религиозного сознания и социокультурно трансформируется в многообразные религиозные и конфессиональные языки (языки религиозной культуры, культа, личности, институций и т.п.). Возникает резонный вопрос: почему именно язык? Приведем основные аргументы.

Пытаясь ответить на вопрос, какой реальный предмет скрывается под маской богов и что в реальности питает религиозные верования, известный социолог П. Бергер называет таким предметом общество. Именно общество «делает столь могущественным символизм религии», обусловливает существование идеи души, богов и духовной силы[298]. Безусловно, и

---

[297] В архитектонике репрезентационного процесса выделяются три когерентных этапа: 1) символизирования (смыслообразования, объективации и репрезентации-оформления смысла); 2) символизации (наделения смыслом вещей и явлений окружающего мира); 3) интерпретации (толкования смысла, осмысления и переосмысления формы). Каждый из этих этапов представляет собой многофункциональный структурный элемент символизирующего процесса (СП).

[298] Бергер П., Бергер Б. Социология: Биографический подход / Личностно ориентированная социология. М.: Академический проект, 2004. С. 434-438.

сознание человека, и любые ментальные продукты имеют социальную окраску, так и репрезентированный в языке религиозный смысл социален. Однако когнитивный дискурс нацелен на уточнение этого вопроса.

Проблема релевантности религиозного смысла в онтосемантическом дискурсе решается путем дифференциации объекта и предмета языка религии с использованием понятий смысла-объекта и смысла-предмета репрезентационного процесса. Смысл-предмет – это референтно-реалитивный (достоверный) смысл, онтологизированный в языке религии как латентный религиозный смысл, обусловленный семантикой жизнеутверждения вопреки смерти, реализуемый в идее спасения. Смысл-объект – это референтно-имажинативный сакральный смысл, онтологизированный в языке религии как явный религиозный смысл, обусловленный идеей Бога и реализуемый в триалектическом проекте жизни[299]. В языке религии объект замещает предмет, отождествляется с ним.

Исследование проблемы релевантности объекта позволяет эксплицировать предмет языка религии как жизненный смысл через реонтологизацию объекта языка религии как сакрализованного смысла. Релевантность религиозного смысла обусловлена спецификой онтологизации смысла в языке религии, где происходит тройная инверсия смысла: 1) инверсия субъективного (актуального) и абсолютного (канонического, догматического) смысла, обусловившая феномен религиозного субъективизма; 2) инверсия смысл-объекта и смысл-предмета, обусловившая когнитивный «прорыв» религии в триединый мир; 3) инверсия объективного и субъективного смысла, обусловившая религиозный проект жизни в триедином мире. Инверсия объекта и предмета языка религии обеспечивает легитимность и институционализацию последнего. Благодаря своей леги-

[299] Триединый мир представляет собой триалектику миров: 1) мир предметной реальности, или мир физический; 2) мир непредметной реальности, или мир субъективного (личностного) и объективного (социокультурного) смысла; 3) мир сакрализованных первого и второго миров, который принимает форму «неземного» и для религиозного сознания предстает как объективный сверх-мир, конструирующий и первый, и второй мир.

тимности язык религии уверенно держит первенство среди других языков культуры в массовом сознании.

С одной стороны, третий мир снимает дихотомию первого и второго миров, связывая духовную и физическую реальность, предметный и ментальный миры. Но с другой стороны, это предопределяет попадание в абсолютную зависимость от третьего мира, которая формирует специфическую религиозную потребность. Обретенный смысл предполагает «служение» третьему миру в чувствах, мыслях и действиях, в вероисповедании и культе, в индивидуальной и социальной реализации религиозного проекта жизни.

Когнитивные механизмы формирования и реализации проекта жизни в триедином мире связаны с религиозной верой, религиозным опытом переживания сакрального. Проект жизни в триедином мире как в одном рождается в языке религии из-за недостаточности мира для человека, несовершенства мира, несамодостаточности самого человека. Его цель – преодолеть слабость, конечность человеческой природы в примирении с ней, создав специфический способ гармонизации. Страдание, смирение, спасение – три смысловые составляющие проекта вечной жизни.

Проект жизни в сакрализованном мире имеет истоки в бессознательном и формируется на основе религиозной идеи спасения. Последняя, в свою очередь, является формой преодоления когнитивного кризиса, обусловленной семантикой языка религии. Следовательно, специфические религиозные состояния духа (переживания обратной связи и зависимости от третьего мира) детерминированы особыми смысловыми фильтрами-установками, реализуемыми в религиозной вере и опыте. Именно то обстоятельство, что связь психического и предметного мира опосредуется через третий мир, детерминирует закономерность онтологизации смысла в языке религии – бинарность сакрального и профанного, сакрализацию жизненного смысла, деификацию и гипостазирование смысла. Язык религии, таким образом, создает особый способ организации сознания и пове-

дения человека – легитимированный третьим миром уровень мотивации и образ жизни.

Итак, концептуализация онтосемантической определенности религии свидетельствует о некорректности расширительных трактовок понятия религии («светские», «гуманистические», «социальные» «утилитарные» религии и т.п.), поскольку любой смысл становится религиозным лишь на языке религии, в то время как социализация религии включает последнюю в иной символизирующий процесс, где нерелигиозные по смыслу социокультурные феномены приобретают религиозную форму, но не смысл.

2. Когнитивные механизмы языка религии. Поскольку язык религии в онтосемантическом дискурсе – это не только способ формирования, репрезентации, трансляции и воспроизводства религиозного смысла явлений, но и способ сакрализации мира и бытия человека в мире, постольку следует кратко охарактеризовать когнитивную механику такого феномена. Это послужит доказательством того, что причину работы когнитивных механизмов в «религиозном режиме» следует искать в специфике и закономерностях архитектоники и механики языка религии.

Во-первых, следует сказать о крупнейшем достижении религии в конструировании картины мира, ее когнитивном «прорыве» в третий мир, который является продуктом языка. Поскольку специфику онтологизации смысла в языке религии мы ставим впереди специфики самого смысла, постольку механизм религиозной копулятивности[300], как нам представляется, и прокладывает путь к разгадке уникальности религии, являясь основой того «чудесного изобретения», которое М.К. Мамардашвили по универсальной значимости сравнил с изобретением колеса: «символ Христа как воплощенного Бога разрешил фантастические проблемы. А на самом деле

[300] «Копулятивность» – связанная определенность (от лат. copulatio – «сцепление»), образующая структурированную ткань (сеть) смыслов и определяющая закон функциональной связи в архитектонике языка религии. Религиозная копулятивность формирует когнитивный механизм сакрализации, где контекстным детерминантом выступает проект жизни в триедином мире и жизнеутверждение через сакрализованное трансцендирование.

здесь и возникает символ, согласно которому нужно стремиться подражать Христу, а не Богу»[301].

Различные понятия, которые употребляют философы («сеть отношений» Э. Кассирера, «ткань связей» С. Лангер, «множественные сгущения» Э. Лича, «умственное сцепление» М.К. Мамардашвили), обозначают один и тот же уникальный копулятивный механизм, который детерминирует когнитивную закономерность онтологизации смысла в языке религии. В этом и состоит суть «изобретения колеса», или когнитивного «прорыва» в триединый мир, именно таков механизм сакрализации мира в религиозном сознании, отсюда произрастает феномен гипостазирования.

Во-вторых, именно из копулятивности формальных и содержательных конструктов рождаются феномены гипостазирования, деификации, задействующие религиозные чувства, и механизмы комплексного суггестивного воздействия языка религии, которые особенно выразительно демонстрируют религиозные языки молитвы, заговора, таинств, обетов, доксологии и т.п. Поскольку смысл придается не явлению, а сакрализованному смысл-объекту, постольку и интерпретируется последний в качестве первого: осмысливается триединый мир как единственная реальность мира. Благодаря указанной копулятивной закономерности, формируется «видимость» и «ощущаемость» смысла как явления реальности – превращение смысла в реальное явление или существо реальности, т.е. гипостазирование.

Символ как способ бытия смысла отождествляется с самим смыслом, поскольку в нем взаимоотношение образа (формы) и смысла (содержания) являет собой изоморфную копулятивность, следовательно, символ сливается со своим сакральным смыслом и становится тем сакральным объектом, который он репрезентирует. А через сакрализацию символа сакрализуется и его чувственно-воспринимаемая форма как часть физического мира.

[301] См. Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 149.

Образ, идея, мысль превращаются в живое существо посредством символизации, а точнее, символогической проекции как ее когнитивного механизма. Гипостазирование выступает специфическим способом религиозной онтологизации смысла в языке религии, проекцией представлений во внешний мир. Интересно, что Й. Серенсен не возражает против вывода П. Буайе (P. Boyer), что причиной такого феномена являются онтологические нарушения («переход ограниченного числа умозаключений из другой онтологической области»), примером чего служат «репрезентации предков, призраков и духов»[302]. Тем не менее, именно благодаря своему когнитивному «прорыву» религия завоевала право на собственное семантическое пространство, заставила миллиарды человеческих умов признать свой особый сакрализованный смысл как единственно истинный и абсолютно легитимный.

В-третьих, нельзя обойти вниманием механику когнитивного диссонанса, преодолеваемого языком религии. Автор теории когнитивного диссонанса Л. Фестингер полагает, что когнитивные процессы и их конструкты «могут заметно отклоняться от действительности» и от того, как ее видят другие, или даже противоречить реальности[303]. Если Л. Фестингер в качестве причин когнитивного диссонанса называет логическую несовместимость смыслов, то в учении А. Менегетти причиной диссонанса является действие механизма «монитора отклонения» как программы, аккумулированной внутри клеток головного мозга, которая искажает восприятие с помощью доминирующего образа. Таким «монитором отклонения» А. Менегетти полагает и религиозные когнитивные конструкты, в частности, религиозные символы, которые он называет «вампирическими»[304].

---

[302] Sorensen J. Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science Of Religion // Numen. Vol. 52 (2005). P. 465-494. Пер. с англ. и прим. К. Дараган, Т. Малевич, ред. И. Анофриева / Религиозная жизнь [Электронный ресурс] // URL: http://www.religiopolis.org (дата обращения: 25.05. 13).

[303] См. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. СПб.: «Ювента», 1999. С. 27, 30-31, 36-42, 51-52.

[304] См. Менегетти А. Образ и бессознательное / Пер. с итальянского. М.: ННБФ «Онтопсихология», 2000. С. 49, 247-249.

В религиозном репрезентационном процессе диссонанс является продуктом когнитивных противоречий, главное из которых формируется в отношениях между смысл-объеком и смысл-предметом языка религии. Путь «добавления» элементов для преодоления когнитивного диссонанса представляется наиболее перспективным, что и демонстрирует религиозная «триалектика» мира. Следовательно, когнитивный «прорыв» религии можно полагать следствием диссонанса, а уникальный проект жизни в триедином сакрализованном мире – универсальным средством его преодоления.

В четвертых, бессознательные причины диссонанса связаны с задержкой или препятствием реализации установки-фильтра, которая является важнейшим механизмом религиозной веры, религиозного опыта и смыслообразования. В отечественной когнитологии первую концепцию установки создал Д.Н. Узнадзе. Установка представляет собой состояние субъекта, меняющееся в зависимости от задач, которые он себе ставит, и условий, в которых он их решает. Являясь базовым личностным фактором, определяющим когнитивное состояние «в каждый данный момент», установка одновременно «пробуждает к деятельности способность объективации, и на ее основе зарождается мышление»[305].

Не вызывает сомнения комплементарность установки-фильтра и религиозной веры, а также религиозного опыта как переживания присутствия объекта веры и «обратной связи» с ним. Нам представляется, что здесь действует один и тот же фильтрующий механизм, создающий смысловую доминанту. Часто приходится наблюдать действие фильтра-установки в живом диалоге представителей различных конфессиональных культур, где каждый слышит «свое», понимает через «свое» и эксплицирует свой смысл в любом суждении, предложенном для комментария.

[305] См. Узнадзе Д.Н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси: Изд-во АН Грузинской ССР, 1961. С. 82-83, 128-129, 202-203.

Глубинные основы механизма религиозной суггестии и катарсиса также связаны с фильтрующими механизмами религиозной веры и доминирующей установки. Среди внешних условий, определяющих когнитивную доминанту, можно назвать наличную ситуацию, обусловленную социокультурной средой и соответствующим ментальным багажом. Внутренние условия комплектуют такие факторы, как личный духовный опыт, интеллект, рефлексия, самосознание и самооценка В семантическом поле личности установки-фильтры формируют не только специфические религиозные потребности, но и мировоззренческие и ценностные ориентиры. Следовательно, смена установки ведет и к смене ориентиров.

3. Язык религии и религиозные языки. Й. Серенсен справедливо замечает, что когнитивное религиоведение нацелено на достижение ясного понимания взаимосвязи «между индивидуальными когнитивными процессами, формированием культурных паттернов понятий и поведения и социальной структурой»[306]. Религиозные языки как языки социокультурных проявлений религии являются модусами языка религии и образуют сложную иерархическую систему.

Религиозный язык – это, прежде всего, язык религиозной культуры, имеющий конкретную историческую конфессиональную специфику. Сама же религиозная культура предстает как система смыслов и ценностей, сформулированных на языке религии в его конфессиональной модификации. Обоснование универсальности и смыслового единства языков религиозных культур во всем их многообразии на протяжении культурно-исторического пути человечества утверждает возможность их взаимопонимания и паритетного взаимодействия, исключая любые аргументы в пользу культурного или когнитивного превосходства. Языки религиозной культуры, как и входящие в систему религиозной культуры языки теоло-

[306] Sorensen J. Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science Of Religion // Numen. Vol. 52 (2005). P. 465-494. Пер. с англ. и прим. К. Дараган, Т. Малевич, ред. И. Анофриева / Религиозная жизнь [Электронный ресурс] // URL: http://www.religiopolis.org (дата обращения: 25.05. 13).

гии и сакральных текстов, вероучения и культа (молитвы, проповеди и т.п.), а также языки религиозной морали, искусства, права классифицируются преимущественно по конфессиональному критерию (язык православия, ислама и т.п.). Особо специфичен язык культа («культовый язык» в трактовке А.П. Забияко, который называет его базовой основой и прародителем языка религии).[307]

Языки структурных элементов религии, по существу, являются средством реализации религиозного проекта жизни в сакрализованном мире на уровне группового и личностного самосознания, мировоззрения, деятельности и отношений. Среди них языки религиозной личности, институциональные религиозные языки (церковный язык, язык духовенства, язык монашества и т. п.). Религия говорит на многих языках, причем в каждом из этих языков обнаруживаются соединения множества языков. Скажем, в языке проповеди важно различать язык конфессиональной теологии, язык данной религиозной группы и язык религиозной личности – конкретного служителя культа. Вместе с тем религия говорит на своем субстанциональном языке, который социокультурно трансформируется в многочисленные функциональные религиозные языки, такие, как языки сакральных текстов, язык теологии, язык религиозной организации, язык таинств и обрядов, язык молитвы и др.

Перевод языка религии на другие языки (социокультурные или дискурсивные) означает переход в семантическое пространство других сфер культуры и, как следствие, наделение религиозных категорий коннотативным смыслом, отличным от религиозного. Главным идентификационным принципом диагностики религиозных явлений является дифференциация внутреннего и внешнего векторного модуса трансформации языка религии, поскольку внутренний модус детерминирует формирование многообразия

[307] Забияко А.П. Язык религии // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009 [Электронный ресурс] // URL: http://epistemology_of_science.academic.ru/977/язык_религии (дата обращения: 20.07. 13).

религиозных языков, а внешний – трансформацию языка религии в языки других сфер культуры.

Следовательно, диагностируя язык социокультурного явления как религиозный язык или язык религии, можно дифференцировать религиозные, псевдорелигиозные, квазирелигиозные субстраты, формально-религиозные и содержательно-религиозные явления, различать религиозные и нерелигиозные языки фанатизма, экстремизма, терроризма. Верный выбор модуса перевода языка религии предопределяет взаимопонимание в диалоге культур и конфессий, а также в диалоге религиоведения и теологии.

Итак, язык религии определяет сущностную, а религиозные языки – вариативную специфику религии. Функциональная и институциональная специфика также определяется языком. Не случайно, говоря о языке первого порядка, П. Бергер назвал его фундаментальным институтом общества[308]. Религия функционирует в обществе как социальный институт, функции которого, как мы полагаем, детерминированы институтом языка религии.

4. Язык религии как ее функциональный инвариант. Функциональная значимость и роль, которую выполняет язык религии в системе когниции, общества и культуры, детерминированы архитектоникой и механикой религиозного символизирующего процесса. Онтосемантическая функция языка религии – это ценностно-смысловая фильтрация информации на основе установки-фильтра и других когнитивных механизмов реализации религиозного проекта жизни. Именно язык религии задает смысл функционирования самой религии, определяя специфику и механизм ее когнитивных и социокультурных функций. Вот почему практически все функции религии так или иначе связаны с функциями ее языка.

[308] Бергер П., Бергер Б. Социология: Биографический подход / Личностно ориентированная социология. М.: Академический проект, 2004. С. 93-94.

Целесообразным представляется дифференцировать два класса функций – когнитивно детерминированные функции языка религии и социокультурно детерминированные функции языка религии и религиозных языков. Когнитивные функции языка религии в равной степени являются как семантическими, так и онтологическими, что следует из логики нашего дискурса, поэтому их названия достаточно условны – смыслообразующая (креативная), сакрализующая (упорядочивающая), экспрессивно-суггестивная, когнитивно-компенсирующая (психотерапевтическая).

Смыслообразующая (креативная) функция состоит в производстве религиозного смысла, его фиксации и формировании инвариантных смыслов (онтосемантических копулятивностей). Язык религии формирует когнитивные механизмы преобразования жизненных смыслов первого и второго мира в религиозный смысл триединого мира.

Сакрализующая (упорядочивающая) функция – это функция «чеканки» бытия, эксплицированная Э. Кассирером как «особое предназначение символических систем»[309]. Язык религии «чеканит бытие» в процессе распредмечивания и опредмечивания смысла, вносит порядок в хаос рефлексивных и чувственных впечатлений, опосредуя взаимосвязь трех миров в религиозном проекте жизни, упорядочивая культурный опыт, а также семантическое пространство символизирующей личности. Именно поэтому на языке религии, по выражению Э. Кассирера, «всегда лежит проклятье опосредования: он вынужден скрывать то, что хотел бы открыть»[310]. Здесь речь идет и о функции реализации религиозного проекта жизни в триедином мире, и о функции преодоления когнитивного диссонанса.

Экспрессивно-суггестивная функция – функция эмоционального воздействия религиозного смысла слов, жестов, музыки, живописи и т. п., благодаря чему язык религии, по словам Р. Барта, «и обозначает, и внуша-

[309] См. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 41.
[310] См. Кассирер Э. Сущность и действие символического понятия / Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 330, 335, 371.

ет, и дает, и требует понять»[311]. Эта функция связана с действием бессознательных конструктов и копулятивных механизмов религиозного репрезентационного процесса, активизирующих энергетический ресурс суггестии и установки-фильтра. Кстати, Б.Ф. Поршнев в своих исследованиях генезиса когнитивных способностей человека обосновал свою гипотезу, что исторически первой реализуется именно суггестивная функция языковой репрезентации[312]. Благодаря экспрессивно-суггестивной функции язык религии позволяет манипулировать сознанием и чувствами людей, особенно во время коллективных богослужений, когда включаются механизмы эмоционального «заражения» от окружающих, описанные в психологии.

Когнитивно-компенсирующая (психотерапевтическая) функция – функция защитных и лечебных механизмов религиозного символизирующего процесса (утешения, катарсиса, спасения от страдания), которую выполняет весь когнитивный комплекс языка религии. Психотерапевтическая функция религиозного проекта жизни становится понятной в свете задач практической психологии, психотерапии – компенсировать дисгармонию, устранить трагедию человеческого сознания, найти здоровые ментальные силы для реализации такой программы. А. Менегетти предлагает путь «преодоления» разума, В. Франкл, напротив, – путь «усиления» разума. Действительно, известны два пути «когнитивного спасения». Можно уснуть, применить «расслабляющие» препараты или гипнотические, аутогенные воздействия, психотехники. А можно мобилизовать силы разума, переключив его на другую «программу» (заняться новым делом и т.п.). Хотя первый способ представляется более легким, большинство людей, к счастью, предпочитает второй путь. Религия, очевидно, выбирает третий смысловой путь, который в какой-то мере аккумулирует в себе признаки обоих, преодолевая «бессознательную стихию» мифа, но не поднимаясь до высот рациональности и здравого смысла. Разработка догматической соте-

[311] См. Барт Р. Мифологии. М.: изд–во им. Сабашниковых, 1996. С. 242.
[312] См. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии) М.: «Мысль», 1974. С. 440-484.

риологии, многообразие конфессиональных форм идеи спасения как базовой идеи религиозного сознания – свидетельство в пользу наших рассуждений.

В системе социокультурных функций языка религии особенно значимыми представляются регулятивная, коммуникативная, легитимирующая, мнемоническая функции. Регулятивная функция – функция контроля и регуляции социокультурных отношений и процессов, которую осуществляет язык религии, регулируя все другие репрезентационные процессы в пространстве религиозной культуры. Эта функция конкретизируется в языках конфессий и религиозных институций. В трактовке Р. Беллы, формируя чувство «покорности» и «преклонения перед сакральным», религия регулирует человеческую деятельность и устанавливает конечные границы дозволенного, предотвращая беспорядки»[313].

Коммуникативная функция – это функция когнитивной интеракции. В этой связи Д. Спербер определяет публичные и ментальные репрезентации как внешние и внутренние по отношению к акторам коммуникативного процесса, подразумевая под первыми тексты, изображения, звуки, а под вторыми – общие для акторов переживания и мысли[314]. Так, по-видимому, рождаются социальные репрезентации, составляющие язык общества. В качестве специфического продукта и инструмента социальной репрезентации мы рассматриваем символогему как один из способов конструирования смысловой реальности и форму социальной памяти[315]. В важности коммуникативной функции языка религии в религиозном и межконфессиональном диалоге вряд ли кто-то усомнится. Она вмещает в себя множество уровней и форм взаимодействия, солидарности, доверия, обмена и т.п. Однако нельзя забывать и о противоположной, дезинтегрирующей функ-

[313] См. Bellah R.N. Religion and Progress in Modern Asia. New York, London: The Free press, 1965. P. 173-174.
[314] Sperber D., Wilson D. Relevance: Communication and Cognition. Basil Blackwell ltd., 1986. P. 165-223, 254-270.
[315] См. подробнее: Eresko M.N. Products of social representation as indicators of innovative processes // Bulletin of the Tyumen State University. 2012. № 8. P. 50-54.

ции языка религии, способного рождать широкий спектр дисфункций – от враждебности к иноверцам до кровопролитных религиозных войн.

Легитимирующая функция – это функция религиозной легитимации, религиозной социализации личности, а также социализации религии. Язык религии легитимирует события мифа, легенды, библейского сюжета, летописи, ставит их в одно семантическое пространство с событиями повседневной жизни, превращает их в реальность, поскольку за этим имажинативным смысл-объектом стоит другая информация, смысл-предмет, обусловленный продуктами реального опыта человеческой жизнедеятельности. В процессе религиозной социализации формируется система когнитивных регуляторов поведения личности, а сама религиозная социализация, по существу, представляет собой процесс религиозной символизации жизненных смыслов, их накопления, интериоризации, идентификации и трансляции в процессе социальной интеракции. Легитимирующая функция языка религии также весьма значима в формировании процессов социализации религии, т.е. ее социокультурной адаптации. Последняя принимает формы институционализации, аккультурации, регионализации, коммерциализации, политизации, виртуализаци религии и т.п.

Мнемоническая функция – это функция культурной преемственности и культурной памяти, которая непосредственно связана с культурообразующей ролью языка религии. Не случайно Ю.М. Лотман подчеркивает важность функции «текстовой памяти», называя текст не только «генератором новых смыслов, но и конденсатором культурной памяти[316]. Как видим, закономерности функционирования языка религии обусловлены его когнитивной и структурной спецификой и субстанциональным статусом в религиозном комплексе. Именно язык религии как способ функционирования самой религии определяет специфику и механизмы ее когнитивных и социокультурных функций.

[316] См. Лотман М.Ю. Семиосфера. СПб.: «Искусство – СПБ», 2001. С. 162.

Анализ когнитивных закономерностей языка религии показывает, что именно религиозная специфика онтологизации смысла, обусловленная особенностями религиозной копулятивности, является первичной по отношению к смыслу. Следовательно, специфика и структурные закономерности языка религии определяются не природой когнитивных религиозных процессов, а особенностями онтологизации религиозного смысла в языке религии, онтосемантический статус которого выше статуса религиозного сознания и определяет специфику религиозного когнитивного процесса. Другими словами, религия, с одной стороны, использует базовые когнитивные механизмы человеческой психики, а с другой – преобразует их в специфически религиозные посредством своего языка.

Итак, с одной стороны, вне языка религии нет религии, а с другой – на языке религии любой смысл становится религиозным, поскольку язык религии сакрализует («пересотворяет») окружающий мир и внутренний мир религиозного человека, создает особый способ мотивации и образ жизни.

В заключение анализа особенностей языка религии, проведенного с метацелью постижения ее природы и сущностной специфики, можно предложить следующую дефиницию. Религия в когнитивном (онтосемантическом) измерении – это символогическая система, функционирующая и самовоспроизводящаяся посредством языка религии, который с помощью когнитивных механизмов религиозного репрезентационного процесса онтологизирует смысловое содержание религиозного сознания, превращая реальность в сверхреальность, и определяет сущностную, институциональную и функциональную специфику религии во всех ее проявлениях.

Eresko M.N.

RELIGION IN THE LANGUAGE: THE POSSIBILITY OF COGNITIVE RESEARCH

In the article the importance of the cognitive approach to the study of religion is justified, in addressing the key issues of religious studies. The prospects

ontosemantik methodology makes explicit the mechanisms of meaning and ontologization point in the process of representational and language of religion as a way ontologization religious meaning of phenomena in the unity of its semantic and ontological specificity. The analysis of cognitive and socio-cultural mechanisms of the project of the religious life as designing special way of organizing human consciousness and behavior, as well as cognitive and socio-cultural functions of religion.

Keywords: the language of religion, religious languages, representation, symbolizing process, the project of the religious life, the substantial invariant of religion

Жданов В.В.

ГЕРМЕНЕВТИКА РЕЛИГИИ И СОВРЕМЕННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: ПОДХОДЫ К РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ КУЛЬТУРЫ

Современное религиоведение отличается разрозненностью составляющих ее дисциплин, а также отсутствием общей теоретической базы, общей исследовательской парадигмы или программы. В последнее время в западном религиоведении можно наблюдать тенденцию обосновать эту дисциплину путем привязки ее к культурологическим теориям, что само по себе не способно решить проблемы. *Герменевтика культуры «религиозного»* является, возможно, той исследовательской парадигмой, которая может предложить религиоведению необходимый интегрирующий концепт. Это новое направление изучает религиозно нагруженные интерпретации в их историко-культурной укорененности, их постоянное взаимодействие и конкуренцию, как между собой, так и с иными мировоззренческими смыслообразованиями, а также средства их медийного выражения. Данная па-

радигма обладает, поэтому, потенциалом для объединения перспектив традиционных религиоведческих дисциплин (таких как история, социология или эстетика религии) единой постановкой вопроса и комплексным подходом на пути к его решению. *Религиоведческая герменевтика культуры* такого рода отличается не только междисциплинарностью, и без того свойственной академическому религиоведению, но и теоретически обоснованным *методологическим плюрализмом*, примером которого может служить взаимодополняющее применение методов классической герменевтики и дискурсивного анализа.

К понятию герменевтики религии

Если рассмотреть вопрос об отношении герменевтики и религии в историческом и систематическом ключе, то первое, что можно констатировать, это их тесная взаимосвязь на протяжении всей истории религии, будь то толкование античных мифов, экзегеза библейских текстов или корана. Собственно герменевтика и возникла из толкования священных текстов. Лишь в начале XX века в работах В. Дильтея герменевтика как метод распространяется и на другие, в перспективе на все, области культуры и начинает претендовать на роль общей методологии и теории гуманитарных наук.

Если же мы зададимся вопросом о месте герменевтики религии в религиоведении, то сразу же увидим, что она в истории этой дисциплины неразрывно связана с феноменологией религии. В пользу этого свидетельствует, например, факт интенсивного применения как самого термина «герменевтика», так и герменевтических методов такими именитыми феноменологами религии как Йоахим Вах и Мирча Элиаде[317], а также,

[317] Хотя Вах позиционировал себя как социолога религии, а Элиаде определял себя как ее историка, их роль как феноменологов религии не подлежит сомнению. Ср., напр., Cox, J. L. A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates. London, New York: T & T International, 2006. P. 172-187.

например, попытка Жака Ваарденбурга развивать феноменологию религии в духе т.н. «прикладной герменевтики религии»[318].

В современном западном религиоведении феноменология религии не считается на сегодняшний день методологически приемлемой перспективой, однако ее требование «понять религию» является сегодня как никогда актуальным для религиоведения. Основной тезис данной статьи заключается в том, что религиоведческая герменевтика сегодня, в русле т.н. «культурологического поворота» (*cultural turn*)[319] и растущего в западном религиоведении понимания дисциплины как культурологической, должна развиваться как герменевтика культуры. Усиление и сознательное развитие данной тенденции, которая наблюдается в некоторых теоретических работах западных религиоведов последних лет, является одной из актуальных задач нашей дисциплины. Кроме того, обоснование герменевтики религии в ключе герменевтики культуры, возможно, несет в себе такой метатеоретический потенциал, который будет способствовать интеграции различных, зачастую чересчур обособленных друг от друга, религиоведческих дисциплин, таких, например, как история и социология религии. Условием раскрытия этого потенциала является, на мой взгляд, освобождение герменевтики религии, которая в рамках феноменологической парадигмы являлась своего рода фундаментальной методологией, от центральных установок феноменологии религии и развитие ее на основании установок герменевтики культуры. Для обоснования этого тезиса мне придется совершить

---

[318] Waardenburg, J. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Bd. 77 (1993): 216-234.

[319] Возможно, правильнее было бы переводить этот термин как «культуральный» или «культуралистский» поворот, т.е. такой, поворот к культуре, который произошел в русле англосаксонской *cultural studies*, дисциплины существенно отличающейся от российской культурологии. В немецкоязычной литературе это понятие либо приводится в оригинале либо переводится как «kulturalistische Wende». Последний перевод также является неологизмом, т.к. в немецком языке прилагательное «kulturalistisch» до недавнего времени отсутствовал. Хотя выражения "культуральный" и "культуральность" все еще режут слух носителя русского языка, их употребление постепенно входит в научный оборот (Ср. *Культуральные исследования*. Сборник научных работ. Под ред. А. Эткинда и П. Лысакова. СПб-Москва: Изд. ЕУСПб; Летний сад, 2006).

краткий экскурс в проблематику феноменологической парадигмы в религиоведении. Я ограничусь анализом подхода одного из ее представителей, пользующегося, пожалуй, наибольшей известностью.

Мирча Элиаде

Показательным примером взаимопроникновения феноменологии и герменевтики в русле феноменологии религии могут служить труды Мирчи Элиаде. Элиаде определяет религиоведа как «герменевта»[320]. Фоном к этому определению служат его антропологические воззрения, которые он делит как с некоторыми известными интеллектуалами своего времени[321], так и со своим предшественником на чикагской кафедре Йоахимом Вахом: «Поскольку человек располагает ‹способностью к символизации›, все что он производит имеет символический характер»[322]. Религиовед, который, согласно Элиаде, является всегда историком религии, «занимается исключительно исследованием *религиозных* символов […]. Он имеет дело с данностями истории религии, которые он стремится понять и сделать понятными другим»[323].

Против такой формулировки герменевтики религии на первый взгляд возразить нечего. Решающим фактором является, однако, то, каким образом герменевтический подход прилагается к материалу, и какой философский фон она влечет за собой. Здесь есть, как мне представляется, нечто, что, несмотря на все его протесты – Элиаде определял себя исключительно как историка религии – позволяет охарактеризовать его и как феноменолога религии.

---

320 Eliade, M. Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen // Grundfragen der Religionswissenschaft, ed. Eliade, M. and Kitagawa, J. M. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1963, pp. 106-135.: 112. При написании этой статьи мне был доступен для цитирования только немецкий перевод этой работы Элиаде. Англоязычный оригинал см.: Eliade, M. Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism. // Joseph Kitagawa and Mircea Eliade (eds.) The History of Religions: Essays on Methodology. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

321 Например, с Э. Кассирером и К. Гирцем.

322 Eliade Указ. соч. С. 107.

323 Там же. С. 108-109. Курсив Элиаде.

Элиаде рассматривает религиозные символы в том же ключе, в каком Карл Густав Юнг рассматривал архетипы сознания, т.е. как нечто «изначальное» (arché), трансцендентное, и одновременно как нечто непосредственно данное, имманентное, которое проявляется в конкретных культурно-исторических формах[324]. Диалектика «сакрального и профанного» отражается в религиозных символах тем же образом, каким диалектика сознательного и бессознательного отражается в Юнговских архетипах.

Символ у Элиаде несет в себе *изначальный* смысл, который имеет дело с само-откровениями священного, с «иерофанией». Согласно его теории, задача историка религии заключается при этом прежде всего в попытке ответа на вопрос: «имеет ли место в том или ином конкретном случае нововведение, сокрытие или же утрата *изначального смысла*?»[325]. Более того, «первая постановка вопроса, к которой приходит он [историк религии], заключается в том, что мир ‹говорит› через символы, открывает себя в них. [Ему] открывается нечто глубинное и основополагающее», и задача исследователя заключается в его фиксации[326]. Здесь имеет место «непосредственное схватывание ‹зашифрованной› информации о мире. Мир ‹говорит›, и ‹слово› его воспринимается непосредственно»[327].

При всем подчеркивании места и роли истории, герменевтика религии Элиаде является по своей сути псевдоисторической, поскольку она есть не что иное как «дешифровка того, что религиозный факт через историю сообщает о Надиспорическом»[328]. Понятийный аппарат Элиаде является одновременно герменевтическим и мистическим. Герменевт религии должен «расшифровать» значение символа, которое в свою очередь хочет

---

[324] Элиаде имел возможность неоднократно лично встречаться с Юнгом на ежегодных конференциях «Эранос» в г. Аскона в Швейцарии.

[325] Eliade Указ. соч.: 117. Курсив мой (ВЖ).

[326] Там же. С. 121.

[327] Там же. С. 122.

[328] Eliade, M. Schamanismus und archaische Eksasetechnik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. С. 5. При написании этой статьи мне был доступен для цитирования только немецкий перевод этой работы Элиаде. Русский перевод см.: Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000.

быть расшифрованным: «мир говорит». Через непосредственное эмпатическое восприятие символически закодированного сообщения исследователь религии становится носителем этого сообщения, т.е. религиозным субъектом, а религиоведение – этот пункт особенно подчеркивается современными критиками Элиаде – грозит превратиться в религию. В этом смысле известное требование Ваха «углублять чувство нуминозного» (Vertiefung des *sensus numinis*)[329] как задача религиоведения, является актуальным и для Элиаде.

Моей целью является, однако, не критика герменевтического метода Элиаде – такая критика стала в последнее время общим местом в западном религиоведении. Мне важно лишь показать, что герменевтика религии в работах именитых религиоведов (Элиаде здесь всего лишь показательный пример общей тенденции), с точки зрения истории дисциплины, практически неотделима от феноменологии религии с ее установкой на поиск ‹сущностей› религиозных феноменов. Мне представляется, что именно факт зависимости герменевтики религии от интенсивно критикуемого феноменологического наследия препятствует постановке герменевтических задач в рамках религиоведения и мешает развитию герменевтического метода из иных оснований, не связанных с феноменологией религии.

Критики выступают против универсализма и граничащего с догматизмом эссенциализма, а также против субъективизма феноменологии религии[330]. Вместо того, чтобы входить в детали этой критики, я хочу обратиться к двум методологически продуманным попыткам дальнейшего развития феноменологии религии как «прикладной герменевтики религии».

---

[329] Wach, J. The meaning and task of the history of religion // The history of religon: essays on the problem of understanding, ed. Kitagawa, J. M. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1967, pp. 1-19. C. 4.

[330] Ср. Michaels, A. Nachwort: Die Religionsphänomenologie ist tot - Es lebe die Religionsphänomenologie // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?, ed. Michaels, A., Pezzoli-Olgiati, D., and Stolz, F. Bern [u.a.]: Lang, 2001, pp. 489-492. P. 489 f. Концептуальную критику трансцендентально-философских оснований феноменологии религии см. Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. London, New York: Cassell, 1999. PP. 99-113.

Жак Ваарденбург

В настоящее время вряд ли найдется хоть один религиовед на Западе, который полностью разделял бы воззрения Элиаде и других феноменологов и применял бы без ограничений их методологию. Однако следует подчеркнуть, что феноменология религии являлась, пожалуй, единственной подлинно религиоведческой методологией (в сравнении, например, с социологией религии, которая заимствует свой метод из общей социологии), которая на протяжении половины столетия определяла идентичность религиоведения как научной дисциплины. Выражаясь словами Акселя Михаелиса, «непреходящими являются заслуги феноменологии религии как эвристического и *герменевтического* метода»[331]. Таким образом, имеются все-таки определенные основания не снимать феноменологию религии с повестки дня. Прежде всего, ее усилия «понять» религиозные феномены – пусть даже лишь с целью их корректного описания – являются по-прежнему задачей религиоведения.

В недавней истории дисциплины существуют попытки реформировать феноменологию религии и развивать ее в русле религиоведческой герменевтики. Наиболее известным примером является, пожалуй, предложенная Жаком Ваарденбургом «прикладная религиоведческая герменевтика», которую он характеризовал как «феноменологию религии нового стиля»[332]. Новым в подходе Ваарденбурга является подчеркивание интерпретации как процесса, конституирующего религиозную действительность. Религии всегда находятся в процессе интерпретации[333].

Мне представляется, что подходом, предложенным Жаком Ваарденбургом, незаслуженно пренебрегли. Возможно, что причиной этому является центральное для него понятие «интенции», которое было отброшено

[331] Michaels Указ. соч.: С. 490. Курсив мой (ВЖ).
[332] Waardenburg, J. Religionsphänomenologie // Theologische Realenzyklopädie, ed. Müller, G. Berlin; New York: de Gruyter, 1997, pp. 731-749. S. 741 ff.
[333] „Religionen sind immer schon gedeutete Religionen“ – Ср. Waardenburg, J. Religionen und Religion: systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986. S. 233 f.

постмодернистской теорией культуры. Однако, по моему мнению, пока не достаточно принимается во внимание, что герменевтика Ваарденбурга носит семиотический характер, несмотря на то, что ее автор эксплицитно не обращается к работам семиотиков. В этой связи понятие интенции можно понимать как направленность процесса интерпретации, в результате которой *нечто* (сигнификат) понимается как *нечто* (сигнификант) через *нечто* (интерпретант). Последний момент интерпретативного процесса – «через нечто» – и является, на мой взгляд, объектом интенции Ваарденбурга. Если понимать интенцию в этом ключе, то она теряет свою мнимую субстанциальность и выражает лишь определенную перспективу интерпретации, которая протекает как семиотический процесс. Именно понятие интенции делает, по мысли Ваарденбурга, религиозное содержание предмета исследования религиозным, иными словами, она наполняет тот или иной феномен культуры религиозным содержанием. Таким образом, исследование интенциональности по Ваарденбургу является, на мой взгляд, вполне приемлемым видом герменевтики религии, которая исследует субъективные интерпретации через их объективные выражения посредством семиотической модели[334].

Если продолжение традиции феноменологии религии, в том числе как религиоведческой герменевтики, вообще возможно, то необходима основательная ревизия ее теоретических и методологических оснований. Подход Жака Ваарденбурга – первая попытка это осуществить.

Гевин Флад

Следующий важный шаг совершает блестяще теоретически разработанный «нарратологический» подход Гевина Флада. Флад строит свою теорию, отмежевываясь от феноменологии религии, критика которой служит отправной точкой для его рассуждения. Тезис Флада заключается в том, что феноменология религии своими антиисторическими суждениями

[334] Ср. Zhdanov, V. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, ed. Ernst, C., Sparn, W., and Wagner, H. München: Fink, 2008, pp. 473-487. S. 478 f.

и трансцендентально-философским наследием полагает сама себе границы[335]. По его мнению, гуссерлианская модель сознания, легшая в основу феноменологии религии, исключает иные, например, лингвистические или культуральные модели как интерпретативный базис, потому что в модели Гуссерля нет места коммуникативным процессам, т.к. объектом сознания является поток когитаций. В качестве альтернативы Флад предлагает исходить из данности языка, интерсубъективности и культуры. Смещение исследовательской перспективы из сферы сознания в сферу языка и культуры открывает поле интерпретации под знаком нарративности и интерсубъективности[336].

Понятие нарратива становится у Флада центральной категорией для понимания религии[337]. Нарративная теория, которую Флад заимствует у Рикера, Женета и Бахтина, призвана, прежде всего, деконструировать идею постороннего нейтрального наблюдателя, которая является одной из основ феноменологии религии. Упразднение этой идеи позволило бы, по мысли Флада, четко различать религиозное повествование от религиоведческого дискурса (что в практике феноменологии религии не имело места) и, следовательно, воспринимать их как конкурирующие или взаимодополнительные нарративы. Нарратив, подчеркивает Флад, всегда обладает идеологическим потенциалом, который в случае религиоведения может оказаться религиозно продуктивным. Т.к. нарратив всегда находится в определенном историческом контексте[338], его исследование требует исторической герменевтики.

Трудно не заметить, что подход Флада объединяет три методологические перспективы: герменевтическую, историческую и перспективу теории дискурса. Свой подход сам Флад рассматривает в русле классической герменевтической традиции, линию которой он проводит от Шлейермахе-

[335] Flood Указ. соч. С. 137.
[336] Там же. С. 124-125
[337] Там же. С. 141.
[338] Там же. С. 141.

ра, через Дильтея и Гадамера к философии Рикера и Бахтина[339]. Язык и культура, которые занимают в его теории центральное место, позволяют, на мой взгляд, говорить в данном случае о подходе, теоретически близком герменевтике культуры.

Герменевтика культуры

Выражение «герменевтика культуры», хотя оно и относительно ново, постепенно входит в научное употребление в европейском контексте. На первый взгляд, это выражение тавтологично. Действительно, с одной стороны, предметом герменевтики являются продукты культурной практики, которые, можно рассматривать как «тексты» в широком смысле слова. С другой стороны, сама герменевтика также является феноменом культуры. Герменевтика культуры, таким образом, есть ничто иное, как «герменевтика герменевтики», т.е. попытка понимания чужого понимания в контексте культуры или культур.

Не подлежит сомнению, что религиозные феномены также представляют собой культурную практику и могут быть исследованы методом герменевтики культуры. Основной тезис данной работы заключается в том, что герменевтика религии как часть культурологически ориентированного религиоведения, должно строиться на основании современных подходов герменевтики культуры, и при этом, прежде всего, перенять из нее понятие «культуры» как феноменологической рамки, в которой – и только в которой – религиозные феномены могут быть предметом научного исследования.

К понятию культуры

В противоположность к прежним нормативным и эссенциалистским подходам (культура и природа, культура и цивилизация, элитарная и массовая культура и т.д.), культура в большинстве подходов герменевтики культуры понимается как «открытое» понятие и носит семиотический характер. Иными словами, как *понятие культуры, ориентированное на зна-*

[339] Там же. С. 11 и С. 139.

чение и знание, согласно которому культура предстает как *комплекс смысловых систем* или *символических порядков*, «при помощи которых люди создают собственную действительность как осмысленную и которые в форме упорядоченного знания делают возможным и ограничивают совершение действий»[340]. Это понятие культуры, которое во многом восходит к теории культуры Э. Кассирера[341], было принято в качестве «исследовательской программы» в докторантской коллегии «Герменевтика культуры под знаком различия и трансразличия» и «используется в строго дескриптивном ключе как *не*-онтологическая универсалия для предметов и процессов, которые описываются; как генерация, поддержание, изменение и традирование смыслов, ориентирующих восприятие и действие»[342].

В этом определении культуры Вальтера Шпарна мне следует особенно подчеркнуть *динамический аспект* культурной трансформации, который представляет собой главный фокус исследовательской программы герменевтики культуры. Этот аспект подразумевает динамику процессов производства и дискурсивной конкуренции *культурных смыслов*. В этом смысле, речь идет о культуре «как совокупности того, что передается не генетически, а через процессы социальной коммуникации и социального взаимодействия, нередко через посредство смысловых знаковых процессов как лингвистической, так и не лингвистической природы, генерируется в среде людей, усваивается посредством обучающих практик, а также тем или иным образом модифицируется и передаются по традиции»[343].

Это понятие культуры, которое в том ли ином виде, существует уже порядка полувека[344], лежит также в основе вышеупомянутых религиовед-

[340] Reckwitz, A. Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006. S. 84.
[341] Там же. С. 86. Ср. *Cassirer, E.* Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1925-1929.
[342] Sparn, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, ed. Ernst, C., Sparn, W., and Wagner, H. München: Fink, 2008, pp. 11-22.: 14.
[343] Там же. С. 14.
[344] Reckwitz Указ. соч. С. 84 ff.

ческих подходов Г. Флада и Ж. Ваарденбурга, поскольку в них тоже особенно подчеркивается роль коммуникативных процессов и социального взаимодействия (Флад) и функция ориентации культурных смыслов (Ваарденбург). Однако, в религиоведческих подходах опирающихся на герменевтический метод пока еще недостаточно тематизируется тот факт, что данное понятие культуры, несущее черты семиотические подхода, предполагает определенную модификацию классической герменевтики.

Идентичность и различие

Как показал Вальтер Шпарн в своем введении к вышедшему в 2008 году сборнику «Герменевтика культуры», исследовательская программа этого нового направления не может следовать программе классической герменевтики, по крайней мере, в двух аспектах. Она «не должна быть отягощена надеждой [возможности] слияния гетерогенных дискурсов в общем горизонте», и она должна «дистанцироваться от гипотезы гомогенно центрированного субъекта понимания»[345].

Дебаты о герменевтике во второй половине XX века во многом определяются спором между герменевтикой и философией деконструкции, точнее между Х.-Г. Гадамером и Ж. Деррида[346]. Гадамеровская герменевтика исходит из, так сказать, ‹недифференцированного› понимания и рассматривает *ложное понимание* или *непонимание* как «формы отклоняющегося понимания» («невозможность не-понимать»). Критика Жака Дерриды напротив исходит из дифференциальности знака и стремится через этот постулат доказать несостоятельность посылок герменевтики Гадамера. Деррида выводит свою трактовку процесса понимания не из мнимого (базирующегося, например, на т.н. антропологических константах) единства горизонта «предпонимания», а из феноменов *ложного понимания* и *непо-*

[345] Sparn Указ. соч.: С. 16.
[346] Ср. Bertram, G. W. Hermeneutik und Dekonstruktion: Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie. München: Fink, 2002.

нимания, которые являются неотъемлемой частью межкультурных контактов[347].

Герменевтика культуры, которая не допускает «слияния горизонта» и не желает исходить из классического представления Нового Времени о субъекте понимания «в его абсолютной, и, как минимум в герменевтическом смысле, автономной субстанциальности»[348], должна, по всей видимости, развиваться исходя из предпосылок, базирующихся на логике различия. Герменевтика такого рода, нацеленная на различие, а не на его преодоление, имеет большое значение для религиоведения, для которого, с одной стороны, метод межкультурного сравнения по-прежнему обладает основополагающим значением, и которое, с другой стороны, стремится в акте саморефлексии поместить свой собственный дискурс в анализируемое им дискурсивное поле религиозности. Требование включения религиоведческого дискурса как комплементарного (а порой и конкурирующего) нарратива в описание религиозной нарративности, выдвинутое Г. Фладом, подразумевает употребление понятия культуры в озвученном выше смысле, т.к. оно помещает «наблюдающего герменевта в наблюдаемый им культурный процесс, характеризуемый как постоянная борьба за смысл»[349].

Праксиология и теория медиа

Герменевтика культуры и применяемое в ней понятие культуры испытали определенное концептуальное расширение в рамках исследовательской программы вышеупомянутой докторантской коллегии. Понять *нечто* как *нечто* через *нечто* третье всегда подразумевает *кого-то*, как понимающего, который передает результат своего понимания *кому-то* для

[347] Vgl. Ernst, C. Die implizite Medialität des Kulturvergleichs: Interkulturelle Hermeneutik zwischen Phänomenologie und Medienphilosophie // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, ed. Ernst, C., Sparn, W., and Wagner, H. München: Fink, 2008, pp. 31-54. S. 34 f.
[348] Sparn Указ. соч. С. 16.
[349] Там же. С. 18.

дальнейшего понимания[350]. Этот факт привел к необходимости расширить концепт и исследовательскую программу герменевтики культуры в праксиологическом и медиа-теоретическом аспектах. Первый аспект расширения выдвигает требование принять во внимание прагматические аспекты культуры, т.е. привлечения социологической перспективы. Иными словами, герменевтика, ориентированная на дискурс, должна быть дополнена герменевтикой, ориентированной на актера.

Медиа-теоретическое расширение концепта герменевтики культуры основывается на той посылке, что культура имплементирована медийностью, т.е. проникнута ею и реализуется через нее. Принципиальная медийность процессов культурного взаимопонимания ставит вопрос о роли различных медиа в процессах генерации и культурной трансляции *культурных смыслов*, которые непосредственно и являются предметом герменевтики культуры. Такая постановка вопроса подразумевает, что «медиа не просто сохраняют, кодируют и передают культурную информацию, но и ставят ее от себя в зависимость, следы которой становятся наглядными лишь в медиа-теоретической перспективе»[351].

Для религиоведения, которое, как известно, характеризуется множественностью методологических подходов, данное расширение в сторону социологии актера и теории дискурса имеет большое значение. Если известная односторонность исторической и социологической исследовательской перспективы, как утверждает лейпцигский религиовед Хуберт Зайверт, действительно достигла стадии необходимости разработки[352], и религиоведам пора серьезно задаться вопросом о теоретическом преодолении этой односторонности, иными словами, если возникла, наконец, необхо-

[350] Не иначе происходит и в данный момент, когда я пытаюсь *понять* герменевтику религии *как* герменевтику культуры и *передать* свое понимание читателю для дальнейшей интерпретации.
[351] Sparn Указ. соч.: 17.
[352] Seiwert, H.: Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften. Diskussionspapier zur 2. Tagung des Arbeitskreises Theorie und Methodologie der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft am 26. - 27. Juni 2008 in Marburg.

димость обоснования методологического *плюрализма* вместо методологической *плюральности*, то программа герменевтики культуры в ее расширенном виде вполне может послужить для этого своего рода теоретической платформой. Размышления Михаэля фон Брюка, который ставит рядом методы «исторической герменевтики» и «эстетики религии» и утверждает единство функциональной, герменевтической и сравнительной постановки вопроса, также следуют в данном направлении[353].

Герменевтика религии и анализ дискурса

Следует особенно подчеркнуть, что современные культурологические и религиоведческие подходы, в том числе и те, которые ориентированы на герменевтику культуры, все чаще применяют методологию дискурсивного анализа. Так, например, мюнхенский профессор религиоведения Михаэль фон Брюк в своей программной статье «Религиоведение как культурология» обосновывает т.н. «диалогическую историческую герменевтику», которая во многом близка к описанной выше герменевтике культуры. Применяемое им понятие культуры сходно с семиотическим понятием культуры в том смысле, что фон Брюк определяет ее как «совокупность ценностных и поведенческих моделей, а также эксплицитных имплицитных кодирований»[354]. Религиоведческий анализ как «диалогическая историческая герменевтика» нацелен, согласно фон Брюку, на «компаративное соотношение моделей понимания в диахронном и диатопном ключе таким образом, чтобы специфическая история [религиозного] дискурса вышла бы на свет из тени прочих дискурсов»[355]. Герменевтика фон Брюка работает, таким образом, как в русле собственно герменевтики, так и в русле дискурсивного анализа[356].

---

[353] Brück, M. *v.* Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, ed. Koch, A. Marburg: Diagonal-Verlag, 2007, pp. 73-93. S. 75 f.

[354] Там же. С. 77.

[355] Там же. С. 75.

[356] Ср. Nehring, A. „Im Wunderland des Glaubens“ - Religionswissenschaft zwischen Kulturpolitik und Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, ed. Ernst, C., Sparn, W., and Wagner, H. München: Fink, 2008, pp. 407-428. S. 420 f.

Действительно, обе исследовательские перспективы представляются необходимым образом взаимодополняющими, ибо религиоведческий анализ, который односторонне концентрируется только на понимании внутренней аргументационной структуры отдельной – например, догматической – позиции или же, напротив, нацелен лишь на описание самопроизвольно курсирующих дискурсов[357], по-прежнему остается в плену методологической односторонности (хотя и не совсем в том смысле, который вкладывает в это Х. Зайверт)[358]. Конечно, методологическая совместимость герменевтики и дискурсивного анализа еще далека от того, чтобы быть теоретически обоснованной. Задача теоретического религиоведения заключается поэтому в том, чтобы апробировать обе методики на специфическом предмете исследования, с целью выявить и отрефлектировать точки трения между этими подходами в рамках этой дисциплины. Герменевтика культуры как специфическая исследовательская программа могла бы выступить для этой цели в роли теоретического обрамления.

На методологическую проблематику соединения герменевтики, которая традиционно нацелена не на дискурсивные практики, и анализа дискурса, недавно указал Андреас Неринг. Возможное решение он видит в применении теоретического подхода Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, которые стремятся преодолеть дихотомию дискурсивное–недискурсивное[359]. Их теория т.н. «пустых означающих»[360], которая посте-

[357] Как это имеет место быть в теории фон Штукрада. Ср. Stuckrad, K. v. Discursive study of religion: from states of the mind to communication and action // Method & Theory in the Study of Religion 15, no. 3 (2003): 255-271.
[358] Ср. Zhdanov Указ. соч. С. 481; Nehring, A. Religion und Kultur – Zur Beschreibung einer Differenz // Religious Turns - Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse - neue religiöse Wissensformen, ed. Nehring, A. and Valentin, J. Stuttgart: Kohlhammer 2008, pp. 11-31. S. 26.
[359] Nehring Указ. соч. С. 421.
[360] Ср. Laclau, E. Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? // Mesotes: Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog 2 (1994): 157-165.

пенно начинает применяться и в религиоведении[361], оспаривает то, что предметы «могут конституироваться как предметы вне пределов дискурсивной привязки своего проявления». Таким образом, предметом является не ‹объективный›, а, выражаясь словами фон Брюка, «интерсубъективный конструкт», проявляющийся в акте «самореализации дискурса»[362].

Религия как объект (или как феномен *sui generis* феноменологии религии) в терминологии Лаклау и Муфф может быть названа «пустым означающим», недифференцированной категорией, которая сама по себе не является объектом, но некой мнимой сущностью, которая делает возможной позиционирование идентичности и оформляет ее (например, как ‹религиозную›)[363]. В этом смысле фон Брюк совершенно прав в своем утверждении, что религиоведение «не имеет собственного специфического объекта, однако, она имеет «специфический предмет» исследования[364].

Дискурсивный анализ такого рода, по моему мнению, вполне может быть комбинирован с герменевтикой культуры и в перспективе может обеспечить такой теоретический синтез, который сможет обосновать методологический плюрализм в религиоведении и через него специфику этой дисциплины.

Практическое применение

В заключение мне представляется целесообразным привести пример возможного конкретного приложения описанной выше культурно-герменевтической парадигмы к исследованию современной религиозности. Исходной посылкой при этом является тот факт, что религия является

---

[361] Ср. Nehring, A. Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung // Religion, Politik und Gewalt: Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18. - 22. September 2005 in Berlin, ed. Schweitzer, F. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006, pp. 809-821. S. 817 ff.; Bergunder, M. Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung // Aufklärung und Esoterik: Rezeption - Integration - Konfrontation, ed. Neugebauer-Wölk, M. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2008, pp. 477-507. S. 493 ff.

[362] Brück Указ. соч. С. 74.

[363] Ср. Bergunder Указ. соч. С. 495.

[364] Brück Указ. соч. С. 73.

неотъемлемым фактором культурных и социально-политических трансформационных процессов. Если мы обратимся к современной российской религиозной ситуации, то надо прежде всего отметить то, что она на протяжении всего XX века неоднократно подверглась процессам де- и реконструкции, которые в той или иной мере продолжаются и по сей день. Эти процессы можно описать в терминах формирования-конструирования религиозных идентичностей, которое протекает параллельно с процессами генерации и конкуренции (новых) культурных смыслов. При таком подходе, описание современного состояния российской религиозности будет неотделимо от процессов историко-культурной и социально-политической трансформации. При этом необходимо комбинировать как диахронный срез исторического изменения условий бытования религиозности в России, начиная с того или иного временного отрезка, важного для понимания ее современного состояния, так и синхронный срез современного бытования. Для целей культурно-герменевтического анализа целесообразно выделить те элементы религиозного дискурса, которые наиболее остро проявляются и потому не только характерны для современной ситуации, но и наиболее наглядны и доступны для исследования. Такими элементами являются, на мой взгляд, три формации, которые можно обозначить как *дискурсивные поля*: политическое (например, дискуссии об отношениях религии и государства), образовательное (например, дебаты о религиозном образовании, конструирование образа религии посредством системы государственного и собственно религиозного, например, церковного образования) и медийное (например, само-репрезентация религиозных объединений в различных СМИ, конструирование образа религиозного в кинематографе, в художественной литературе и памятниках культуры, в музеях и т.д.). Как *функционирует* религия в современном российском обществе? – следует рассматривать как основной вопрос такого комплексного исследования, конкретной целью которого является описать отдельные элементы каждого из трех дискурсивных полей в их постоянном взаимном пересечении и наложении

одно на другое. Именно на стыке разных дискурсов нередко возникают новые смысловые парадигмы, которые генерируют новые культурные значения, оспаривают их друг у друга и т.д.

Роль различных медиа как посредника этих процессов трудно переоценить. Именно они фиксируют проявления того или иного дискурса и делают его доступным для исследования. Визуальные аспекты религиозного, которые зачастую игнорируются ориентированной на анализ текста классической герменевтикой, являются важной частью культурно-герменевтического подхода. Как конструируются значения посредством визуальных кодов – один из вопросов, относящихся к области визуальной антропологии. Это подразумевает, с одной стороны, рефлексию применения средств визуализации определёнными религиозными группами, то есть определёнными визуальными культурами, и, с другой стороны, применение технических средств визуализации как исследовательской методики. Значение применения визуальной антропологии для религиоведения заключается не в последнюю очередь в том, что современные религиозные культуры осуществляют внутреннюю и внешнюю коммуникацию и саморефлексию всё более при помощи технических средств. Поэтому исследования визуального в процессе культурного репродуцирования, изучение специфики визуальных систем и различных видов визуализации внутри и между религиозными сообществами являются важной частью культурологически ориентированного религиоведения. Эпистемологическая ценность этого подхода в особенности заключается в том, что неотъемлемые для генерации визуального материала процессы взаимного ‹перевода› различных дискурсивных ‹языков›[365] становятся доступными для научного описания и анализа, а также позволяют увидеть в новом свете обусловленную визуальными медиа динамику трансформации религиозных форм.

[365] Например, ‹языков› политики и религии в русле системы образования и посредством различных видов медиа.

Таким образом, кратко обрисованная мной выше программа комплексного описания современной российской религиозности (разумеется, необходимо ограничивать материал пространственно-временными рамками, исходя из конкретной прагматики исследования) в русле культурно-герменевтической парадигмы неизбежно предполагает междисциплинарный подход. Религиоведение раздробленное внутри себя на отдельные субдисциплины, лишенное общей ведущей постановки вопроса и определенной исследовательской программы, вряд ли способно адекватно выполнить такую задачу.

Возможность метатеории?

Таким образом, возвращаясь к проблеме дезинтеграции религиоведения как академической дисциплины, можно предположить, что перенесенная на практику программа герменевтики культуры, действительно обладает потенциалом стать интегральной религиоведческой теорией, на необходимость которой для религиоведения неоднократно указывалось. «Назрела необходимость в целостных теориях, которые могли бы дать общий обзор всего поля религиоведческих исследований», писал Фрэнк Валинг в 1984 году, «религиоведение может и, по нашему мнению, должно искать средства для философского обзора своей теории и методологии и интегральную рамку для них»[366].

На релевантность «метатеории» настойчиво указывал и Гевин Флад. Вместе с тем он констатирует «решительный недостаток энтузиазма в отношении возможности построения метатеории» и устойчивую «антитеоретическую тенденцию» в современном религиоведении[367]. Тем не менее, метатеория важна для любой академической дисциплины, поскольку она с одной стороны теоретически обосновывает положение данной дисциплины в ряду других научных дисциплин, ее автономность и в конечном счете ее

[366] Whaling, F. An additional note on the on the philosophy of science and the study of religion // Contemporary approaches to the study of religion, ed. Whaling, F. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers, 1984, pp. 379-390. С. 382 и С. 385.
[367] Flood Указ. соч.: 4.

право на существование. С другой стороны, религиоведение определяется множественностью методологических подходов и интердисциплинарностью. Здесь внятная *метатеория* могла бы стать гарантом целостности дисциплины, иными словами лечь в основание *методологического плюрализма*, который занял бы место имеющей на данный момент место простой множественности методологических подходов. В то время как последняя грозит вылиться в методологически неотрефлектированный эклектизм, *плюрализм* подразумевает *организацию различия* разнообразных подходов, обеспечивает творчески и экспериментально их взаимодополняющее употребление и наряду с этим сознает их нередуцируемое различие исторически обусловленную ограниченность.

Значение герменевтики для религиоведения долгое время считалось чем-то самим собой разумеющимся. Кроме того, герменевтика воспринималась как достаточный критерий научности нашей дисциплины[368]. Однако тот факт, что классическая герменевтика (как и феноменология религии) имеет свои границы и поэтому не может без определенных оговорок применяться в современных научных исследованиях, является на сегодняшний день очевидным и повсеместно обсуждается.

Уместно задаться вопросом, насколько актуален тезис, некогда выдвинутый Отто Фридрихом Больновым, который определял религиоведение как герменевтическую дисциплину? Я бы ответил на этот вопрос утвердительно, однако, такой утвердительный ответ подразумевает критическое переосмысление религиоведением своих исходных посылок. И современное религиоведение уже делает в этом направлении первые шаги, пытаясь развиваться в русле герменевтики культуры, которая представляется мне подходящей для этой цели исследовательской парадигмой, обладающей, помимо прочего, метатеоретическим потенциалом, способным, на

[368] Bollnow, O. F. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 31 (1979): 225-238 und 366-379.

мой взгляд, преодолеть односторонность отдельных религиоведческих дисциплин, таких, например, как история и социология религии.

Литература:

1. Bergunder, Michael. “Was Ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen Zum Gegenstand Der Esoterikforschung.” In Aufklärung Und Esoterik: Rezeption - Integration - Konfrontation, edited by Monika Neugebauer-Wölk, 477-507. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2008.

2. Bertram, Georg W. Hermeneutik Und Dekonstruktion: Konturen Einer Auseinandersetzung Der Gegenwartsphilosophie. München: Fink, 2002.

3. Bollnow, Otto Friedrich. “Religionswissenschaft Als Hermeneutische Disziplin.” Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 31 (1979): 225-238 und 366-379.

4. Brück, Michael von. “Religionswissenschaft Als Kulturwissenschaft.” In Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen Im Wissenschaftlichen Feld, edited by Anne Koch, 73-93. Marburg: Diagonal-Verlag, 2007.

5. Cassirer, Ernst. Philosophie Der Symbolischen Formen. 3 Bde vols. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1925-1929.

6. Cox, James L. A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. London, New York: T & T International, 2006.

7. Eliade, Mircea. “Methodologische Anmerkungen Zur Erforschung Der Symbole in Den Religionen.” In Grundfragen Der Religionswissenschaft, edited by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, 106-135. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1963.

8. Schamanismus Und Archaische Eksasetechnik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

9. Ernst, Christoph. “Die Implizite Medialität Des Kulturvergleichs: Interkulturelle Hermeneutik Zwischen Phänomenologie Und Medienphilosophie.” In Kulturhermeneutik: Interdisziplinäre Beiträge Zum Umgang Mit Kultureller

Differenz, edited by Christoph Ernst, Walter Sparn and Hedwig Wagner, 31-54. München: Fink, 2008

10. Flood, Gavin. Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion. London, New York: Cassell, 1999.

11. Laclau, Ernesto. "Was Haben Leere Signifikanten Mit Politik Zu Tun?" Mesotes: Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog 2 (1994): 157-165.

12. Michaels, Axel. "Nachwort: Die Religionsphänomenologie Ist Tot - Es Lebe Die Religionsphänomenologie." In Noch Eine Chance Für Die Religionsphänomenologie?, edited by Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati and Fritz Stolz, 489-492. Bern [u.a.]: Lang, 2001.

13. Nehring, Andreas. "„Im Wunderland Des Glaubens" - Religionswissenschaft Zwischen Kulturpolitik Und Kulturhermeneutik." In Kulturhermeneutik: Interdisziplinäre Beiträge Zum Umgang Mit Kultureller Differenz, edited by Christoph Ernst, Walter Sparn and Hedwig Wagner, 407-428. München: Fink, 2008.

14. "Religion Und Gewalt – Ein Leerer Signifikant in Der Religionsbeschreibung." In Religion, Politik Und Gewalt: Kongressband Des Xii. Europäischen Kongresses Für Theologie, 18. - 22. September 2005 in Berlin, edited by Friedrich Schweitzer, 809-821. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006.

15. "Religion Und Kultur – Zur Beschreibung Einer Differenz." In Religious Turns - Turning Religions: Veränderte Kulturelle Diskurse - Neue Religiöse Wissensformen, edited by Andreas Nehring and Joachim Valentin, 11-31. Stuttgart: Kohlhammer 2008.

16. Reckwitz, Andreas. Die Transformation Der Kulturtheorien: Zur Entwicklung Eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006.

17. Sparn, Walter. "Einleitung." In Kulturhermeneutik: Interdisziplinäre Beiträge Zum Umgang Mit Kultureller Differenz, edited by Christoph Ernst, Walter Sparn and Hedwig Wagner, 11-22. München: Fink, 2008.

18. Stuckrad, Kocku von. "Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action." Method & Theory in the Study of Religion 15, no. 3 (2003): 255-271.

19. Waardenburg, Jacques. “Ansätze Zu Einer Religionswissenschaftlichen Angewandten Hermeneutik.” Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Bd. 77 (1993): 216-234.
20. Religionen Und Religion: Systematische Einführung in Die Religionswissenschaft. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986.
21. “Religionsphänomenologie.” In Theologische Realenzyklopädie, edited by Gerhard Müller, 731-749. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.
22. Wach, Joachim. “The Meaning and Task of the History of Religion.” In The History of Religon: Essays on the Problem of Understanding, edited by Joseph M. Kitagawa, 1-19. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1967.
23. Whaling, Frank. “An Additional Note on the on the Philosophy of Science and the Study of Religion.” In Contemporary Approaches to the Study of Religion, edited by Frank Whaling, 379-390. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers, 1984.
24. Zhdanov, Vadim. “Ansätze Zu Einer Religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik.” In Kulturhermeneutik: Interdisziplinäre Beiträge Zum Umgang Mit Kultureller Differenz, edited by Christoph Ernst, Walter Sparn and Hedwig Wagner, 473-487. München: Fink, 2008.

Забаев И.В., Пруцкова Е.В.

СПЕЦИФИКА ПРИМЕНЕНИЯ АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДСКИХ ОБЩИН В РОССИИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА[369]

В работе рассматриваются результаты исследования 12 православных приходов, проведенного в 2012-2013 году. Анкетный опрос прихожан

[369] Статья подготовлена в рамках исследования «Социальная сеть православной общины», осуществляемого при поддержке Совета по грантам Президента РФ для поддержки молодых российских ученых и ведущих научных школ. Грант МК-4450.2012.6.

и сотрудников храмов (всего 985 чел.) проводился методом основного массива в воскресный день на выходе после литургии на приходах, расположенных в разных типах населенных пунктов: мегаполис – центр (1 приход), мегаполис – спальный район (1 приход), город – миллионник (2 прихода), город более 500 тыс. жителей (2 прихода), город более 200 тыс. жителей (2 прихода), город более 100 тыс. жителей (1 приход), малый город до 50 тыс. жителей (1 приход), малый город до 20 тыс. жителей (1 приход), село (1 приход)[370]. География опроса включает 8 российских регионов: Москва, Ярославская, Калужская, Ростовская, Самарская и Иркутская области, Алтайский и Красноярский край.

Мы выделяем три базовых типа подключения к индивида к религии в современном мире:

1. Индивидуальное усвоение религиозных ценностей, норм, содержания веры (конверсия, обращение)[371].

2. Вступление в контакт с религиозным человеком по различным (не обязательно религиозным) поводам.

3. Реагирование на сообщения религиозных представителей или о религиозных представителях в масс-медиа (и/или публичной сфере).

Подключения первого и третьего типа характеризуются тем, что совершаются исключительно по религиозным основаниям. В первом случае людей интересует именно религиозное содержание, в третьем – религия может быть опознана как таковая через упоминание религиозных маркеров (РПЦ, литургия, буддизм, костел…). Между тем, в обществе, прошедшем

[370] Далее в тексте приходы, с целью сохранения анонимности, обозначены порядковыми номерами (от 1 до 12).

[371] См., напр.: Ипатова Л. Типы религиозного обращения современных верующих женщин Русской Православной Церкви МП. Дисс. канд. соц. н. М., 2006; Lofland J., Skonovd N. Conversion Motifs // Journal for the Scientific Study of Religion. 1981. Vol. 20. No. 4. P. 373–385; Oksanen A. Religious Conversion. A Meta-Analytical Study. Lund: Lund University Press, 1994; Rambo L. Understanding Religious Conversion. New Haven: Yale University Press, 1993.

форсированную секуляризацию[372], в котором религиозная традиция была практически уничтожена, подключения первого типа очень редки (в силу необходимости физического контакта с представителями традиции, каковых, во-первых, мало, во-вторых – они практически не имеют права или возможности доступа к тем сферам, в которых сегодня протекает жизнь человека, в первую очередь – к образованию). Подключения же третьего типа очень специфичны: масс-медиа как система работают в логике (используют код) «информация/неинформация»[373], отбирая в первую очередь те сообщения, которые способны вызвать резонанс и, следовательно, дальнейшие сообщения/информацию, оставляя, - можно предположить, - вне своего внимания значительную часть религиозной жизни.

Что касается подключений второго типа, то они могут совершаться и по нерелигиозным поводам – и этот тип подключений не позволяет увидеть оптика, традиционно используемая социологами религии. И именно на указанном типе подключения человека к религии мы попытаемся сосредоточить свое внимание в рамках данной работы.

При изучении внебогослужебной жизни приходов Русской Православной Церкви[374] мы часто сталкивались с примечательными явлениями, которые характеризуют немного неожиданные характеристики социальной составляющей религиозной жизни человека. Так, во многих социальных (внебогослужебных) инициативах приходов Русской Православной Церкви, кроме воцерковленных прихожан и священнослужителей активно принимают участие люди нерелигиозные, невоцерковленные и представители

---

[372] См., напр. Wohlrab-Sahr M., Karstein U., Schmidt-Lux Th. Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

[373] Луман Н. Реальность массмедиа / Пер. с нем. А. Антоновского. М.: Праксис, 2005.

[374] Более подробное описание наших завершенных и текущих исследований, в которых затрагивалась указанная тема («Факторы формирования православной городской общины», «Социальный работник на приходе», «Организация социальной деятельности на приходах РПЦ в начале XXIв. Социологический анализ» и др.), а также некоторые их результаты представлены на сайте Исследовательского семинара «Социология религии» ПСТГУ, URL: http://www.socrel.pstgu.ru

других конфессий, причем в некоторых случаях число этих людей существенно превышает число участников из соответствующего прихода. Для осуществления внебогослужебной деятельности на приходах РПЦ активно задействуются социальные связи священнослужителей и прихожан, сформированные в других (внерелигиозных) социальных контекстах. В качестве примера можно привести следующую цитату из интервью с координатором социальной деятельности на приходе (г. Москва), взятого в ходе исследования «Организация социальной деятельности на приходах РПЦ в начале XXIв. Социологический анализ»[375]:

«Ну, есть (помощники) и среди невоцерковленных друзей, причем достаточно много. Ну, мои туристические друзья, в общем-то, люди надежные, мы с ними … привыкли друг другу доверять… Если нужна помощь – значит нужна помощь. Я скорее даже своих походных друзей прошу, потому что наши храмовые друзья, их просто, во-первых, меньше, … а во-вторых, они как-то более заняты, ну больше работают. А среди моих друзей туристических есть просто очень разные люди. … Поэтому к ним можно с разными просьбами обратиться».

Данное наблюдение подтолкнуло нас к поиску адекватных методических инструментов и понятий, позволяющих описать данное явление и зафиксировать его в рамках дальнейших исследований. Мы попытались применить для этой цели анализ социальных сетей (social network analysis)[376].

Идея изучения социальной составляющей феномена религиозности, достаточно близкая по смыслу к предлагаемому нами фокусированию внимания на социальных отношениях между людьми, характеризующимися различными уровнями индивидуальной религиозности и различной конфессиональной принадлежностью, встречается в работах Ч. Глока и

[375] Исследование осуществляется при поддержке РГНФ. Грант 12-03-00565.
[376] См., напр.: Wasserman S., Faust K. Social Network Analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Р. Старка, которые разрабатывают методику эмпирической оценки религиозности по предложенным Глоком измерениям индивидуальной религиозности, и в дополнение к основным измерениям религиозности вводят два дополнительных показателя вовлеченности в общину: дружбу внутри конгрегации (congregational friendships) и участие в деятельности религиозных организаций (communal involvement). Глок и Старк апеллируют к идеалам построения церкви по примеру первых христианских общин, говоря социологическим языком — как «первичной группы», однако не включают социальные показатели в состав основных измерений религиозности, поскольку «давно было признано, что эти идеалы часто, а возможно и в большинстве случаев (типично), не осуществляются на практике ни на уровне церквей, ни на уровне членов церкви»[377]. Приблизительно в это же время Дж. Фихтер акцентирует необходимость включения в понятие религиозности социальной составляющей — «общности» (communion): «Измерение социальной общности (communion) … означает, что религиозные люди, которых мы изучаем, в некотором смысле являются членами религиозной группы, вероисповедания или церкви. … Одна из мер религиозного поведения обязательно должна отражать степень церковной вовлеченности в смысле социальных отношений с людьми, принадлежащими к той же религиозной группе»[378]. Тем не менее, в современной литературе мы не находим активного развития этой идеи, за исключением нескольких статей, появившихся в последние годы, например – статьи Р. Патнэма и Ч. Лима, которые показывают на основании результатов «Общего социального исследования» (General Social Survey) в США, что оценка уровня субъективного благополучия зависит от частоты посещения религиозных

[377] Glock Ch.Y., Stark R. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley: University of California Press, 1968. P. 164.
[378] Fichter J.H. Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research. 1969. Vol. 10. No. 3. P. 173.

служб, поскольку последний показатель заметно повышает число друзей на приходе / внутри конгрегации[379].

Перед тем, как перейти к описанию результатов нашего исследования, определим понятия православной приходской общины и социальной сети православной приходской общины, и рассмотрим, как эти два понятия соотносятся друг с другом.

В эмпирических социологических исследованиях приходов Русской Православной Церкви целесообразно разделять понятия «общины» и «прихода». По ряду важных характеристик (репродуктивное поведение, ценности и установки и др.) люди, входящие в общину, отличаются от обычных прихожан[380]. В рамках прихода православного храма в настоящее время (в начале XXI в.) можно выделить несколько частей: (1) ядро общины, (2) периферия общины, (3) внеобщинные православные. Для идентификации человека как принадлежащего к той или иной части прихода могут использоваться такие критерии, как участие в религиозных практиках (причастие, посещение богослужения и т.п.) и самоидентификация как члена общины.

В отличие от собственно приходской общины, социальная сеть приходской общины может включать в себя как воцерковленных, так и невоцерковленных людей, связанных с членами приходской общины или священнослужителями прихода, и периодически включающихся в совместную деятельность, общение, обмен теми или иными ресурсами.

Можно выделить два основных уровня изучения социальных сетей, каждый из которых позволяет ставить различные исследовательские вопросы. Первый уровень – это эго-сети прихожан – их друзья и родственники, круг людей (в который могут входить как воцерковленные, так и нево-

[379] Lim Ch., Putnam R. Religion, Social Networks, and Life Satisfaction // American Sociological Review. 2010. Vol. 75. No. 6.

[380] См., напр.: Забаев И.В., Орешина Д.А., Пруцкова Е.В. Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов. М.: Издательство ПСТГУ, 2012.

церковленные люди, а также представители других конфессий), с которыми каждый человек непосредственно взаимодействует, общается, которых он(а) может попросить принять участие в той или иной приходской деятельности, если возникнет такая необходимость. Здесь мы можем поставить вопрос о размере и составе этих эго-сетей, о социальном капитале, укорененном в этих связях, о том, происходит или не происходит пересечение границ, проведенных по конфессиональному и приходскому признакам.

Второй уровень анализа представляет полная социальная сеть приходской общины. Здесь ставится вопрос об общей структуре социальных связей на приходе, и о том, какие эффекты может иметь та или иная конфигурация социальных связей. При изучении данного уровня формализованными методами возникает множество методических трудностей, в частности, связанных с отсутствием полного списка членов прихода, или тем фактом, что многие прихожане, в том числе постоянные, знают друг друга лишь в лицо, и не знают имен и фамилий, что является существенным препятствием к составлению полных социометрических матриц. Для того, чтобы как-то обойти это препятствие, в нашем исследовании мы применили несколько способов построения полной сети прихода как набора сетей аффилиации (участия в той или иной деятельности, событиях на приходе). Однако в данной работе мы лишь упомянем возможность анализа данного уровня, и перейдем к описанию некоторых результатов, касающихся уровня социальных эго-сетей прихожан.

Один из вопросов, который мы ставили в нашем исследовании, заключался в том, чтобы оценить, насколько прихожане сами вовлечены во внебогослужебную жизнь прихода, а также могут ли они подключать к социальным сетям деятельности прихода кого-либо из своего ближайшего окружения.

Мы задали прихожанам вопрос: «Принимали ли Вы участие в следующих видах деятельности, организованных церковью, храмом, приходом или церковной общиной хотя бы один раз за последние 3 года?». Ответы на этот вопрос представлены в таблице 1. 62% опрошенных утвердительно ответили на данный вопрос, указав один или несколько видов деятельности при храме, в которых они принимали участие. Чаще всего прихожане помогают в хозяйственных нуждах храма (покупка чего-либо, украшение храма, работа пекарни, трапезной, мастерской, уборка территории храма и т.п.) (35%), участвуют в социальной работе (в узком смысле), организованной при храме: помощь нуждающимся, многодетным семьям, больным, старикам, бездомным, заключённым, сиротам и т.п. (27%), а также ездят в паломнические поездки (26%). При этом храмы существенно отличаются друг от друга. На части опрошенных приходов внебогослужебная жизнь развита в большей степени, здесь представлены разнообразные ее формы, в то время как на других меньше внимания уделяется тому, чтобы вовлекать прихожан в какую-либо приходскую деятельность помимо церковных служб. Так, приходы №2 и №11 характеризуются наименьшей долей участвующих во внебогослужебной жизни прихожан (чуть более 40%), в то время как приходы №3, №9 и №10 – наибольшей (более 75% опрошенных). Различаются приходы и профилем внебогослужебной жизни. Так, например, на приходе №8 треть опрошенных участвует в образовательной деятельности (32%), в то время как при храме №9 существенно чаще, чем на других приходах, прихожане участвуют в конкурсах, выставках, фестивалях (19%).

Таблица 1

Принимали ли Вы участие в следующих видах деятельности, организованных церковью, храмом, приходом или церковной общиной хотя бы один раз за последние 3 года? (% по столбцу)

	Всего	Номер прихода											
		1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**	**11**	**12**
Помощь нуждающимся, многодетным семьям, больным, старикам, бездомным, заключённым, сиротам и т.п.	27	36	15	26	32	11	17	27	37	19	27	23	34
Помощь в хозяйственных нуждах храма (покупка чего-либо, украшение храма, работа пекарни, трапезной, мастерской, уборка территории храма)	35	43	17	50	45	19	52	48	33	52	46	10	22
Организация приходских праздников, свадеб	11	14	4	22	14	2	21	8	14	15	4	3	14
Молодёжные организации и клубы, работа с молодёжью	4	2	2	2	4			2	3	12	2	5	14
Экскурсии, паломнические поездки	26	26	20	29	24	26	45	24	27	38	32	10	20
Образовательная деятельность (воскресная школа, лекторий, курсы, беседы со священником и т.п.)	15	21	7	14	17	9	10	9	32	21	4	8	15
Творческие кружки, досуговые центры	4	10	2		3			2	4	10	3	3	7
Конкурсы, фестивали, выставки	7	7	4	3	6	6			10	19	11	3	7
Общественные мероприятия	4	3	2	2	10	2	3	2	5	2	3	5	8
Лагеря отдыха для детей	4	14	2		3	2			9	2			5
Другие виды деятельности	3	6	2	7	1	6	3	2	3		1	5	4
Не принимал(-а) участия	27	21	40	12	27	31	21	24	25	15	19	41	32
Затрудняюсь ответить	6	4	8	3	9	11	3	3	3	6	5	15	9
Нет ответа	5	6	9	7	2	7		3	7	4	1	3	3
Количество опрошенных	*985*	*107*	*162*	*58*	*93*	*54*	*29*	*66*	*117*	*52*	*97*	*39*	*111*

Таблица 2.

Если бы на приходе понадобилась безвозмездная помощь (что-то починить, организовать праздник, что-то привезти на машине, провести видеосъемку, поучаствовать в помощи в больнице или детском доме и т.п.), сколько людей не из прихода Вы могли бы пригласить? (% по столбцу)

	Всего	Номер прихода											
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Никого не смог(ла) бы позвать не из прихода	14	13	19	16	16	20		11	13	13	7	21	17
Смог(ла) бы позвать 1-2 человек	39	42	31	47	40	35	38	47	43	33	35	59	36
3-5 человек	18	17	14	17	24	20	21	23	14	13	24	10	22
6-10 человек	3	2	4	3	1	4	3	3	6	2	3	3	4
Более 10 человек	4	3	4	2	5	4		3	3	8	5		4
Затрудняюсь ответить	16	21	20	10	13	9	24	11	15	23	23	8	14
Нет ответа	5	2	9	5	1	7	14	3	7	8	3		4
Количество опрошенных	*985*	*107*	*162*	*58*	*93*	*54*	*29*	*66*	*117*	*52*	*97*	*39*	*111*

Для того, чтобы попытаться оценить объем потенциальных (латентных) связей опрошенных приходов, мы задали следующий вопрос: «Если бы на приходе понадобилась безвозмездная помощь (что-то починить, организовать праздник, что-то привезти на машине, провести видеосъемку, поучаствовать в помощи в больнице или детском доме и т.п.), сколько людей не из прихода Вы могли бы пригласить?». Ответы представлены в таблице 2. 64% опрошенных смогли бы пригласить 1 или более человек для участия в церковной внебогослужебной деятельности. Здесь различия между приходами оказались не столь существенными, как в случае предыдущего вопроса, за исключением прихода №6, где отсутствуют крайние варианты ответа, что, вероятно, может быть приписано характеристикам его месторасположения (сельский приход). Наибольшая доля прихожан, которые не смогли бы позвать кого-либо для участия во внебогослужебной жизни храма – на тех приходах, где сами прихожане слабее включены в социальную жизнь храма.

Факторы, определяющие возможности организации социальной деятельности на приходах Русской Православной Церкви, еще ждут своего исследователя, но уже сейчас можно сказать, что одним из важнейших факторов такого рода являются социальные сети друзей и родственников прихожан. Социальная сеть православной общины, включающая в себя не только воцерковленную часть населения, но и ближайшее окружение воцерковленных людей, представляет собой явление заметно более широкое, чем принято считать в рамках традиционного подхода к изучению религии с точки зрения индивидуальной конверсии. Фокусирование внимания на отношениях, связывающих членов церковных приходских общин друг с другом, с людьми невоцерковленными, с представителями других конфессий, с обществом в целом, может принести заметные плоды для социологического осмысления роли религии в жизни общества.

Zabaev I.V., Prutskova E.V.

AN APPLICATION OF SOCIAL NETWORK ANALYSIS IN A SURVEY OF ORTHODOX CHRISTIAN PARISH COMMUNITIES IN RUSSIA IN THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY

The article discusses the concept of social network and justifies the possibility of using social network approach in sociology of religion. The authors propose a typology of individual connection to religion in the modern world (the conversion, connection via social networks, connecting through publicly visible markers of religiosity). The second type of connection (via social networks) is considered on the basis of a survey of 12 parishes, conducted in 2012-2013 (total of 985 respondents). The authors conclude that focusing on relationships, the analysis of social networks of Orthodox Christian communities, including the inner circle of parishioners, can bring noticeable benefits for the sociological understanding of the role of religion in social life.

Keywords: Sociology of religion, social network analysis, parish community, religiosity, Russian Orthodox Church

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

ПОНЯТИЕ «ЛИЧНОСТИ» В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Понятие «личности» в современном богословии стало насколько актуальным, настолько, пожалуй, и спорным. С одной стороны, мы располагаем большим арсеналом разработок богословов-персоналистов XX–XXI веков. С другой стороны, нельзя не увидеть серьезные разночтения в осмыслении понятия «личности» у разных авторов. Даже разгораются споры о самой возможности применения термина «личность» в богословии. При этом многие готовы признать, что именно богословие русского зарубежья во многом стало своеобразным катализатором развития богословия личности на Западе и у нас в настоящее время.

В свете этого важным представляется рассмотреть, существует ли богословское понятие «личности» и предпосылки его развития в русском богословии вековой давности, и если да, то какие именно? Анализ текстов предоставляет богатый материал по употреблению понятия «личности». Свт. Филарет (Дроздов), свт. Феофан Затворник, митр. Макарий (Булгаков), свт. Филарет (Гумилевский), еп. Сильвестр (Малеванский), св. Иоанн Кронштадтский, еп. Михаил (Грибановский), профессора В. В. Болотов, И. А. Орлов, М. Д. Муретов, А. И. Бриллиантов, С. Л. Епифанович, М. М. Тареев, В. В. Болотов, В. И. Несмелов, архиеп. Антоний (Храповицкий) — вот далеко не полный список выдающихся мыслителей XIX и начала XX века, употреблявших понятие «личность» в богословском смысле в различных его аспектах.

«Личность» в Триадологии

Русское богословие XIX и начала XX века свободно и достаточно часто употребляло понятия «личный» и «личность» по отношению к Богу. Четвериков говорит, что подлинный «теизм с его учением о личном Боге

впервые был провозглашен только христианством»[381]. Бриллиантов считает, что именно «идея Бога выражает природу» понятия «личности»[382]. Болотов пишет о «личной Божественной жизни»[383], Аквилонов — о «бытии единого личного Бога»[384], а св. Иоанн Кронштадтский называет Бога «безначальным» «личным Существом», «личным Бытием» [385] и личными «Началом»[386] и «Красотой»[387]. Епифанович и Тареев признают бесконечного Бога «живой Личностью» и подчеркивают, что «Бог не есть бездушная сила…. Он есть Живое, вечно-действующее Личное Существо»[388].

Считая «личную форму бытия» наивысшей[389] и признавая адекватность таких словосочетаний как «абсолютная Личность» или «Личность Бесконечного»[390], ряд русских богословов считает возможным применить термин «личность» как взаимозаменяемый с терминами «ипостась» и «просопон» в Триадологии[391]. Так, свт. Филарет (Гумилевский) обращает внимание на единственное начало личного бытия в Боге — личность Отца[392], вечно рождающего ипостась Сына и изводящего ипостась Духа.

Собственная личность приписывается как Богу Отцу, так и Богу Слову и Духу Святому. Архиеп. Антоний (Амфитеатров) пишет, что веруя

---

[381]Четвериков И. П. О Боге как Личном существе. Киев, 1904. С. 3.
[382]Бриллиантов А. И. Varia. Рукопись // РНБ. Ф. 102. Оп. 1. Ед. хр. 53. 1912–1913. Л. 65.
[383]Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви в 4-х т. Петроград, 1918. Т. 4. С. 185, 296.
[384]Аквилонов Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. М., 1892. С. 16.
[385]Иоанн Кронштадтский, прав. Живой колос. Реутов, Тверь, 2005. С. 21, 93–94.
[386]Иоанн Кронштадтский, прав. Слово мудрости духовной. М., 2010. С. 12.
[387]Сергиев И. И., прот. Путь спасительный. СПб., 1903. С. 108–109.
[388]Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 57, 60–61; Тареев М. М. Основы христианства. В 4-х томах. ТСЛ, 1908. Т. 2. С. 56, 166.
[389]Малиновский Н. прот. Православное догматическое богословие. В 4-х т. Серг. Посад, 1908. Т. 1. С. 213.
[390]Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 3, 68.
[391] Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие в 2-х томах. СПб., 1883. Т. 1. С. 171–172.
[392]Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое Богословие. Чернигов, 1865. С. 174.

в «Отца, Сына и Святого Духа», мы исповедуем «личность» каждого из Них, характеризующуюся, в частности, свойством уникальности[393]. Наличие в Боге трех Личностей не означает разделения Его Сущности на три раздельные основы. Как Сущность личностна в Боге, так и Личности сущностны и не мыслимы вне своей единой природы, и «нельзя указать, что чему предшествует, т. е. природа ли личности, или личность природе»[394].

Личное бытие, самосознание и личные свойства Лиц Троицы

Личное бытие Ипостасей Святой Троицы связывается в мысли русских богословов с определенной самостоятельностью, самосознанием каждой из Них и Их взаимным знанием — «ведением» при неприкосновенности единства по сущности и тождества воли. Лица признаются различными по Своим личным свойствам[395], но отнюдь не определяются этими различиями. Таким же образом само-сознание не отождествляется с понятием «личности» как в Боге, так и в человеке, но увязывается с личностью, как одно из ее свойств

Осмысление противоречия между кажущейся ограниченностью личности и неограниченностью Бога

Рассуждая о кажущейся несовместимости с бесконечностью Бога наших представлений о личности, как о чем-то ограниченном, еп. Сильвестр поясняет, что ошибочно прямо отождествлять понятия «личности» в Боге и «личности» в ограниченных творениях, для которых наблюдается «тождество существа с личностью» в каждом индивидууме[396]. Поэтому Бог описывается как обладающий парадоксальными «трансцедентно-личной» субъектностью и «безусловной» личностностью. По мнению Грибановского, «признак личности не только не противоречит Божеству, но даже необ-

[393]Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1862. С. 67.
[394]Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 177.
[395]Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катехизис. Киев, 1899. С. 26.
[396]Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт Православного Догматического Богословия. Киев, 1885. Т. 2. С. 183, 435.

ходимо предполагается» в Нем. Только в синтетическом понятии «личности» «может быть мыслима вся совокупность всех других определений. Без этого понятия все остальные признаки… не составляли бы того единства, которое необходимо должно мыслить в понятии Абсолютной субстанции». Поэтому Бог, как одновременно целостное и «бесконечно положительное содержание, есть непременно личность»[397].

Неточности в Триадологии

Необходимо отметить некоторые смысловые неточности в ряде случаев употребления личностной терминологии. Так, свт. Филарет (Гумилевский), говорит свободно о личности Бога в единственном числе, не специфицируя, о каком Лице Троицы идет речь: «Св. Писание приписывает существу Божию не только простоту, но самобытную личность»[398]. И Малиновский пишет, не указывая на конкретную ипостась, что Бог «сознает Себя, как абсолютную, безусловно-свободную личность», хотя впоследствии сам же акцентирует, что Бог не «единоличен»[399]. Действительно, если «личность» признать синонимом «ипостаси», то стоило бы избегать применять слово «личность» в единственном числе к Богу и прибегнуть скорее к термину «личностность», говоря, что Богу принадлежит само-сущая личностность и Он существует как три само-сущие Личности.

Спорным является также приписывание понятия «воли» или «деятельности» Ипостасям в Троице[400]. Ведь согласно православному вероучению, воля и энергия являются принадлежностью природы. И только опосредовано, посредством единой природы, воля и действие принадлежат каждому Лицу.

«Личность» в Христологии

Обращаясь к Христологии, мы обнаруживаем, что по мнению наших богословов, уже первые христианские авторы и апологеты видели в Лого-

[397]Михаил (Грибановский), еп. Лекции. С. 91–93, 103.
[398]Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое Богословие. С. 74.
[399]Малиновский Н. прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 259, 446.
[400]Малиновский Н. прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 346–347.

се-Христе «личное духовное существо»[401]. Большинство авторов синонимично понятию «ипостаси» употребляют термин «личность» к Богочеловеку Христу. Так, например, говорится, что Сын Божий отнюдь «не утратил Свою Личность» в воплощении[402].

Воплощение Личности Сына

Бриллиантов пишет о том, что именно абсолютная личность Бога, неограниченная в своих способностях, в том числе может «принять в себя» иное бытие[403]. Этот факт является богословским основанием воплощения Сына Божия. Размышляя о различии действия Личностей Троицы в таинстве Боговоплощения, русские богословы указывают на то, что «Бог Отец и Дух Святый Своею личностию… участвовали в воплощении Слова» только «знамениями, благоволением и хотением»[404]. Этим подчеркивается, что Личности Отца и Духа не воплощаются в отличие от Личности Сына, но лишь энергийно содействуют ей. Таким образом, личная «активность» в воплощении рассматривается как «характеристическое свойство личности»[405] Сына Божия, отражаемое посредством обоих природ.

Во-ипостазирование человеческой природы Христа в Его Божественную Личность

Русские богословы утверждают, что человеческое естество «с самого момента зачатия» «воспринято в личность Божества», в ипостась Бога Слова[406]. А это означает, что человечество во Христе не имеет самостоятельной личности или ипостаси, но изначально является собственною природою Сына Божия. По мысли Болотова, «если бы Христос воспринял личность человека, это было бы символом, что Он спас именно этого чело-

[401]Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. СПб., 2010. С. 198, 229.
[402]Попов И. Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006. С. 281.
[403]Бриллиантов А. И. Varia. Л. 55.
[404]Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие. С. 156.
[405]Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1910. С. 72.
[406]Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие. С. 150.

века», а не все человечество. Поэтому «человечество Христа… не было ипостасью», но было во-ипостасным (ἐνυπόστατον) Логосу, ибо было воспринято «личным Λόγος'ом»[407]. Фактически можно говорить о наличии у классических русских богословов учения о во-ипостазировании личностью Бога Слова человеческой природы.

Ипостасное единство природ

Свт. Филарет (Дроздов), рассуждая об особом ипостасном единстве двух природ в ипостаси Сына Божия, говорит об этом, как о новом способе «соединения Божества с человечеством» и о «*едино-личном* в Нем соединении естеств Божеского и человеческого»[408]. Свт. Игнатий (Брянчанинов) отмечает, что «Вочеловечившееся Слово — единая личность, а не две личности, хотя и исповедуется в двух естествах»[409], тогда как протестантские ученые XIX века как раз ошибочно признавали во Христе два личных начала[410]. Две природы «соединены во внутреннем общении единства Личности»[411], и общение свойств и наименований двух природ во Христе возможно именно «в силу единства Личности» Христа[412].

Личность Христа и Его сознание

Размышляя о Личности Христа, Болотов отмечает, что единство Его Личности относится, в том числе, к единству Его «сознания и самосознания». Утверждая, что раздвоение субъекта во Христе немыслимо[413], Чекановский постулирует единство, «совпадение» «сознания и деятельности Логоса» с сознанием и деятельностью Богочеловека-Христа. Единый центр самосознания Христа полагается «в Божестве Логоса»[414].

---

[407]Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 295–296.
[408]Филарет (Дроздов), митр. Творения: Слова и речи в 5 т. М., 2007. Т. 5. С. 201.
[409]Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству // Полн. собр. творений в 8-ми т. М., 2001–2007. Т. 5. С. 96.
[410]Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Краснодар, 2010. С. 84, ссылка 190; с. 198.
[411]Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 438.
[412]Попов И. Конспект лекций по патрологии. С. 281.
[413]Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. С. 38–39.
[414]Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 185, 293–4.

Неточности в Христологии

В Христологии понятие «личность» также не всегда строго выдерживается в своей синонимичности понятию «ипостась». Так, у Тареева находим неприемлемое в богословском плане выражение о воплощенном «Логосе в образе человеческой личности»[415]. Свт. Филарет (Гумилевский) смешивает «личность» с природной составляющей, когда говорит о подчинении *личности* «человечества Иисусова» Божеству, и возвышении ее «под влиянием Личности Божественной». Даже высказывания о «соединении человечества с божеством *в одну личность*» во Христе или «образовании одной Личности» из двух природ[416] следует признать неудачными в свете возможности интерпретации их либо в монофизитском ключе, либо в плане дву-составности самой личности Христа. Поэтому правильным было бы выражение о соединении человечества с Божеством *в одной Личности*.

Личность в антропологии

Русские богословы определяют личностность как основную характеристику образа Божия в человеке[417]. Малиновский пишет об уникальности человеческой личности: «каждая рождающаяся душа не есть только простое повторение рода и вида…— это новая, самостоятельная личность, новая форма образа Божия»[418]. Все творение несет на себе отпечаток личного Творца, однако по преимуществу эта печать лежит именно на «личной жизни» человека, состоящей в «осуществлении» его личности[419].

Различие личности и природы в антропологии

Увязывая понятие «личности» человека с его достоинством, благородством и безусловной, бесконечной ценностью[420], русские богословы различают «природу» и «личность» в человеке. Бриллиантов противопоставляет понятия «индивидуальности» и «личности», как «раскрытие при-

[415]Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 93.
[416]Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое Богословие. С. 98, 83.
[417]Михаил (Грибановский), еп. Лекции. С. 59, 63.
[418]Малиновский Н. прот. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 173.
[419]Бриллиантов А. И. Varia. Л. 52, 43.
[420]Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти // Полн.собр. творений. Т. 3. С. 7.

роды» или естественную даровитость и способность к преодолению своей собственной природы, путем изменения «образа жизни», самоотречения и любви к другим личностям. При этом он отмечает отличие «личности» от «природы», состоящее в невозможности эмпирически наблюдать человеческое «я»[421].

Неустранимость и самостоятельность личности человека

Русские богословы неоднократно связывают понятие «личности» в человеке с его онтологией, утверждая, что как грех, так и его прямое следствие — смерть, хотя и глубоко повреждают природу человека, но не способны «разрушить его бытия и личности»[422]. Грех Адама рассматривается ими как ошибочное «действие самосознающей личности», тогда как природа Адама получила повреждение уже «вследствие этого личного действия»[423].

Положительный процесс обожения также не подразумевает нарушения само-тождественности личности. По мнению свт. Феофана , хотя Бог «вседействует», но «это не так бывает, чтобы исчезала личность» человека[424]. Сохранность человеческой личности при теснейшем ее общении со Христом связывается с сохранением и воспитанием свойства *самостоятельности* личности, ее «личного сознания, памяти, ответственности», ее характерных черт и форм, не заменяемых безгрешной личностью Христа.

Общение человеческой личности и уникальность ее

«Блаженство личности» человеческой напрямую связывается русским богословием с ее «общением с Богом»[425]. Именно личностная, сознательная открытость Богу создает возможность общения и сотрудничества человека с Творцом[426]. Св. Иоанн Кронштадтский отмечает, что молитвенное общение с Богом является доказательством нашей «разумной лично-

[421]Бриллиантов А. И. Varia. Лл. 51, 53–54.
[422]Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие. С. 242.
[423]Малиновский Н. прот. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 313, 349.
[424]Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 269.
[425]Никанор (Бровкович), еп. Восемь бесед. Одесса, 1891. С. 131.
[426]Бриллиантов А. И. Varia. Лл. 49, 56 об.

сти» и ее «богообразности»[427]. Прообразом множественности человеческих личностей видится Троичное единство Божественных Личностей. Так, сотворение мужа и жены рассматривается как соединение двух личностей в одну жизнь. Одновременно личность каждого человека описывается как нечто всякий раз «новое и притом совершенно оригинальное»[428], несводимое к физиологическим природно-наследственным законам.

Динамическое развитие человеческой личности

Бриллиантов говорит о принципиальной динамичности человеческой личности, находящейся в развитии при помощи Божественной, и об активных знании и сознании как источниках «живой энергии» ее становления[429]. По нераздельному единству с душевно-телесной природой личность, в зависимости от образа существования этой природы, органически принимает в своем развитии либо положительную, либо разрушительную динамику.

Личность человека и самосознание, свобода самоопределения

Самотождественность человеческой личности и ее выражение в нашем «я» связывается русскими богословами с человеческим самосознанием и его непрерывностью. Вопреки возникнувшей после грехопадения дисгармонии, в природе человека сохраняется центр сознания, соответствующий человеческой личности[430]. Это центр «самобытного существования» и «внутреннего самоопределения», несводимый к понятию «продукта исторического процесса и воздействий среды».

Отличительной чертой человеческой личности признается и разумно-свободное самоопределение. Каждый христианин имеет в себе Духа Божия, духа «богосыновней свободы»[431], которую даже всесильный Бог «никогда не насилует»[432]. И именно личная свобода является причиной происхождения зла и добра в тварных личностях[433].

---

[427]Иоанн Кронштадтский, св. прав. В мире молитвы. М., 2008. С. 88.
[428]Аквилонов Е., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. С. 175.
[429]Бриллиантов А. И. Varia. Л. 55, 63–64.
[430]Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года. М., 2009. С. 59.
[431]Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 155; Т. 2. С. 233–234, 19.
[432]Иоанн Кронштадтский, прав. Моя жизнь во Христе. М., 2006. С. 348.
[433]Там же. Лл. 31, 56 об.

Нравственность, религиозность и творчество

Видя в Божественном личном бытии высшее богословское основание нравственности и религиозности человеческой личности, русские богословы рассматривают понятие совершенной «нравственной личности» и личной любви в Боге[434]. Истина Евангельская ставится в прямую связь с величием, нравственными чистотой и совершенством Личности Христа, а «идеал совершенства человеческой личности» связывается с ее «нравственным сознанием» [435] и призванием к «лично-религиозному творчеству»[436].

Целостность личности человека

Свт. Феофан называет личность человека «фокусом» и «средоточием» самосознания и «слиянием и нераздельным единством» всех сил человеческой природы[437]. Даже при психологических болезнях так называемое «раздвоение» личности, является лишь «мнимой» потерей целостности личностного сознания, ибо личность не тождественна душевной природе и не есть простая сумма тела и духа в человеке[438].

Неточности в представлениях о человеческой личности

«Образование личности»

Одной из распространенных богословских ошибок русских мыслителей, которая унаследована и некоторыми современными мыслителями[439], стало мнение о том, что личность, как богословская категория, возникает лишь в определенный момент развития человека. Так, у Болотова мы находим размышления, что «в первые дни эмбриональной жизни человека не может быть речи ни о его личности», ни о «его самосознании»[440]. Свт. Фе-

[434]Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского. С. 3, 22.
[435]Несмелов В. И. О цели образования // Православный собеседник. Казань, 1898. № 12. С. 585–612, здесь: с. 604–605.
[436]Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 240, 84.
[437]Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. С. 253–254.
[438]Бриллиантов А. И. Varia. Лл. 57, 62.
[439]Например, Х. Яннарасом, митр. И. Зизиуласом и С. С. Хоружим.
[440]Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 296.

офан пишет об «образовании верующей личности» после определенного приготовительного периода, «благодатию Святаго Духа в таинстве крещения»[441]. Несмелов также говорит о том, что человек «создает в себе то живое ядро, развитием которого действительно образуется из него более чем вещь»[442].

Отметим, что выражения «организация личности», «формирование личности» могут и должны быть приняты в богословский арсенал с целью отразить постепенное возрастание человека как целостного единства природы и личности. Однако высказывания о появлении личности в человеке не одновременно с появлением его природы, должны быть оценены как богословски ошибочные.

Смешение понятий личности и души или духа в человеке

Орлов описывает душу человека как «седалище личности», предостерегая против опасности «смешения личности с отличительными особенностями духовной природы»[443]. Однако не все авторы строго выдерживают это различение. Так, Тареев порой отождествляет душу и личность[444]. Малиновский говорит, что «муж и жена составляют одно существо, одну личность», буквально смешивая понятия «существа (существования)» и «личности», и утверждает, что духовная борьба требует от верующего «отвергнуть свою греховную личность»[445]. По-видимому, под «личностью» он имплицитно обозначает «образ бытия» личности.

Когда свт. Феофан Затворник утверждает, что душа, «по теснейшему сочетанию с телом, приняла его в свою личность»[446], то у читателя возни-

[441]Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Галатам. С. 252.
[442]Несмелов В. И. О цели образования. С. 608.
[443]Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. С. 91, 203.
[444]Тареев М. М. Основы христианства. Т. 2. С. 46.
[445]Малиновский Н. прот. Православное догматическое богословие. Т. 4. С. 369; Т. 3. С. 427.
[446]Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? М., 2009. С. 19.

кает вопрос: если личность «своя» душе, то разве и не телу тоже? Ведь личность, выражаясь богословски, является некоторым принципом их единства. Подобную неточность мы находим у Несмелова, когда он акцентирует, что «самосознание-то именно и есть человек, его личность, его совесть, его живая душа»[447]. «Душа», «личность» и «само-сознание» хотя и неразрывно связаны, но не тождественны.

Опасность экзистенциального «уклона»

С другой стороны, когда Бриллиантов рассуждает об определенной «субстанциональности» нашего «я», его «борьбе с природой», пребывании его как «целого» «до частей», составляющих его, то возникает опасность введения второй онтологии — онтологии личности, наряду с онтологией природы. Впрочем, сам Бриллиантов все-таки избегает ее, говоря о человеческой личности и ее природе как о нераздельных внутреннем и внешнем «я» человека[448].

Заключение

Рассмотрев употребление термина «личность» и его производных в богословской литературе XIX и начала XX веков, мы можем сделать вывод, что термин достаточно широко применялся как синоним «ипостаси» во всех сферах богословия. В Триадологии и Христологии термин был фактически взаимозаменяем с понятием «ипостась». В антропологии личность человека, наряду с сознанием и самосознанием, как ее свойствами, рассматривалась как основная черта со-образности человека Творцу. Одновременно имели место неточности в применении термина практически во всех сферах богословия. Основные проблемы возникали на основании нечеткого различения понятий «природы» и «личности», «личности» и ее свойств, в частности, самосознания, приписывания воли и действия в Боге непосредственно личности помимо природы и представлений о «появлении» личности в человеке в определенный момент его духовно-телесного развития.

[447]Несмелов В. И. О цели образования. С. 604–605.
[448]Бриллиантов А. И. Varia. Л. 43, 51–52, 47–48, 44.

Methody (Zinkovskiy), hieromonk

THE NOTION OF «PERSON» IN RUSSIAN THEOLOGY OF THE XIX — EARLY XX CENTURY

The article addresses the notion of «person»in the heritage of Russian theologians of the XIX– early XX century and examines its theological meaning and its relationship with the notion of self-consciousness. Personhood is recognized to be the main feature of the Image of God in human being indestructible by sin and never dissoluble in the process of human deification.

We trace certain errors in the use of the term «person» in Triadology, Christology and anthropology related to erroneous mixing of personal and natural aspects of being.

Russian theology of the XIX — early XX century is evaluated as a fruitful basis for further development of theology of person.

Keywords: person, nature, hypostatic union, human person features, self-consciousness.

Золотухин В.В.

ПАНЕНТЕИЗМ: ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ К. Х. Ф. КРАУЗЕ

Карл Христиан Фридрих Краузе (1781-1832) – философ, о котором мало говорят и пишут не только в России, но и на его родине, в Германии. Историк философии Р.Фалькенберг отмечает, что Краузе не стал широко известен, во-первых, из-за того, что его затмил Гегель, а во-вторых, из-за своего языкового пуризма, затруднявшего чтение его текстов[449]. Лишь в Испании учение Краузе оставило заметный след в умах.

[449] Фалькенберг Р. История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени. СПб., 1894, с.414

Краузе – философ первой трети XIX века. Отец его сначала был учителем, а затем – пастором. Юноша ещё в детстве познакомился с кантовской философией, затем учился в Йенском университете у Фихте и Шеллинга (шеллинговская философия всеединства серьёзно повлияла на Краузе). Первые свои тексты Краузе создал в начале 1800-х годов, а кульминацией его творчества оказываются объёмные труды «Лекции о системе философии» (1828) и «Лекции о фундаменитальных истинах науки» (1829), в которых Краузе излагает свою метафизическую систему. Подобно другим своим великим философам-современникам Краузе был университетским преподавателем: работал в Йене, Дрездене и Гёттингене. Он был всего на 6 лет младше Шеллинга и на 11 – Гегеля, и его философия тесно примыкает к немецкому идеализму.

Краузе был разносторонним, настоящим философом: не только метафизиком, но и математиком. Его перу принадлежит ряд трудов по математике, которую он преподавал. Красной нитью через жизнь Краузе проходит также стремление преобразовывать общество во всечеловеческий братский союз. Человечество должно стать «одной семьей, даже одним человеком»[450]. Объём данной статьи не позволяет дать в ней даже общий абрис монументальной философской системы Краузе, поэтому обратимся к её важнейшей части, каковой является философская теология. При экспликации взглядов Краузе мы будем опираться на его зрелое творчество – прежде всего на указанные выше «Лекции…» 1828-29 гг. При этом следует помнить, что изложенные там идеи пронизывают всё творчество Краузе с самых ранних лет. В последних же крупных работах философ лишь подробно, систематически их высказал. Отметим, что наша небольшая статья никак не может претендовать на фундаментальное описание и анализ краузевской философской теологии. Наша цель – лишь высветить основные её идеи, разъяснить некоторые ключевые понятия и дать общую её характеристику.

[450] Hohlfeld P. Die Krause’sche Philosophie - Jena, 1879, S.38

Прежде чем приступать к рассмотрению взглядов Краузе, скажем несколько слов о его языке. Краузе нелегко переводить и осмысливать из-за крайне специфической терминологии. Он отмечал выразительные способности немецкого языка в научной области и стремился очистить его от привычных латинизмов и грецизмов, подбирая старинные германские корни. Лингвистический реформизм Краузе не ограничивался патриотическим пуризмом: философ замышлял радикальный переворот в философском словоупотреблении. Простые понятия, например «сущность», следовало бы обозначить односложными терминами, близкие по значению термины должны, по Краузе иметь сходное звучание, не следует обозначать положительные атрибуты негативно («бесконечный», «безусловный») и т.д[451]. Поэтому нам придётся постоянно уточнять и объяснять значение терминов, употребляемых в краузевских текстах.

Краузе часто упоминается в философской литературе как создатель термина «панентеизм». Этим понятием мыслитель стремился охарактеризовать свою философскую теологию, которую трудно понять без предыстории. В 80-е годы 18 века Ф.Г.Якоби формулирует противоречие между теизмом и спинозизмом (пантеизмом), оставшееся неразрешённым и после «спора о теизме» (1811-12 годы). В последнем случае теист Якоби атаковал философию всеединства Ф.В.Й.Шеллинга, что повлекло за собой резкую отповедь последнего, и дискуссии на эту тему временно заглохли.

Краузе возвращается к этой теме в 20-е годы. В своей работе «Очерк системы философии» (1825) он предлагает систему, соединяющую теистическое мировоззрение, противопоставляющее тварный мир Богу-творцу с философией всеединства, в разных формах постулирующей онтологическое тождество Бога и реальности. «Бог есть *в себе* мир как совокупность (Ganze) всех существ, конечных в любом отношении, однако одновременно Он является миром под Собой и по Своей сущности…т.е. Бог есть при-

[451] Ibid., S.62-63. Был и ещё более фантастичный план: изобрести «чистый прообразный язык науки». Отголоски его обнаруживаются, как мы увидим, и в философской теологии.

чина или первооснова мира»[452]. Формулировка почти дословно повторяется в «Лекциях о системе философии», где она разъясняется несколько подробнее, чем в «Очерке…»: мир понимается как «внутренне единая совокупность» (Vereinganze) всего конечного. А то, что мир находится в Боге, вовсе не означает его физического пребывания в Нём. Предлог «в» (in) имеет у Краузе специфическое значение: он применяется к части, находящейся в целом, единосущной этому целому, но при этом имеющей границу, которая как отделяет часть от целого, так и соединяет его с ним[453].

Один из примеров такого отношения: трёхмерный шар, находящийся в бесконечном пространстве. Поверхность шара отделяет его от остального пространства, но это – лишь граница шара, а пространство бесконечно, и объемлет в себе в том числе и шар.

Именно в таком ключе Краузе решает вопрос о соотношении Бога с одной стороны, и мира и человеческого Я, с другой, при этом выделяя два аспекта:

1. Бог является всеми Я, Я единосущно Богу, но Бог ни в коем случае не сводится к конечным Я, а они не являются Богом. «Бог в себе, под собой и посредством себя есть мир и все его конечные существа; т.к. кроме Бога нет ничего, ибо Его мыслят и признают единой, субстанциальной (selb), цельной, безусловной и необходимой Сущностью»[454]. Бог оказывается «миром посредством Себя», т.е. безусловным основанием и причиной мира. Он содержит в себе мир как пространство содержит в себе шар. В этом аспекте, которым Краузе отдаёт дань идее всеединства, Бог, по сути, оказывается субстанцией.
2. Но при этом как бесконечное пространство не сводится к шару, и даже к совокупности шаров и прочих фигур, так и Бог не сводится к миру и конечным Я. Он структурно, системно предшествует им. «Бог как цельная Сущность есть прежде всего того и над всем тем,

[452] Krause K.Ch.F. Abriss des Systems der Philosophie. Erste Abth. Göttingen, 1825, S.31
[453] Krause K.Ch.F. Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen, 1828, S.248-250. В некоторых контекстах in у Краузе можно переводить как «внутри».
[454] Ibid., S.252

чем Бог есть в Себе, под Собой и посредством Себя, Он – прежде всего мира и всех конечных разумных существ»[455]. Этот аспект Бога Краузе называет высшей Сущностью (Urwesen). Получается, что с одной стороны, мир находится в Боге как в единой всеохватной бесконечной Сущности, с другой же, в это самое время, он – вне Бога как высшей Сущности и подчинён Ему. Этот аспект – дань теизму, и в нём Бог трансцендентен миру.

Краузе акцентирует внимание на взаимодополнительности двух аспектов божественной реальности. Нельзя утверждать, что Бог вообще есть мир, или, напротив, что мир – не в Боге вообще. Необходимо уточнять, в каком аспекте мы говорим о Боге. Это учение, в историческом отношении отчасти новое, и «вечное согласно познанной в нём истине», примиряет две ранее противостоявших друг другу установки[456]

Философ возражает тем, кто мог бы заподозрить его в пантеизме. Согласно принятой тогда трактовке, пантеизм предполагал отождествление Бога с миром, с совокупностью вещей. Но Краузе считал, что его учение не только таковым не является, но даже вполне согласуется с христианским мировоззрением, в подтверждение чего приводил созвучные его взглядам цитаты из Августина. Поэтому своё учение он назвал «панентеизмом»[457], а собственно учение о Боге именуется у него «научным богопознанием» и «философским теизмом»[458]

Краузе стремился примирить две философских точки зрения на богопознание, приверженцы к началу 19 века вступили в полемическое противостояние. Это философия непосредственного чувства и веры, представляемая тем же Якоби, с одной стороны, и спекулятивный рационализм, с другой. Несмотря на то, что эти философские установки временами суще-

[455] Ibid., S.253
[456] Krause, Abriss… 1825, S.34
[457] Ibid., S.256, Vorlesungen… 1829, S.484. В последнем случае даётся и немецкий вариант термина: Allinngottlehre, дословно «учение обо всём в Боге». В тексте 1825 года термин ещё отсутствует и впервые появляется в «Лекциях о системе философии» в 1828 г.
[458] Ibid., 386, 388

ственно сближались (примерами могут служить Фихте и Шеллинг), острота спора не утихала, что демонстрирует «спор о теизме».

Во введении к «Лекциям о системе философии» Краузе подвергает критике «теизм чувства и веры» Якоби. Краузе не согласен с утверждениям Якоби о невозможности «научного» (спекулятивного) богопознания и о том, что спекулятивное мышление ведёт к безбожию. Краузе вслед за Фихте, Шеллингом и Гегелем претендует на то, чтобы познать Бога: «…в аналитической части этого произведения мыслящий дух приводится к верному богопознанию»[459]. Ключевой категорией, его обозначающей, у Краузе оказывается «Wesenschauung». Анализ этого понятия крайне важен для раскрытия сути краузистской философской теологии.

Оно состоит из двух частей. Первое - понятие «Wesen» («сущность»). Как и другие представители немецкого идеализма, Краузе использует несколько понятий для обозначения Первоначала. «Wesen» у Краузе употребляется применительно к Богу наряду с традиционным Gott, для того, чтобы подчеркнуть божественную абсолютность, Его возвышенность над всеми противоположностями и частностями[460]. Под «Schauung» же Краузе понимает безусловное, цельное, и, как следует из контекста, непосредственное познание[461]. Этим термином он желает заменить термин «понятие» (Begriff), как слишком многозначный[462]. Но значение Wesenschauung. в системе Краузе намного шире.

Попробуем его прояснить. В «Лекциях об основных истинах науки» Краузе отождествляет это понятие с понятием «основная идея». Последнее у Краузе означает не платоновскую абстракцию, а помысливание чего-либо как целостности, в единстве всех его частей и противоположностей и в постоянстве его темпорального бытия[463]. Основные идеи неисчерпаемы: просозерцать основную идею прямой линии значит помыслить все возможные сочетания прямых линий в пространстве, а идею пространства –

[459] Vorlesungen… 1828, VIII
[460] Vorlesungen… 1829, S.146
[461] Ibid., S.158
[462] Vorlesungen… 1828, S.248
[463] Vorlesungen… 1829, S. 147

значит помыслить все возможные комбинации пространственных форм в бесконечном времени. Созерцание основной идеи природы – помысливание всех возможных сочетаний и состояний всего, что природу составляет и т.п[464]. Поскольку эмпирически основная идея недостижима, мы улавливаем её «сверхчувственным» способом. Она стоит «перед и над всяким чувственным опытом»[465].

Восходя в познании от себя к миру, усматривая основные идеи природы, разума и диалектически объединяющего их человечества, мы ставим вопрос об их основании. Краузе прибегает к космологическому аргументу: таковым может служить лишь нечто, находящееся превыше всего многого и конечного; нечто, содержащее всё это в себе. Это и есть идея Сущности, Бога[466]. Созерцание её содержит в себе созерцания всех остальных идей низшего порядка. Оказывается, что они связаны между собой и образуют «организм идей». Бог же есть превыше природы и разума, превыше противоположностей возможного, действительно и необходимого[467].

Обосновывая концепт Wesenschauung, который, употребляясь в отношении Бога, вполне может быть переведён как «богосозерцание», Краузе, несмотря на свою критику Якоби, делает упор на непосредственности такого созерцания. Это «безусловно верное познание, никак не доказуемое, или, вернее, не нуждающееся ни в каком доказательстве, потому что оно, будучи свыше любого доказательства, непосредственно верно само по себе»[468]. Оно не может быть ни из чего выведенным. Поскольку наше познание начинается с нашего собственного Я и, приходя к богосозерцанию, полагает Бога основанием нашего самосозерцания, то можно сказать, что созерцание Бога так же достоверно, как созерцание нашего Я. К тому же, оно обосновывает и содержит наше самосознание и самопознание, ибо. Бог

[464] Ibid., 147-149
[465] Ibid., S.153
[466] Ibid., S.155
[467] Ibid., S.165
[468] Ibid., S.157

первичен во всех отношениях[469]. Эти важные положения Краузе неоднократно повторяет.

Краузе отождествляет своё понятие «богосозерцания» с уже бывшим в употреблении понятием «интеллектуальное созерцание» (intellektuelle Anschauung), которое он отвергает, ибо приставка an в термине Anschauung (дословно «на-смотрение») отсылает, по Краузе, к конечному объекту, находящемуся вне смотрящего, каким Бог никак не может быть.

«Интеллектуальное созерцание» обозначало у Канта способность постигать вещи в их абсолютной реальности, что доступно одному лишь Богу. Фихте же, разрабатывая наукоучение, переосмысливает его. Интеллектуальное созерцание Фихте заключается в слиянии субъекта с объектом, когда Я мыслит самое себя. Это понятие получает у него развитие в «Изложении наукоучения» 1801\1802. Здесь оно является «созерцанием самого абсолютного интеллигирования», т.е. абсолютного знания. Последней, согласно своей абсолютной сущности, постигает себя абсолютным образом[470].(Фихте не дает точного определения знания. Сначала он заверяет, что оно никак не является самим Абсолютным, хотя Абсолютное вступает в наше сознание посредством формы знания[471]. Но вместе с тем он говорит о самопостижении Абсолютного как яйности[472])

Шеллинг в общем согласен с Фихте: в эти годы он утверждает, что интеллектуальное созерцание является мистическим, непосредственным богопознанием и растворением в Боге[473], но поскольку он есть всё, то нашим посредством он постигает сам себя. (У Фихте также мы сами должны *быть* интеллектуальным созерцанием).

Краузевское понятие «богосозерцания», таким образом, является преемником «интеллектуального созерцания» Фихте и Шеллинга. Но в си-

---

[469] Ibid., S.158, 161, Abriss… 1825, S.33
[470] Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke. Zweiter Band, erste Abth. Berlin: Veit und Comp., 1845, S.33
[471] Ibid., S.12–13, 22
[472] Ibid., S.19
[473] F.W.J.Schelling. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. \\ Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg: Cotta'scher Verlag, 1860. Bd.6, Abth.1, S.152–154

стеме Краузе оно несколько меняет своё значение: у двух его предшественников речь шла о том, что всеединство интеллектуально постигает само себя *посредством нас*. Поскольку же Краузе придаёт своей системе более теистический оттенок (его Бог – бесконечная личность)[474], и наряду с субстанциальностью Бога диалектически утверждает его трансцендентность, то можно сказать, что его «богосозерцание» неожиданно сближается с непосредственным знанием Якоби.

Однако в краузевской системе присутствует и учение о божественном самопознании. Описывается оно с помощью оригинальных понятийных конструктов Weseninneseyn и Weseninnigkeit[475], которые, за неимением русского эквивалента, можно переводить в контексте как «богосознание». Краузе понимает богосознание как единство Бога с собственной сущностью. При этом Бог сознаёт, что сознаёт Себя[476]. Богосознание и есть сущность (Wesenheit) Бога. Присоединяя к этому сущностному определению основные божественные атрибуты, - самостоятельность, внутреннее единство, цельность, - Краузе конструирует многочисленные длинные пояснительные формулировки вроде Selbvereinganz-Weseninneseyn (дословно «самоединоцельнобогосознание»). Познавая Себя, Бог единится сам с собой, как субъект познания с объектом. Так что именно это понятие является у Краузе аналогом фихте-шеллинговского «интеллектуального созерцания». По аналогии с нашим конечным самосознанием мы интуитивно приходим к представлению о цельном, бесконечном, безусловном божественном самосознании[477]. Бог, будучи бесконечным разумом, чувствует и ощущает самого Себя.

Понятие Weseninnigkeit применяется у Краузе не только при описании божественного самопознания. Оно характеризует отношение человека

---

[474] Тем самым он игнорирует критику теизма И.Г.Фихте, который считал бесконечную личность противоречивой и невозможной.

[475] Этот термин (дословно «богоискренность») указывает у Краузе, что Бог познаёт себя открыто и искренне. В тех же контекстах используются синонимы Gottinneseyn и Gottinnigkeit

[476] Vorlesungen… 1828, S. 377, 382

[477] Ibid., S. 378

и человечества к Богу. Задача богоискренности для человека определяется как «задача постоянного стремления осознавать Бога, стать и оставаться Им в мышлении, ощущении, волении и образе действия; в духе, сердце и жизни; в созерцании, веровании, доверии, надежде и преданности и в верности полной трудов жизни, которая посвящается лишь Богу во благе»[478].

Мысль о Боге – единственное первоначальное достоверное знание человека. Его богосозерцание или же богопознание (Wesenschauung) предшествует вере, потому что последняя основана на непосредственном знании о Боге и предчувствии Бога. Познание Бога пробуждает и чувство Бога, первоначальное, фундаментальное чувство человека, служащее основой его самосознанию[479]. Следует заметить, что здесь, если отвлечься от сбивчивой и многоречивой терминологии, заметно яркое сходство со взглядами, высказанными Якоби в тексте «О божественных вещах и их откровении».

В учении об отношении человека к Богу заметны и пиетистские черты: Краузе говорит о том, что мысль о Боге «утепляет сердце и оживляет душу». Но виден и рационалистический уклон, отличающий Краузе от сентименталиста Якоби: именно *мысль* о Боге (пусть и непосредственная) пробуждает в человеке чувство любви и доверия к Богу.

В религии мы определяем себя как часть всеединой божественной жизни, и религия наша является слиянием нашей жизни с жизнью божественной. Она – конечная сторона единой божественной жизни, а бесконечная её сторона – божественный промысел, единящий Бога с конечными существами в Нём[480]. Обе эти стороны вместе Краузе именует «внутренне единой божественной жизнью» (Gottvereinleben). Её ключевое требование к человеку состоит в том, чтобы человек всеми силами стремился к единению с Богом. Это и есть человеческая богоискренность (Gottinnigkeit).

Но Краузе – не созерцательный мистик. Богосозерцание побуждает нас видеть в каждом человеке образ Божий, любить ближнего как брата, и

[478] Vorlesungen… 1829, S. 171
[479] Ibid., S. 167-169
[480] Ibid., S.524-525

объединяться с ближними в своей деятельности так, чтобы общественная жизнь так же, как жизнь индивида, стала образом Божьим, только ещё более высшим[481].Стремление человека к Богу, его богоискренность предполагают его искреннее отношение ко всем живым существам и к неорганической природе, ибо Бог (условно говоря, в качестве субстанции) есть также и всё вокруг. При этом Бог всё равно остаётся теистическим трансцендентным управителем и распорядителем, наделённым волей и предвидением.

Хотя человек не может погрузиться в «бесконечные глубины божества»[482], но он может созерцать Бога в «единстве Сущности». Краузе пытается построить таблицу категорий, составляющих божественную структуру, и в этом состоит сходство его системы с гегелевской. Если учение о самопознании Бога называется учением о Боге в себе (Wesen an sich), то учение о структуре божественной реальности рассматривает Бога внутри себя (Wesen in sich)[483]. Оно также получено Краузе «непосредственным», можно сказать, интуитивным путём. Кратко опишем его.

В Боге существуют синтетически примирённые диалектические противоположности, и Бог, рассмотренный как имеющий некую структуру, именуется у Краузе Urwesen («высшая сущность»), а Бог как абсолютное единство – Orwesen[484]. Противоположностями в божественной сущности (Wesenheit) являются Selbheit (самостная субстанциальность, безусловность) и Ganzheit (неделимая цельность)[485]. В природе преобладает атрибут

---

[481] Ibid., S.174. Монистический акосмизм позднего Фихте также преследует подобные цели, что особенно заметно в «Речах к немецкой нации». Мистические построения немецких идеалистов вовсе не подразумевали ухода из мира, напротив, они призваны были укреплять общественное единство.

[482] Vorlesungen… 1828, S.380

[483] Для Краузе важно различить два предлога: an и in. An указывает, на некие свойства, присущие объекту как целому, а in - на внутренние элементы, на структуру объекта. См. Vorlesungen… 1828, S.48, 120

[484] Ibid., S.392-393

[485] Краузе возражает против отождествления Selbheit с «самостью» и «самостоятельностью», предполагающими отношение к чему-то внешнему и конечному. Но от прилагательного «самостный» никуда не деться: речь идёт о субъектах. Ibid., S.366

цельности, а в разуме - субстанциальности[486]. Стремясь показать диалектическое соотношение этих атрибутов друг с другом и с самой сущностью, Краузе чертит взаимопроникающие кубы, обозначаемые слогами go, gi, ge и т.д.

Диалектическое единство сущности даёт следующее божественное свойство - Satzheit (положенность, наличие, когда ребёнок кричит «вот!»). Оно, в свою очередь, имеет два полюса: Faßheit (способность охватывать, присущая цельности) и Richtheit (способность направляться, присущая самостной субстанциальности)[487].

Положенность диалектического единства сущности есть бытийность, бытие, существование (Seynheit). Так выводится бытие Бога, которое, в свою очередь, разлагается на отношение к себе (Verhaltseynheit) и способность содержать свою сущность (Gehaltseynheit)[488].

Все эти категории Краузе рассматривает в трёх аспектах, для которых он изобретает особые наименования: аспект отсутствия противоположности (or), аспект противоположности (ant) и аспект снятия противоположности (mäl), причём последние два разбиваются внутри по трём принципам: субординативному (иерархическому), координативному (когда оба члена равнозначны) и субкоординативному (по диагонали)[489]. Получающаяся в итоге громоздкая таблица категорий показывает, что Бог есть «организм, как Сущность (Wesen) и сущность (Wesenheit), в себе (an sich) и внутри себя (in sich)»[490]. Организм этот, разумеется, нельзя мыслить по примеру смертного, конечного организма: он является цельным и охватывает всё. Чтобы обозначить это представление, Краузе предлагает термины om, Omneität (чистая цельность), возводя их к латинскому omnis и «ом» Упанишад[491].

---

[486] Ibid., S.398
[487] Ibid., S.372
[488] Ibid., S.374
[489] Ibid., S.402-406
[490] Ibid., S. 416
[491] Ibid., S. 367, 416

Описанные нами идеи развивались Краузе на протяжении всей его жизни, они отчётливо заметны не только в рассмотренных нами произведениях, но и в более ранних текстах. В качестве характерных отличий философской теологии Краузе можно выделить:

1. Органицизм. Уже в габилитационной работе (1802) Краузе считает положение об органичности и гармоничности мира исходной аксиомой[492]. По Краузе, всё есть организм – и Бог, и мир, и человечество, и даже всечеловеческое отношение к Богу (здесь очевидно влияние Шеллинга).
2. Стремление пересмотреть терминологию и подобрать более точные термины, тоньше определяющие то или иное представление или мысль, стремление отобразить философские положения графически и геометрически.
3. Применение диалектических триад в философской теологии, роднящее его с Гегелем при том, что Краузе сформулировал принцип триадичности ещё в «Наброске системы философии» (1803), за 4 года до появления «Феноменологии духа».
4. Примирение теизма и пантеизма, попытку которого Краузе предпринял ещё в 1800-х годах, притом, что в дальнейшем теизм обретал всё больший вес в его глазах[493].
5. Связь мистического богосозерцания с реализацией утопического этико-социального идеала: любовь к Богу предполагает любовь к ближнему, ко всему живому и неживому.

Zolotukhin V.V.

PANENTHEISM: PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF K. CH. F. KRAUSE

The article is devoted to the examination of K.Ch.F.Krause's theoretical heritage. The author describes and analyses namely main ideas and concepts of

[492] Hohlfeld, 1879, S. 9
[493] Ibid., S.40

Krause's philosophical theology, among them an attempt to reconcile theism and pantheism, mystical theory of the contemplation of God and his thoughts about God's structure.

Keywords: panentheism, philosophical theology, God, entity, divine organism, contemplation of God.

Карасёва С.Г., Шкурова Е.В.

МНОГОМЕРНЫЙ КРОССКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ РЕЛИГИОЗНОСТИ В БЕЛАРУСИ: ОБОСНОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ

1990-е годы были ознаменованы в Беларуси, как и в других постсоветских странах, стремительным ростом религиозности населения. В 2000-е годы этот рост очевидно замедлился и до настоящего времени сохраняется в установившихся границах. Стабилизация религиозности говорит не только о насыщении и, как следствие, угасании интереса людей к религии, но и, очевидно, об изменении состояния религиозности в стране в целом. Религиозность перестала расти экстенсивно, количественно, но она, несомненно, перешла в фазу более или менее интенсивных качественных трансформаций. Исследование ее качественной, содержательной динамики является сегодня одной из важнейших исследовательских задач[494].

В Беларуси изучение религиозной ситуации и религиозности в масштабах страны еще не стало востребованной и регулярной практикой. Тем

[494] См.: Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. – 2006. – № 3. – С. 153-168; Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. – М.: ИСПИ РАН, 2009. – 120 с. – Глава 2. Подходы к изучению религиозности населения в социологии религии; Бреская О. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 77-78.

не менее, на основе нескольких проведенных в стране начиная с 1988 г.[495] опросов общей социальной тематики (1990, 1996, 2000, 2008) и трех опросов, сфокусированных на религиозной ситуации (1994, 1998, 2006), были получены количественные данные по религиозности населения [496] (см. таблицу 1).

Таблица 1

Данные о динамике религиозности населения Беларуси за 1990-е–2000-е гг.

Мировоззренческие позиции респондентов (отношение к религии) / Конфессиональная принадлежность респондентов	Верующие				Квазиверующие		Колеблющиеся		Неверующие	
	1998	2000	2006	2008	1998	2006	1998	2006	1998	2006
Православные	77,4	83,4	81,7	86,0	58,3	74,3	61,8	72,7	14,9	28,3
Католики	14,8	12,2	11,9	12,0	6,0	8,1	7,8	7,5	0,7	0,5
Христиане в целом	2,5	---	1,5	---	11,9	4,1	9,0	1,9	5,2	2,2
Другие конфессии	1,6	4,4	2,4	2,0	1,5	4,0	0,6	1,5	0,8	-
Вне конфессий	3,7	---	2,5	---	22,6	9,5	20,8	16,4	78,4	69,0

[495] В 1988 г. в докладе на XIX Конференции КПСС (последней в истории партии) генеральный секретарь КПСС М.С.Горбачев впервые в истории советской власти открыто провозгласил необходимость уважительного отношения к духовному миру верующих людей. – См.: Материалы XIX Всесоюзной конференции КПСС. 28.06–1.07.1988. – М.: Политиздат, 1988. – 160 с. Эта декларация стала отправной точкой для начала религиозного возрождения в советских, а вскоре постсоветских, странах.

[496] См.: Новикова Л. Г. «Религиозный бум» в Беларуси: миф или реальность // Социология: Научно-теоретический журнал. — Минск, 1999. — № 2. — С. 29-36; Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). — Минск: БТН-информ, 2001. — 132 с.; Пирожник И. И., Новикова Л. Г., Озем Г. З., Морозова С. А. Беларусь после «религиозного бума»: что изменилось? // Социология: Научно-теоретический журнал. — Минск, 2006 — № 4. — С. 46-55; и др.

В таблице не указано число респондентов, не ответивших на вопрос, поэтому сумма по столбцу может быть меньше 100%.

Данные о конфессиональной принадлежности верующих опубликованы также за 2008 г. С их учетом можно дать предельно обобщенную сводку, а именно: доля религиозных людей (точнее, декларирующих себя религиозными) от общей численности населения Беларуси по состоянию на 2008 г. составила 60%, из них соотнесли себя с православием 86%, с католичеством – 12%, с другими конфессиями или религиями – 2%[497].

Эта количественная пропорция установилась, как видно из таблицы 1, еще в 1990-е гг. и с тех пор практически не менялась. Сами показатели, характеризующие мировоззренческие позиции респондентов, тоже мало изменились: численность верующих лишь медленно, но неуклонно возрастала. Эта устойчивость говорит о том, что религиозность белорусского общества уже продолжительное время сохраняет стабильность, а значит, скорее всего, переживает некоторые качественные изменения, требующие проведения специальных исследований. Так, остаются неясными мотивы и содержание религиозного выбора современных белорусов, мера их готовности следовать этому выбору, влияние их религиозности на их собственную жизнь и на состояние общества в целом. Ответы на эти вопросы могли бы дать объективную (пусть и условно-статистическую) картину присутствия и значения религии в жизни современной Беларуси.

К сожалению, в постсоветский период, когда религиозная ситуация в странах бывшего советского региона существенно изменилась и в некоторых из них – в России, в Украине – развернулись масштабные программы исследования религиозности, в Беларуси исследовательские проекты, сфо-

[497] Опубликованы данные по численности и конфессиональной принадлежности религиозного населения также и за 2011 г. – см.: Республика Беларусь в зеркале социологии. Сборник материалов социологических исследований за 2011 год / Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь. – Минск: «Бизнесофсет», 2012. – 106 с. Представленные цифры таковы: 93,5% населения Беларуси относят себя к различным конфессиям (внимание: эта позиция отличается от ранее принятой, спрашивавшей респондента о признании себя религиозным), из них: 81% – к православию, 10,5% – к католичеству, 2% – к другим (1% – к иудаизму, по 0,5% – к протестантизму и исламу). Однако в цитируемой публикации не указаны модель исследования и способ сбора данных, а также объем выборки. Поэтому не представляется возможным сопоставить приведенные цифры с другими.

кусированные именно на изучении религиозной ситуации, практически не проводились. Исключение составляют три упомянутых опроса, сконцентрированных в той или иной степени на проблемах религиозности (1994, 1998, 2006). Однако на сегодняшний день их данных недостаточно, к тому же не все они были опубликованы (см. таблицу 2).

Таблица 2

Исследования религиозности в Беларуси в 1990-х – 2000-х гг.

Год	Организатор / Исполнитель	Цель	Выборка
1990	Программа изучения европейских ценностей (**EVS**) / Национальная академия наук Беларуси (НАНБ)	Изучение ценностей населения Беларуси	1000–1500 (?)
1994 [R]	НАНБ	Влияние чернобыльского фактора на динамику религиозности	908
1996	**EVS** / Социологическая лаборатория НОВАК	Изучение ценностей населения Беларуси	1000–1500 (?)
1998 [R] **	Белорусский республиканский фонд фундаментальных исследований (БРФФИ) / Центр социологических и политических исследований Белорусского государственного университета (ЦСПИ БГУ)	Тенденции и особенности межконфессиональных отношений в Беларуси	1032
2000	**EVS /** ЦСПИ БГУ	Изучение ценностей населения Беларуси	1000
2006 [R] **	БРФФИ / ЦСПИ и географический факультет БГУ	Конфессиональная идентификация населения Беларуси; Конфессиональное районирование Беларуси	1500
2008 **	**EVS** / ЦСПИ БГУ	Изучение ценностей населения Беларуси	1500
Регулярно (периодичность неизвестна)	НАНБ	Регулярный мониторинг общественного мнения	1000–1500 (?)

[R] – исследования, сфокусированные на изучении именно религиозной ситуации;
** – исследования, данные которых представлены в ряде публикаций.

Из таблицы видно, что опубликованные данные по религиозности только в двух случаях опираются на соответствующие исследования. Можно признать, таким образом, что изучение религиозной ситуации в Бе-

ларуси в общенациональном масштабе до настоящего времени остается недостаточным. Чтобы организовать всесторонние и регулярные исследования религиозности и религиозной ситуации в стране, необходимо либо наличие хотя бы одного-двух постоянно действующих научно-исследовательских центров религиоведческого профиля, результаты деятельности которых можно было бы периодически сопоставлять и анализировать (что не может быть сейчас официально обеспечено ввиду невостребованности темы в стране), – либо разработка комплексной исследовательской программы (на основе научной инициативы), которая позволила бы осуществить в один прием масштабный проект по изучению религиозной ситуации в Беларуси и впоследствии интегрировать в полученную с его помощью общую матрицу данных разные отстоящие по времени и методам частные исследования.

В качестве такой модели предлагается подход, разработанный Центром религиоведческих исследований (ЦРИ) факультета философии и социальных наук (ФФСН) Белорусского государственного университета (ЦРИ ФФСН БГУ). Суть подхода состоит в измерении религиозности (трактуемой как *многомерный* феномен) населения Беларуси на основе *кроссконфессионального* (расширенного) определения религии. Построение такой концепции, – рассчитанной на изучение поликонфессиональной среды, способной охватить религии и конфессии не только разные, но и разного типа, – возможно при использовании достижений как отечественной, так и зарубежной науки.

На *Западе* концептуализация феномена религиозности начала осуществляться примерно в 1920-е гг. С тех пор и до настоящего времени трактовка религиозности изменялась от определения ее как простого феномена до понимания ее многомерности (в *психологии* религии), от рассмотрения ее как групповой характеристики к ее индивидуальному масштабу (в *социологии религии*), от трактовки религиозности как автономного фактора социальной и индивидуальной жизни к ее глубокой социально-культурной укорененности (в *антропологии религии*). Для западного рели-

гиоведения наиболее значимыми и широко применяемыми во 2-й половине XX в. оказались концепции религиозности 1) Г.Олпорта[498] – в психологии и социологии религии; 2) Ч.Глока–Р.Старка[499], Д.Фолкнера–Г.ДеЙонга[500] – в социологии религии; 3) К.Гирца, Т.Асада[501] – в антропологии религии. Для данного обзора существенны подходы *психологии* и *социологии* к изучению религиозности.

В *психологии* подход Г.Олпорта (G.Allport) к исследованию религиозности основывался на трактовке ее как личностной характеристики, причем – индивидуальной, внутренней, а не социальной, внешней. Религиозность рассматривалась им как простая величина, варьирующаяся по степени выраженности. В качестве основной характеристики религиозности Г.Олпорт принимал способ ее реализации индивидом, дихотомически различая установки на 1) «религию как средство» и 2) «религию как цель». В работах разных лет Г.Олпорт называл эти позиции соответственно: 1) зрелая (mature), или внутренняя (intrinsic) – и 2) незрелая (immature), или внешняя (extrinsic) религиозность[502]. Впоследствии он со своим коллегой

---

[498] Allport G. The individual and his religion: A psychological interpretation. – N.-Y., 1960. – 147 p. (1st ed.: 1950); *Allport G*. The Nature of Prejudice. – 25th ed. – Addison-Wesley Publishing Company, 1979. – 537 p. (1st ed.: 1954); и др.

[499] Glock C.Y., Stark R. Religion and Society in Tension. – Chicago; NY; SF; London: Rand Mc.Nally & Company, 1965. – 316 p. – Part I: Religion as a Social Phenomenon. – Pp. 1-66. См. также: Hill P.C., Hood R.W., Jr. Measures of Religiosity. – Birmingham, Alabama: Religious Education Press. – 531 p. – Ch. 8: Multidimentional Scales of Religiousness. 8.3. Glock, Stark (1966). – Pp. 279-292; Swatos W.H., Jr. Religiosity // Encyclopedia of Religion and Society / Swatos W.H., Jr. (ed.). Hartford Institute for Religion Research. Online version [Electronic resource]. – Mode of access: http://hirr.hartsem.edu/ency/Religiosity.htm. – Date of access: 28.02.2012.

[500] Hill P.C., Hood R.W., Jr. Op.cit. – 8.1. DeJong, Faulkner, &Warland (1976); 8.5. Faulkner, DeJong (1976). – Pp. 270-277; 295-300. См. также: Faulkner J., DeJong G. Religiosity in 5-D: An empirical analysis // Social Forces. – 1966. – V. 45. – Pp. 246-254; русский перевод: Фолкнер Д., ДеЙонг Г. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 69-76.

[501] Geertz C. Religion as a cultural system // The Interpretation of Cultures. – New York: Basic Books, 1973. – 470 p.; русский перевод: *Гирц К.* Интерпретация культур. – М.: Роспэн, 2004. – 560 с.; Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1993. – 269 p.; и др.

[502] Allport G. Op.op. cit.; Hill P.C., Hood R.W., Jr. Op.cit. – 3.9. Religious Orientation Scale (Allport & Ross, 1967). Reviewed by C.Burris. – Pp. 144-154.

Э.Россом (E.Ross) инструментализировал указанные ориентации в опроснике «Religion Orientation Scale, Allport & Ross (Шкала религиозных ориентаций Олпорта–Росса)» (1967)[503]. Одномерная дихотомическая шкала Г.Олпорта была развитием предшествующих шкал измерения религиозности и стала основанием для последующих[504]. И хотя вскоре в социальных науках заявил о себе многомерный подход к религиозности, все же концепции, созданные Г.Олпортом в рамках психологии, до сих пор сохраняют значение и в социологии религии.

К началу 1960-х гг. в западной социальной науке стало аксиомой утверждение о разнообразии проявлений религиозности не только от одной религии к другой, но и внутри каждой религии, более того – внутри каждого ее направления и даже от последователя к последователю. Именно в связи с этим получил широкое распространение *многомерный* подход к изучению религиозности: он представлял религиозность не в одном ее аспекте (по которому часто невозможно провести сравнение между разными традициями – как, например, невозможно сравнить религиозность католика и иудея по регулярности причащения или религиозность православного и мусульманина – по частоте исповеди и т.п.), а сочетал разные ее показатели как *интегральную* величину, по которой и проводились характеристика и сравнение. Именно в это время американские исследователи Ч.Глок (Ch.Glock) и Р.Старк (R.Stark) предложили одну из наиболее

---

[503] Hill P.C., Hood R.W., Jr. Op.cit. – Ch. 3: Scales of Religious Orientation. 3.9. Allport & Ross (1967). – Pp. 144-154.

[504] См., напр., о континуумах (в противоположность олпортовской дихотомии) религиозных позиций, выведенных почти в то же время социологами Г.Ленски (Lenski, 1954) и Дж.Фихтером (Fichter, 1961): Оллпорт Г. Личность в психологии. – М.: «КСП+»; СПб.: «Ювента», 1998. – 345 с. – Ч. III. Предрассудки и личность. – С. 151-216.

См. также развитие олпортовской дихотомии за счет включения третьего элемента, «ищущей религиозности», Д.Бэтсоном: Hill P.C., Hood R.W., Jr. Op.cit. – Ch. 3: Scales of Religious Orientation. 3.7. Quest Scale (Batson & Schoenrade (1991). – Pp. 138-142. См. также о шкале «Religious Life Inventory of Batson, Schoenrade & Ventis (Индекс религиозной жизни Бэтсона-Шонрада-Вентиса)» (1993): Religion and the Individual: a Social-Psychological Perspective / Batson C.D.; Schoenrade P.; and Ventis, W.L. – New York: Oxford University Press, 1993. – x+427 p.

эффективных *многомерных* концепций религиозности (1965)[505]. Над ней также работали и широко опробовали ее американские же социологи Ё.Фукуяма (Y.Fukuyama) (1961)[506], Д.Фолкнер (D.Faulkner), Г.ДеЙонг (G.DeJong) (1966, 1976)[507]. Это был так называемый 5-мерный подход («5-dimentional, or 5-D, approach»)[508] к изучению религиозности, который определял ее как сложный феномен и раскрывал в 5-ти измерениях[509]:

(1) ритуальная деятельность (ritual activities),

(2) идеология (ideology, or adherence to the principal beliefs of the religion),

(3) опыт (experience, or the «feeling» aspect),

(4) интеллектуальная составляющая (intellectual side of religion),

(5) результирующее влияние на образ жизни (consequential dimension).

Ритуальное (1) измерение религиозности понимается здесь как участие в ритуальных практиках религии. Идеологическое (2) – означает принятие содержания веры, системы ее истин. Опытное (3) – что религиозный человек так или иначе имел опыт непосредственного постижения предельной реальности (непосредственного общения с предельной реальностью), составляющей предмет его веры. Интеллектуальное (4) измерение проявляется в готовности религиозного человека расширять свои знания о принципах своей веры и ее предании. Результирующее (5) измерение предполагает влияние религиозных принципов человека на его повседневную жизнь.

---

[505] Glock C.Y., Stark R. Op.cit. См. также подробный обзор становления подхода: Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 268-292.

[506] Fukuyama Y. The Major Dimensions of Church Membership // Review of Religious Research. – 1961. – V. 2. – No. 4.

[507] См.: Faulkner J., DeJong G. Op. cit.; русский перевод: Фолкнер Д., ДеЙонг Г. Цит. соч.; Пруцкова Е. Цит. соч.

[508] Hill P.C., Hood R.W., Jr. Op.cit. – Ch. 8: Multidimentional Scales of Religiousness. 8.3. Glock, Stark (1966). – Pp. 279-292; Swatos W.H., Jr. Op.cit.

[509] Glock C.Y., Stark R. Op.cit. – Part I: Religion as a Social Phenomenon. Ch. 2. On the Study of Religious Commitment. – Pp. 18-38.

Многомерные модели религиозности в 1980-е гг. были стандартизованы в рамках масштабных европейских и международных программ изучения ценностей – European Values Study (EVS), World Values Survey (WVS), European Social Survey (ESS), International Social Survey Program (ISSP)[510].

В *постсоветских*, прежде всего российских и белорусских, исследованиях религиозности за основу концептуализаций, насколько можно судить, были взяты многомерные модели религиозности в сочетании с моделями изучения ценностей, которые как раз и были разработаны и использовались в программах EVS, WVS, ESS, ISSP.

Наиболее масштабные постсоветские исследования религиозности организовывали и проводили в России Д.Е.Фурман[511], С.Б.Филатов[512],

---

[510] См. сайты международных программ исследования ценностей: European Social Survey [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.europeansocialsurvey.org/. – Date of access: 22.09.2013 (русская версия: http://www.ess-ru.ru/); International Social Survey Program [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.issp.org/. – Date of access: 22.09.2013; World Values Survey [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.worldvaluessurvey.org/. – Date of access: 22.09.2013; European Values Study [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.europeanvaluesstudy.eu/. – Date of access: 22.09.2013.

См. также: Пруцкова Е. Количественные исследования религии. Международная практика / Семинар «Социология религии» ПСТГУ. Материалы семинара. – 2010. – 2. – 88 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://socrel.pstgu.ru/. – Дата доступа: 22.09.2013; Пруцкова Е. Религиозность: способы операционализации и количественной оценки / Семинар «Социология религии» ПСТГУ. Материалы семинара. – 2010. – № 5. – 43 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://socrel.pstgu.ru/. – Дата доступа: 22.09.2013; Бреская О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 77-87.

[511] Каариайнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35-52. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.atheism.ru/old/OthAth1.html. – Дата доступа: 22.12.2011; Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К.Каариайнена, Д.Фурмана. – М.–СПб.: Летний сад, 2000. – 248 с.

[512] См., напр.: Филатов С. Б. Парадоксы советского благочестия // Религия и демократия: На пути к свободе совести. Вып.2 – *М.*: *Прогресс*-Культура, *1993*. – 592 с.; см. также перечень других публикаций: Филатов С.Б. // Богослов.ру: Персоналии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/persons/25877/index.html. – Дата доступа: 22.09.2013; Филатов, Сергей Борисович // Википедия – свободная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/ Филатов,_Сергей_Борисович. – Дата доступа: 21.09.2013.

Л.М.Воронцова [513], Р.Н.Лункин [514], М.А.Тарусин [515], В.Ф.Чеснокова [516], Ю.Ю.Синелина[517], др. В Беларуси разработкой и осуществлением подобных проектов занимались сотрудники Института социологии НАНБ и Центра социологических и политических исследований БГУ, и в их составе, прежде всего, – Л.Г.Новикова[518], С.А.Морозова[519] (именно они участвовали в вышеупомянутых масштабных белорусских опросах) и др. Эти исследования основывались на понимании религиозности как «отражения состояния сознания верующих»[520]. За основную характеристику так понятой религиозности принималась «вера в сверхъестественное, выступающее объ-

[513] Воронцова Л.М., Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Религия в современном массовом сознании (1995) // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/history/20/tarabuk/1995voro.html. – Дата доступа: 22.09.2013; др.

[514] Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика Российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 35-45; см. также: Лункин Р. Избранные публикации // Новости христианского мира: Досье [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://prochurch.info/index.php/news/more/19177. – Дата доступа: 21.03.2013.

[515] Тарусин М. Исследование «Религия и общество» / Институт общественного проектирования. Отдел социологии. Москва, 2005 // Religare.ru: Религия и СМИ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.religare.ru/book502.htm. – Дата доступа: 21.09.2013.

[516] Чеснокова В.Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический Проект, 2005. – 297[6] с.

[517] Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. – 2006. – № 11. – С. 89-97; см. также: Синелина Ю.Ю. Публикации // Федеральный образовательный портал ЭСМ (экономика, социология, менеджмент) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ecsocman.hse.ru/text/16118950/. – Дата доступа: 21.09.2013.

[518] Новикова Л.Г. «Религиозный бум» в Беларуси: миф или реальность? // Социология. – 1999. – № 2. – С. 29-36; Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). – Минск: Издательство «БТН-информ», 2001. – 132 с.; Пирожник И.И., Новикова Л.Г., Озем Г.З., Морозова С.А. Беларусь после «религиозного бума»: что изменилось? // Социология. – 2006. – № 4. – С. 46-55; др.

[519] См., напр.: Морозова С.А. Религиозность в структуре нормативно-ценностного сознания населения Беларуси: социологический аспект // Кафедре социологии БГУ – 20 лет: сборник научных трудов / БГУ; Под ред. А.Н.Данилова и др. – Минск: Право и экономика, 2009. – 391 с. – С. 202-216; Морозова С.А. Религия // Ценностный мир современного человека : Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / Д.Г.Ротман [и др.] / Под ред. Д.М.Булынко, А.Н.Данилова, Д.Г.Ротмана. – Минск: БГУ, 2009. – 231 с. – С. 137-164.

[520] См.: Элбакян Е. Религиозность // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – 1256 с. – С. 868-869; *Яблоков И.Н*. Социология религии. – М.: Наука, 1979. – Гл. III. Предпосылки становления научной социологической теории религии. – С. 72-133.

ектом поклонения»[521]. При этом в качестве составляющих религиозности (и одновременно ее критериев) рассматривались: степень, или влияние религии на отдельного человека; уровень, или отношение к религии той или иной социальной группы; характер, или количественные различия религиозной позиции у представителей разных конфессий и социальных групп[522].

По мере развития постсоветской социологии религии происходила дифференциация подходов к изучению религиозности в рамках указанной парадигмы. Так, С.Д.Лебедев выделяет два основных[523]. Первый подход (его реализуют, в частности, Д.Е.Фурман, С.Б.Филатов, Р.Н.Лункин, Л.М.Воронцова) основывается на трактовке религиозности как устоявшегося образа жизни с характерными проявлениями: регулярность посещения богослужений, частота индивидуальных ритуальных практик, чтение священной литературы, др. Этот подход базируется на *формальных* (нормативных) критериях религиозности – на соответствии поведения респондента канонически предписанным *формам* религиозной жизни. Второй подход (предложен В.Ф.Чесноковой[524]) основывается на трактовке религиозности как, прежде всего, религиозного выбора и опирается на самоидентификацию как готовность следовать декларируемой религиозной позиции и углублять ее. Он учитывает *личный потенциал* заявленной религиозной позиции, перспективу углубления религиозного выбора, т.е. – опирается на *процессуальный* (динамический) критерий, рассматривает религиозного человека на его «пути к вере»[525].

Белорусские исследователи (в частности, Л.Г.Новикова[526] и др.) в основном следует *формальному* подходу к изучению религиозности – в той его версии, которая сложилась в советской социологии примерно в 1980-е

---

[521] Там же.
[522] Там же.
[523] Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. – 2006. – № 3. – С. 153-168.
[524] См.: Чеснокова В.Ф. Цит.соч.
[525] Там же. – С. 114.
[526] Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). – Минск: Издательство «БТН-информ», 2001. – 132 с.; др.

гг. По этой версии, как уже указано, под религиозностью понимается мера воздействия религии на сознание и поведение индивидов и групп. В рамках этой модели использовалась следующая шкала признаков:

1) декларация респондентом наличия у него религиозной веры,

2) свидетельство респондента о его принадлежности к определенной конфессии,

3) отчет респондента о регулярности исполнения им культовых практик.

Эти признаки характеризуют религиозность на основе формальных проявлений и самооценки и классифицируют ее носителей по группам: нерелигиозные (неверующие и атеисты) – колеблющиеся – религиозные (верующие). Нужно отметить, что используемая Л.Г.Новиковой и другими белорусскими социологами концепция религиозности следует, как и во многих западных проектах, христианоцентричной трактовке религиозного объекта как трансцендентного личного Бога, что справедливо для религий *авраамической* традиции (иудаизма, христианства, ислама), но неприемлемо, например, для *дхармических* религий (буддизма, индуизма), а также для религий других культурно-исторических типов, имеющих распространение в постсоветском ареале. Тем не менее, исследования, в которых участвовали Л.Г.Новикова, С.А.Морозова и др., дали общую количественную картину уровня и динамики религиозности в Беларуси в период с 1990 по 2007 гг. и, в силу отсутствия новых исследований, остаются по сей день единственным источником репрезентативных данных.

Религиозное поле Беларуси представлено сегодня значительным многообразием субъектов как с количественной, так и с качественной точки зрения. В частности, на данный момент фиксируется деятельность:

•традиционных для Беларуси конфессий, имеющих государственную регистрацию (христианство: православие, католицизм, евангелическо-лютеранская церковь; ислам; иудаизм);

•нетрадиционных для Беларуси религий, имеющих государственную регистрацию (старообрядческая церковь, католики латинского обряда, греко-католическая церковь, реформатская церковь, евангельские христиане баптисты, иоганская церковь, новоапостольская церковь, пресвитерианская церковь, христиане веры евангельской, христиане полного Евангелия, христиане веры апостольской, церковь Христова, мессианские общины, адвентисты седьмого дня, свидетели Иеговы, мормоны, прогрессивный иудаизм, бахаи, кришнаиты, армаянская апостольская церковь);

•кроме того, имеют место показатели активности нетрадиционных религиозных организаций, не имеющих государственной регистрации.

Поликонфессиональность белорусского общества делает актуальным вопрос о поиске *универсальных характеристик религиозности*, не зависящих от конфессиональной принадлежности ее носителей и при этом доступных сравнению по степени выраженности. Решение этого вопроса возможно на основе понимания религиозности как *сложного многомерного феномена*, основные аспекты которого универсальны для любых религий, но реализуются в каждой из них по-разному. В русле такого подхода представляется возможным создать *кроссконфессиональную типологию религиозных позиций*, и с ее помощью – получить представление о специфике религиозной ситуации в Беларуси.

Построение типологии религиозности требует *концептуализации* основных понятий, отображающих характеристики и тенденции изменения религиозного поля.

Центральным для данного исследования является понятие *религиозности*. В соответствии с разработанными ранее кроссконфессиональными концепциями (Ч.Глок, Р.Старк и др.), оно определяется здесь как *вовлеченность* (индивида, группы, общества) в *религию*, оформленную (в той или

иной степени выраженности) в *религиозную систему* и существующую в виде религиозной *традиции* или религиозного *движения*[527].

Это определение раскрывается через понятие *религия*, которое, в свою очередь, в данном исследовании опирается на понятие *трансцендентное*. Для кроссконфессионального исследования необходима как можно более широкая трактовка обоих понятий.

В связи с этим, *религия* определяется здесь как *сфера жизни общества* (*индивида*), представляющая собой *институционально оформленную символическую систему убеждений и практик, сфокусированных на смыслах предельного* (а именно – *трансцендентного*) *содержания*, которые имеют статус *священных* (*святых*).

Данное определение широко трактует религию, включая в нее:

- *монотеистические* системы (*исторические* по культурному типу), исповедующие веру в единого Бога как трансцендентное личное начало;
- другие *теистические* системы, а именно:
  - *пантеистические* (*исторические* по культурному типу), исповедующие веру в единый одушевленный принцип (живое начало) мира (силу мира, космическую энергию, мировую душу, космический разум, др.);
  - *политеистические* (*архаические*, или *космические*, по культурному типу, или – еще одно обозначение – «языческие»), исповедующие веру в персонифицированные «высшие силы» космического миропорядка;
- *нетеистические* системы, а именно:
  - *анимистические* (*первобытные* и *раннеархаичные* по культурному типу), исповедующие веру в неперсонифицированные или персонифицированные одушевленные сущности мира (в духов природы, души умерших, т.п.);

[527] См.: Swatos W.H., Jr. Op.cit.; Glock C.Y., Stark R. Op.cit. – Part I: Religion as a Social Phenomenon. Ch. 2. On the Study of Religious Commitment. – P. 18; др. Общий обзор тематизаций феномена религиозности – см.: Бреская О.Ю. Цит. соч.

- *анимати́ческие*, или *динами́ческие* (*первобы́тные* по культурному типу), исповедующие веру в единую безличную силу, разлитую в мире (*mana, wakanda*, т.п.); эти последние сходны с уже указанными *пантеи́стическими* (но не тождественны им) в представлении об общей одушевленности мира[528].

Некоторые из перечисленных типов религиозности продолжают функционировать в современной культуре в виде организованных влиятельных традиций (например, монотеистическая религиозность мировых религий – христианства, ислама), – они образуют *конфессиональную* религиозность современного общества. Некоторые прекратили существование в виде организованных традиций после разрушения создавших их культур (например, политеистические религии архаических обществ), но их остатки продолжают функционировать в современной культуре в виде элементов старых преданий и практик и иногда синтезируются друг с другом или с элементами других мировоззрений (религиозных и нерелигиозных) в различные модели *неконфессиональной* религиозности.

В социальном пространстве религия образует сферу священного (святого), возникающую из потребности человека в предельном, причем именно трансцендентном, объяснении и обосновании своего существования и вырабатывающую соответствующие идеи и практики. Современная западная социальная наука выделяет две модели решения предельных вопросов, или иначе, – два типа «предельных мировоззренческих перспектив» – *гуманистическую*, которая признает предельной реальностью и

[528] См.: Ahn G. Religion // Theologische Realenzyklopädie. 36 Bd. / Müller G.; Balz H.; Krause G. (Hrsg.). – Berlin; New-York: de Gruyter, 1976-2005. – Bd. 28. S. 513-559; *Adams C.J.* Classification of Religions // Encyclopædia Britannica. 32 v. – Chicago: University of Chicago, 1985. – Macropaedia. V. 26; то же: Encyclopædia Britannica [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497215/ classification-of-religions/. – Date of access: 20.09.2013; Systems of Religious and Spiritual Belief // Encyclopædia Britannica. V. 1-32. – Chicago: University of Chicago, 1985. – Macropaedia. V. 26. – P. 530-577.

ценностью материальный мир, и *религиозную*, которая признает таковой действительность *трансцендентного*[529].

Понятие *трансцендентное*[530] обозначает реальность, превосходящую пространственно-временные и причинно-следственные границы существующего. Убежденность индивида в этой реальности автоматически задает *трансцендентный смысл* его существованию, т.е. программирует

[529] Американские социологи Ч.Глок и Р.Старк, давшие одно из программных для социологии определений религии, опираются в его построении на классическую формулу Э.Дюркгейма о том, что религия – это «унифицированная система верований и практик, относящаяся к священным (святым) – а именно выделенным и запретным – вещам; эти верования и практики объединяют в единое моральное сообщество всех, кто следует им». Затем, вслед за П.Тиллихом (P.Tillich), Ч.Глок и Р.Старк отмечают, что сфера священного (святого) конституируется вопросами предельного значения, или предельной озабоченности (обеспокоенности, заинтересованности – ultimate concern). Или, другими словами, сфера священного (святого) вырабатывается из потребности человека выстроить предельную перспективу существования. Далее, ссылаясь на Т.Шибутани (T.Shibutani), Ч.Глок и Р.Старк говорят о предельной мировоззренческой перспективе как о синтезирующей все образы частных аспектов реальности в единую исчерпывающую картину мира (the over-all picture of experience). Исчерпывающая мировоззренческая перспектива как раз и возникает из потребности человека в прояснении встающих перед ним вопросов предельного смысла (matters of ultimate meaning). Поскольку вопросы предельного смысла – это всегда вопросы о возможности предельно желаемого, или должного, идея которого задает генеральную стратегию жизни, то они обозначаются также и как ценности, или ценностные ориентации (value orientations, – следуя Т.Парсонсу (T.Parsons), К. и Ф.Клакхонам (C.&F.Kluckhohn), Н.Смелсеру (N.J.Smelser)). Ч.Глок и Р.Старк выделяют два типа таких ценностных ориентаций, или предельных перспектив. Один из типов утверждает в качестве предельной реальности и, соответственно, предельной ценности материальный мир, это – *гуманистический* тип решения предельных вопросов, или гуманистическая мировоззренческая перспектива (humanist perspective). Другой тип – основывает осуществление предельных целей на реальности трансцендентного, это – *религиозный* тип исчерпывающей картины мира (religious perspective). – См.: Glock C.Y., Stark R. Op.cit. – Pp. 5, 6, 10-12.

[530] Трансцендентное – от лат. *transcendens* – перешагивающий, выходящий за пределы. Термин, возникший в схоластической философии для обозначения всего, что выходит за пределы чувственного опыта и эмпирического познания и является предметом метафизического и религиозного познания. И.Кант расширил значение термина, обозначая с его помощью также и то, что недоступно разумному познанию и является предметом веры (бог, душа, бессмертие). – См.: *Философский энциклопедический словарь* / Редкол.: С.С.Аверинцев, Э.А.Араб-Оглы, Л.Ф.Ильичев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – 815 с. – С. 665.

В религиоведческий оборот термин *трансцендентное* был введен шведским теологом и религиоведом Н.Зёдербломом (1866-1931) в связи с определением религии в статье «Holiness» («Святость») для «Encyclopedia of Religion and Ethics» в 1913 г. – См. об этом: Ahn G. Op.cit.

все его решения и действия в такой жизненной перспективе, которая превосходит границы реальности наличной.

Как и в случае с понятием религии, понятие трансцендентного трактуется предельно широко. Эта трактовка, с одной стороны, основывается на экспликации такой характеристики трансцендентных объектов разных религий, как *самодостаточность*, с другой – абстрагируется от конкретных форм и образов, в которых фиксируется в разных культурах присутствие или действие трансцендентного. Под самодостаточностью понимается статус реальности, не нуждающейся для своего существования ни в чем, кроме самой себя. Такая реальность всегда трансцендентна по отношению ко всему, что существует в силу других причин – всему, что обусловлено причинно-следственными связями, пространственно-временными рамками, что вообще зависит от чего бы то ни было еще. Синонимами термина *самодостаточная* (реальность) выступают термины *самодовлеющая*, *абсолютная*, в качестве атрибутивного определения используется понятие *самодействующая*.

В религиоведении узкая трактовка термина трансцендентное восходит к христианской теологии. Этой трактовкой, сформированной в христианоцентричном дискурсе, пользовались, например, и антропологи XIX-XX вв. для определения первобытных (природных) или архаических (космических) религий как не знающих трансцендентных начал и представляющих свои религиозные объекты – например, единую *mana*, множественных духов, демонов, богов, а также Дао, Брахмана и другие живые силы и принципы – как имманентные миру сущности.

Однако «имманетное сверхъестественное» первобытных и архаичных религий – имманентно лишь с точки зрения идеи христианского Бога, но не с точки зрения первобытного или архаичного человека, для которого сверхъестественное – всегда трансцендентно, потому что оно – иное по

своей природе, по своей сути (радикально иное, *ganz andere*[531]): самодостаточное, самодействующее, непостижимое в своих истоках, непредсказуемое – и т.д. и т.п. Онтологически, по своей природе, оно – *за пределами* вещей, сил и связей мира, *до* мира: удерживает мир, правит миром, властвует над миром и т.п. И какими бы близкими и уязвимыми (подверженными страстям и недугам, беспомощными, неудачливыми, даже смертными) ни являлись агенты трансцендентного (духи, демоны, боги) в первобытных (нетеистических) и архаичных (политеистических) религиях, они неизменно восстанавливаются в своих силах, меняют лики и продолжают вечно вершить дела и судьбы.

Принимаемая здесь расширенная трактовка трансцендентного основана на различении: 1) его *природы* (*субстанции*), или онтологического истока самодействующих вездесущих сил (типа *mana*), демонов, божеств, космических принципов и т.п. и 2) его *иерофаний* (проявлений) и *персонификаций* (агентов). Природа (субстанция) – внеположна структуре наличной реальности – *трансцендентна*, а проявления, персонификации этой природы и их воздействия на человека – *имманентны* миру.

Итак, в философском и религиоведческом ключе предлагаемый подход фиксирует широкое понимание религии[532] – как предельной мировоззренческой перспективы, апеллирующей к трансцендентному, – и соответственно, широкую трактовку трансцендентного – как самодостаточной и самодействующей реальности.

В социологическом плане религия понимается здесь как сложное явление, которое можно представить в виде единства необходимых и не сводимых друг к другу аспектов, или *измерений*, а именно: *религиозных представлений* (выражающих трансцендентную идею религии), *религиозной*

[531] Термин Р.Отто (См.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А.М.Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с. – Гл. 4. Mysterium tremendum (Момент нуминозного II). – С. 21-52).

[532] Напр., в религиоведении такая трактовка восходит к эволюционному, или морфологическому принципу систематизации религий, предложенному Э.Тайлором, П.К.Тиле, Н.Зедербломом, М.Элиаде и др.

деятельности (реализующей принципы и приемы осуществления идеи), *религиозных институтов* (организующих последователей идеи в сообщество). Это сложное единство функционирует как *система* по сохранению и воссозданию религиозного смысла, источником которого является *религиозный опыт*, выступающий основанием *религии* как *системы*.

Религиозный опыт может трактоваться двояко:

1) в *узком* смысле (восходящем в феноменологии религии – к идеям Н.Зедерблома, Р.Отто, Й.Ваха, Ф.Хайлера и др., в психологии религии – к идеям У.Джемса, в антропологии – к идеям П.Радина, в религиозной философии – к идеям С.Радхакришнана, и др.) – как состояние, в котором человек обнаруживает себя пребывающим в непосредственной связанности с трансцендентной реальностью (когда трансцендентное миру живое начало становится имманентным личному опыту); это состояние имеет переворотное значение для человека, преображает его в существо, кардинально мотивированное трансцендентными устремлениями;

2) в *широком* смысле (выработанном в социологии и антропологии религии) – как всякий акт участия человека в жизни религиозной традиции (движения), независимо от характера его принадлежности к религии.

В том и другом случае религиозный опыт есть *идеальное состояние* для данной религии, в первом случае – *испытанное* носителем (носителями) традиции во всей его полноте, во втором – *искомое*. Пока идеальный образец опыта связанности с трансцендентным объектом, зафиксированный в данной религии, востребован, религиозная система, основанная на этом образце, продолжает традироваться, передаваться от поколения к поколению.

Итак, основные (неотъемлемые и не сводимые друг к другу) аспекты религии – система религиозных представлений, система религиозной деятельности, организационные формы жизни религиозной общности, или

институты[533] – в совокупности образуют *религиозную систему*. Каждый из этих аспектов характеризуется определенными параметрами.

Система религиозных представлений – это система символически оформленных истин предельного содержания («истин веры»), которые представляют собой иерархию 1) неопровержимых утверждений религии относительно природы трансцендентной реальности, на основании которых выводятся 2) религиозная трактовка мира и человека в плане их происхождения, существования и судеб, а также 3) система предписаний благочестия для человека.

Система религиозной деятельности – это система принципов и форм, организующих деятельность последователей данной религии в соответствии с ее трансцендентными целями. Она подразделяется на 1) ритуальные (культовые) практики, 2) формы повседневного и празднич-

---

[533] Подобное структурирование религиозных систем было предложено, в частности, французским социологом Э.Дюркгеймом (1858–1917), немецким социологом Й.Вахом (1989–1955).

Э.Дюркгейм в работе «Les formes élémentaires de la vie religieuse» (Элементарные формы религиозной жизни (Paris, 1912; английский перевод: «The Elementary Forms of Religious Life» (transl. By *J.W.Swain*, London, 1915; transl. by *C.Cosman*, Oksford, 2001, 2008) определяет религию как связанную систему *верований* и *обрядов*, относящихся к священным вещам и объединяющих в единую моральную *общность* всех, кто их принимает и разделяет. – См.: *Durkheim E*. The Elementary Forms of Religious Life. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 35-46). В соответствии с этим, структурными элементами религии, по Э.Дюркгейму, являются *вера* в священное, *обряды* и *община* верующих.

Й.Вах в работе «Sociology of Religion» (Chicago, 1944; русский перевод: Социология религии [фрагмент], М., 1994) выделял три аспекта религии: теоретический, или ментальный (религиозные идеи и образы); практический, или поведенческий; институциональный, или социальный. Следуя своему руководителю, Рудольфу Отто (1869–1937), Й.Вах говорил о центральности для религии религиозного опыта, который он определял как опыт святого и который полагал в основание тройственной по структуре своих измерений (теоретического, практического и социологического) религии. – См.: Wach J. Sociology of Religion. – Chicago: University of Chicago Press, 1944. – См. также: Wach J. Sociology of Religion [In brief] // Religion-online.org: Full texts by recognized religious scholars. A public service to scholars all over the world / Claremont School of Theology [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=578&C=748. – Date of access: 20.09.2013; фрагменты работ Э.Дюркгейма, Й.Ваха – в кн.: Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / Научная редакция и составление М.П.Гапочки и Ю.А.Кимелева. – М.: Центр, 1994. – С. 52-57.

ного благочестия, 3) миссионерскую и/или 4) социально-культурную деятельность.

Система религиозных институтов – система принципов и форм организации жизни религиозного сообщества.

Указанные компоненты религиозной системы присутствуют в любой религии, но в разной степени развернутости. Так, в период возникновения и становления религиозная система является скорее *движением*, чем сложившимся структурным образованием, а с течением времени она становится *традицией* (передается от поколения к поколению).

Религиозное движение и религиозная традиция различаются по степени разработанности и устойчивости их системных компонентов. *Религиозное движение* – это символическая система убеждений и практик предельного (трансцендентного) содержания, которая либо слабо организована, либо еще не организована и имеет непродолжительный период традирования или же существует в пределах текущего поколения. *Религиозная традиция* представляет собой институциализированную символическую систему смыслов и практик предельного (трансцендентного) содержания, которая в силу устойчивой востребованности этого содержания передается от поколения к поколению продолжительное время.

В процессе традирования религия дифференцируется на *направления – конфессии*, или *вероисповедания* (от лат. *confession* – признание, исповедание[534]). Вероисповедание, согласно значениям толковых словарей русского языка, – это разновидность какой-либо религиозной системы, со специфическими для этой разновидности вероучением, обрядностью и институциональностью[535]. Иногда в русскоязычной среде вместо

---

[534] Словарь иностранных слов: св. 21000 слов / Отв. редакторы В.В.Бурцева, Н.М.Семенова. – 3-е изд., стереотип. – М.: Рус.яз.–Медиа, 2005. – 817 с. – С. 338

[535] См.: Ожегов С.Н. Словарь русского языка. Ок. 53000 слов. – Изд. 7-е, стереотип. – М.: «Сов.энциклопедия», 1968. – 900 с. – С. 70; Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка (онлайн версия). – Режим доступа: http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Ozhegov-term-2902.htm. – Дата доступа: 29.12.2011; Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова (Онлайн версия изданий 1935-1940 гг., 1947-1948 гг., репринтных изданий 1995, 2000 гг.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/ ~книги/Словари русского языка/. – Дата доступа: 21.09.2013.

терминов *конфессия, вероисповедание, религия* допустимо использование слова *вера*[536].

Принадлежность человека к какой-либо религии – традиции или движению – проявляется в его *религиозности*, под которой понимается *вовлеченность* (индивида, группы, общества) *в религиозную систему или религиозное движение*[537].

С учетом описанных аспектов религиозной системы, религиозность выступает как *интегральная величина*, которая складывается из *сочетания степеней вовлеченности* последователя в каждое измерение религии.

Во внутреннем плане человека состояние вовлеченности переживается как *приверженность***,** что согласно толковым словарям, означает готовность следовать трансцендентной идее, или трансцендентному смыслу религии. Следование смыслу основано на его принятии в качестве безусловной, исчерпывающей и при этом самоочевидной истины, т.е. на усвоении его, вне зависимости от фактических или логических доказательств, непосредственно в структуру личности в качестве основного мотива (принципа) жизненного поведения. Такой способ принятия истины называют *верой*[538].

Таким образом, построение типологии религиозности учитывает сложную структуру религии, когда *тип религиозности* определяется как *сочетание степеней приверженности универсальным измерениям религии*, а именно:

---

[536] Статья «Вера» в электронной версии Брокгауза и Ефрона указывает, что это слово употребляется также для обозначения религии, религиозного учения. – См.: Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. – Режим доступа: ~книги/Словари русского языка/. – Дата доступа: 21.09.2013.

[537] См.: Swatos W.H., Jr. Op.cit.; Glock C.Y., Stark R. Op.cit. – Part I: Religion as a Social Phenomenon. Ch. 2. On the Study of Religious Commitment. – P. 18; др. Общий обзор тематизаций феномена религиозности – см.: Бреская О.Ю. Цит. соч.

[538] См., напр., определение В.Соловьева: Вера – признание чего-либо истинным, часто – без предварительной фактической или логической проверки, единственно в силу внутреннего, субъективного непреложного убеждения, которое не нуждается для своего обоснования в доказательствах, хотя иногда и подыскивает их. – См.: Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс», 1997. – 464 с. – С. 26. См. также: Вера // Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Там же.

1) определенной религиозной идее и выражающей ее системе представлений (системе «истин веры»); здесь приверженность реализуется через религиозную веру;

2) определенной, основанной на данной системе представлений, системе религиозной деятельности; здесь приверженность проявляется в исполнении ритуалов, соблюдении норм и форм благочестия, праздничных дней (и периодов), а также через участие в (миссионерской и) социально-культурной деятельности религиозного сообщества;

3) определенному, более или менее организованному религиозному сообществу, консолидированному общей целью поддержания связанности с религиозным объектом посредством почитания его, служения ему; здесь приверженность проявляется в виде членства или участия в культовой и / или социально-культурной жизни общины.

В качестве основных институциональных форм религиозной активности в белорусском религиозном поле выступают религиозные общины и организации.

Религиозная община – первичная ячейка религиозного объединения, разновидность социальной группы. В соответствии с белорусским законодательством, религиозной общиной признается объединение группы граждан Беларуси в пределах территории одного или нескольких населенных пунктов, на основании приверженности одному вероисповеданию, для совместного исповедания веры и удовлетворения иных религиозных потребностей[539].

Религиозная организация, согласно белорусскому законодательству, представляет собой добровольное объединение граждан Республики Беларусь, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории страны, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица[540].

Разработка типологии религиозности требует построения системы эмпирических индикаторов, в которых будут фиксироваться конкретные

---

[539] См.: О свободе совести и религиозных организациях. Закон Республики Беларусь от 17 декабря 1992 г. №2054-XII (в редакции Законов Республики Беларусь от 17 января 1995 г. № 3533-XII; от 29 ноября 1999 г. № 327-З; от 31 октября 2002 г. № 137-З; от 21 июля 2008 г. № 416-З; от 4 января 2010 г. № 109-З; от 22 декабря 2011 г. № 328-З) // Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://pravo.by/main.aspx?guid=3871&p0=v19202054&p2={NRPA}. – Дата доступа: 21.09.2013.

[540] Там же.

формы проявления приверженности индивида определенным измерениям религии.

Приверженность религиозной идее может фиксироваться набором таких характеристик, как: декларация человеком собственной религиозной позиции, действительное знание ее содержания, утверждения индивида о готовности жертвовать чем-либо ради своей религиозной позиции, самооценка значимости веры для жизни. В совокупности эти показатели формируют характеристику религиозности, которая отражает *определенность* (или неопределенность) *религиозной позиции* (*веры*).

Приверженность принципам и формам религиозной деятельности определяется на основе регулярности исполнения человеком индивидуальных ритуальных практик (за базовые формы которых принимаются молитва, медитация), регулярности его участия в коллективных ритуалах (совместно исполняемых ритуальных актах и священнодействиях, за базовые формы которых принимаются совместная молитва, медитация, мистерия, таинство), расширения им знаний о своей религии, соблюдения им форм мирского благочестия, регулярности его участия в религиозных праздниках, участия его в социально-культурной деятельности общины. Комплекс перечисленных показателей образует такую характеристику религиозности, как *степень религиозной активности*.

Приверженность более или менее организованному религиозному сообществу выявляется на основе декларации индивидом своей принадлежности к нему, указания им на свой статус или функцию внутри сообщества (общины) или на отсутствие таковых, а также сообщения человека о волонтерском участии в социально-культурной деятельности религиозного сообщества (общины). Набор приведенных показателей задает такую характеристику религиозности, как *уровень интегрированности в сообщество*.

Кроме указанных атрибутивных признаков религиозности для уточнения особенностей религиозности могут быть использованы также характеристики, не относящиеся к ней по сути, но связанные с ней как ее причины и следствия. Речь идет о таких факторах, как причины религиозного выбора человека (личные мотивы или внешние обстоятельства) и результаты этого выбора для его жизни (глубина влияния религиозности на образ жизни) (см. таблицу 3[541]).

[541] Первая публикация обоснования: Карасева С.Г., Шкурова Е.В. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123-133

Таблица 3

Операционализация основных понятий многомерной кроссконфессиональной концепции религиозности (Беларусь, 2012)

ОСНОВНЫЕ ПАРАМЕТРЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ *														
Приверженность системе представлений				**Приверженность системе деятельности**								**Приверженность организованной (институционализированной) общности единоверцев**		
				Участие в ритуальной (культовой) деятельности		Участие в сохранении и развитии тради-ции		Сохранение предписанных религией форм благочестия				Принадлежность к религиозному сообществу		Участие в социально-культурной деятельности религиозного сообщества
Декларация религиозной позиции (наличия веры)	Знание сути религии (содержания «истин веры»)	Степень приверженности истинам веры	Собственная оценка значимости веры для жизни	Формы ритуальной (культовой) деятельности **(1)**	Способы исполнения (участия в) ритуальной (культовой) деятельности **(2)**	Сохранение и развитие вероучения	Усвоение вероучения	Благочестие аскезы **(3)**	Благочестие подвижничества **(4)**	Благочестие повседневной жизни – поведение, соответствующее идеалу традиции **(5)**	Соблюдение предписанных религией праздников	Декларация принадлежности	Статус или функция в общине	
ХАРАКТЕРИСТИКИ РЕЛИГИОЗНОСТИ														
↓ **Определенность религиозной позиции**				↓ **Степень религиозной активности**								↓ **Уровень интегрированности в религиозное сообщество**		
ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ПАРАМЕТРЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ														
Мотивация религиозного выбора														
Влияние религиозности на образ жизни														

***** указанные в таблице конкретные формы и способы включенности в религию артикулированы предельно абстрактно в связи с необходимостью унификации этих эмпирических показателей для религий разного типа:

(1) формы индивидуальной культовой деятельности: *заклинание, медитация, молитва, таинство / мистерия*;

(2) способы исполнения (участия в) ритуальной (культовой) деятельности: *индивидуальный, коллективный*;

(3) благочестие аскезы: *соблюдение физической и духовной чистоты, ограничения в питании, отшельничество*;

(4) благочестие подвижничества: *пожертвования; паломничество*;

(5) благочестие повседневной жизни – поведение, соответствующее идеалу традиции: *в мыслях, речи, поступках; в организации быта, в одежде*.

Изучение проявлений указанных показателей в совокупности позволяет составить интегральную характеристику религиозности каждого индивида, выражающуюся в определенности религиозной позиции, степени религиозной активности и уровне интегрированности в религиозное сообщество. Сравнение характеристик религиозности индивидов распределяет их по религиозным группам. Перечень групп, сформированных в зависимости от степени вовлеченности индивидов в религию, образует типологию религиозных позиций от *декларативно* вовлеченной – через *слабую* и *умеренную* – до *глубоко* вовлеченной.

Таким образом, представленная концепция позволяет выявить количественные показатели религиозности вне зависимости от конфессиональной принадлежности субъектов религиозного поля и, соответственно, определить специфику религиозной ситуации в Беларуси на современном этапе. Кроме того, дополнение указанных характеристик некоторыми качественными признаками типов религиозности позволяет вывить их индивидуальные проявления (суть мотивации, последствия для образа жизни) и конфессиональные особенности (специфика понимания трансцендентного, путей служения ему и почитания его).

В заключение – несколько слов о методико-процедурных особенностях проекта. Для него была рассчитана национальная многоступенчатая

выборочная совокупность пропорционально распределению числа верующих для традиционных доминирующих и недоминирующих конфессий с учетом особенностей распределения населения Беларуси по административно-территориальным единицам. В качестве метода исследования применяется анкетный опрос. Опросник представлен в приложении 1. Ответы на вопросы шкалируются в диапазоне между двумя полярными религиозными позициями (по аналогии с олпортовской дихотомией) – декларативной и глубокой, – дополненными (как уже отмечено) двумя промежуточными позициями – слабой и умеренной – для выявления основного спектра религиозных ориентаций современного белорусского общества.

Особенностью вопросов анкеты является их предельная общность, унифицирующая их для религий разного типа. Такая унификация является необходимым условием при изучении религиозности в рамках кроссконфессионального подхода. Для нейтрализации нежелательных эффектов предельно обобщенной унификации к этапу полевых испытаний опросника были привлечены религиозные организации, о чем ниже.

Подготовка исследования (теоретический этап) началась в 2010 г. Пилотажные испытания инструментария проходили в течение 2011–2012 гг. По их итогам радикально перерабатывался не только сам инструментарий, но корректировались и отдельные элементы концепции. С приближением полевого этапа к участию в проекте были привлечены религиозные организации Беларуси, имеющие государственную регистрацию (в настоящее время их насчитывается 25). Первым непосредственным участием руководителей и представителей религиозных организаций в подготовке исследования стало пилотажное заполнение ими опросников с последующей конфессиональной экспертизой их содержания и стиля: необходимо было сформировать опросник, одновременно предельно абстрактный, унифицированный по языку формулировок и при этом приемлемый для восприятия последователями разных религий и конфессий изнутри

привычного для них контекста. Семинар по обсуждению опросника стал беспрецедентным для Беларуси межконфессиональным научным мероприятием, на котором присутствовали руководители и/или представители 23 религиозных организаций страны[542].

На полевом этапе исследования мера участия в нем религиозных организаций еще более возросла: сейчас они являются центрами проведения опроса – опросной сетью проекта. Будучи эпицентрами религиозной среды общества, в ходе опроса они служат опорными точками для выявления характеристик религиозности населения, однако не исчерпывают собой всего объема выборки. Другим важнейшим ее сегментом является периферия религиозных центров – ищущие, сочувствующие, волонтеры, друзья, соседи, критики, антагонисты. Они всегда находятся в поле функционирования религиозных сообществ и отражают диффузную границу между ними и светской средой. Периферия религиозных сообществ попадает в опрос за счет его проведения в ситуациях наиболее популярных (и, значит, массовых) священнослужений или масштабных социальных и культурных мероприятий религиозных организаций.

Согласие религиозных организаций на участие в исследовании запрашивается у их руководителей (на самом высоком уровне), которые затем рекомендуют для участия в проекте те или иные местные сообщества – общины, приходы, центры, группы. Технические моменты организации и проведения анкетирования на местах решаются с руководителями местных сообществ. На опросах присутствуют организаторы исследования.

В Беларуси данное исследование – первый опыт широкомасштабного взаимодействия светских ученых с конфессиональной средой. И еще до завершения полевого этапа, на его полном ходу можно зафиксировать по

[542] Новостное сообщение о мероприятии было размещено на белорусском национальном портале TUT.by. – См.: В Беларуси впервые всесторонне изучат религиозность населения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://news.tut.by/society/311911.html. – Дата доступа: 20.09.2013 г.

крайней мере одно приобретение проекта: первое, еще осторожное, но все же ощутимое встречное движение религиозных сообществ Беларуси в ответ на внешний для них интерес к их внутренней жизни. Открытые исследовательские поля – рабочее приобретение проекта и необходимое условие дальнейшей результативной научной работы.

Karassyova S.G., Shkurova H.V.

MULTI-DIMENSIONAL CROSS-CONFESSIONAL APPROACH TO THE STUDY OF RELIGIOSITY IN BELARUS: GROUNDING OF THE CONCEPT

The actuality of applying the multidimentional crossconfessional approach to the study of religion in contemporary Belarusian Sociology is grounded in the article. In connection to this, a short review of approaches to the study of religiosity, which gave formed in world Sociology, Psychology and Social Anthropology in the middle of 20th century, is given; the models of study of religiosity used in Western and Post-Soviet (Russian and Belarusian) Sociology in 1990-2010s are analyzed. As well, the multidimentional model of religiosity based on the extended interpretation of religion, corresponding the polyconfessional environment of Belarus is offered, and the system of concepts recording major characteristics of such environment is built up.

Key words: the study of religiosiry, Belarus, multidimenstional approach, crossconfessional approach

Приложение 1

***Уважаемый участник / участница опроса*!**

Группа ученых Белорусского государственного университета просит Вас принять участие в исследовании религиозности населения Беларуси.

Опрос проводится анонимно, полученная информация будет использована только в обобщенном виде, поэтому Вы можете быть предельно откровенными в ответах на вопросы.

Внимание!

Номер правильного варианта ответа обведите кружком.

Там, где необходимо, впишите ваш собственный вариант ответа на специально отведенных для этого строчках (после слова «другое»).

1. К вероисповеданию какой из действующих в Беларуси религиозных организаций Вы себя относите?

1) Православная церковь
2) Римско-католическая церковь (католики)
3) Лютеранская церковь
4) Ортодоксальный иудаизм (иудеи)
5) Прогрессивный иудаизм (иудеи)
6) Ислам (мусульмане)
7) Старообрядческая церковь
8) Армянская апостольская церковь
9) Греко-католическая церковь (униаты)
10) Евангелическая реформатская церковь (кальвинисты)
11) Пресвитерианская церковь
12) Церковь евангельских христиан баптистов (баптисты)
13) Церковь христиан веры евангельской (пятидесятники)
14) Церковь христиан адвентистов седьмого дня (адвентисты)
15) Церковь христиан полного Евангелия (харизматы)
16) Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)
17) Свидетели Иеговы
18) Иоганская церковь
19) Новоапостольская церковь
20) Церковь Христиан веры апостольской
21) Церковь Христова

22) Вера Бахаи
23) Гаудиа вайшнавизм (кришнаиты)
24) Буддизм
25) Другое (*укажите, пожалуйста*): …..……
……...
26) Затрудняюсь ответить

Религия дает ответы на многие важные вопросы.
Укажите, пожалуйста, что она открыла Вам. Во что Вы верите?

2. Вы считаете, что Высшее начало – это:

(*выберите, пожалуйста, один ответ, наиболее близкий Вам*)

1) Безличная высшая сила (мировая душа; мировая воля; мировой закон; космический разум; космические энергии; судьба)
2) Бог
3) Природа
4) Духи мира и/или предков
5) Я не верю в существование высшего начала
6) Другое (*раскройте, пожалуйста*): …
7) Затрудняюсь ответить

3. Вы считаете, что:

(*выберите, пожалуйста, один ответ, наиболее близкий Вам*)

1) Мир вечен и неизменен в своей основе
2) Мир возникает, существует и погибает, чтобы снова возникнуть
3) Мир порожден безличной высшей силой
4) Мир создан духами или богами
5) Мир сотворен Богом
6) Мир никем не сотворен, он возник в результате природных процессов
7) Мир существует лишь в человеческом сознании

8) Другое (*раскройте, пожалуйста*): …
9) Затрудняюсь ответить

4. Вы считаете, что мир управляется:

(*выберите, пожалуйста, один ответ, наиболее близкий Вам*)

1) Законами природы
2) Разумом и волей людей
3) Сочетанием воли Бога и воли людей
4) Безличной высшей силой (мировой душой; мировой волей; космическим разумом; космическими энергиями; судьбой)
5) Только Богом
6) Духами природы и/или предков, другими бестелесными силами
7) Другое (*раскройте, пожалуйста*) : …
8) Затрудняюсь ответить

5. Вы считаете, что жизнь (судьба) человека в мире зависит:

(*выберите, пожалуйста, один ответ, наиболее близкий Вам*)

1) Только от человека
2) От стечения обстоятельств
3) Только от Бога
4) От духов или богов
5) От Бога и от выбора человека
6) От безличной высшей силы (мировой души; мировой воли; космического разума; космических энергий; судьбы)
7) От закона воздаяния за совершённые действия
8) Другое (*раскройте, пожалуйста*): …
9) Затрудняюсь ответить

6. Вы считаете, что после смерти человека ждет:

(*выберите, пожалуйста, один ответ, наиболее близкий Вам*)

1) Телесное воскресение
2) Вечное пребывание души без тела в раю или в аду

3) Многократное перерождение в другом теле и/или в других мирах
4) Бесконечное совершенствование души в высших мирах
5) Продолжение существования души в материальном мире
6) Полное прекращение существования тела и души
7) Другое (*раскройте, пожалуйста*): …
8) Затрудняюсь ответить

7. Что Вас привело к вере (религии)?

(*выберите, пожалуйста, не более трёх ответов*)

1) Материальные лишения
2) Поиск смысла жизни
3) Потеря социального положения
4) Семейное воспитание
5) Поиск утраченного душевного равновесия
6) Ситуация угрозы жизни (например, в случае внезапной катастрофы)
7) Знамения, знаки, откровения
8) Тяжёлая болезнь
9) Тяжёлая болезнь близкого человека
10) Регулярное чтение литературы (художественной, философской, религиозной)
11) Особенная встреча с религиозным (верующим) человеком
12) Наркомания, алкоголизм, другие зависимости
13) Наркомания, алкоголизм, другие зависимости близкого человека
14) Чудесное событие
15) Потеря близкого человека
16) Разрыв личных отношений (измена, предательство, т.п.)
17) Зов божественного, высших сил
18) Одиночество
19) Постоянное близкое общение с верующими (религиозными) людьми (с родственниками, друзьями, коллегами, т.д.)

20) Другое (*укажите, пожалуйста*): …

21) Затрудняюсь ответить

8. Какое значение имеет вера (религия) в Вашей жизни?

(*выберите, пожалуйста, одно утверждение, которое Вам ближе всего*)

1) Моя вера (религия) напоминает мне о моих исторических и культурных корнях
2) Моя вера (религия) дает мне идеалы и ценности, на которые я ориентируюсь
3) Моя вера (религия) полностью определяет мою жизнь
4) Ваш вариант (*раскройте, пожалуйста*): …
5) Затрудняюсь ответить

На что Вы готовы пойти, следуя своей вере (своей религии)?

Дайте, пожалуйста, ответ по каждой строчке	Вообще не готов(а)	Скорее готов(а)	Затрудняюсь ответить	Скорее не готов(а)	Полностью готов(а)	Мне это не нужно
9. Рассказывать о своей вере (религии) другим, проповедовать ее	1	2	3	4	5	9
10. Защищать свою веру (религию) в спорах, в случае необходимости	1	2	3	4	5	9
11. Жить в соответствии с тем, во что веришь, с учением своей религии	1	2	3	4	5	9
12. Пожертвовать ради своей веры (религии) материальными благами	1	2	3	4	5	9
13. Пожертвовать ради своей веры (религии) работой, карьерой, положением в обществе	1	2	3	4	5	9
14. Пожертвовать ради своей веры (религии) семейными отношениями						
15. Если понадобится, отдать жизнь за свою веру (религию)	1	2	3	4	5	9

16. Приходилось ли Вам когда-либо переживать соприкосновение с божественным, с высшей силой, с абсолютной истиной?

(*выберите, пожалуйста, один ответ*)

1) Да, приходилось
2) Я считаю, что такой опыт невозможен
3) В моей вере (религии) такой опыт не нужен
4) Я никогда не испытывал (а) ничего подобного

→ *переходите к вопросу № 18*

17. Какая из характеристик лучше всего передает испытанное Вами состояние соприкосновения с божественным, с высшей силой, с абсолютной истиной?

(*пожалуйста, выберите не более двух ответов*)

1) Ясность и покой от постижения божественного, высшей истины
2) Вдохновение и восторг в присутствии божественного, высшей силы
3) Глубокое благоговение перед лицом божественного, высшей силы
4) Радость постижения абсолютного смысла жизни
5) Переживание всеобъемлющей любви к каждому существу
6) Переживание глубокой и искренней потребности служить другим
7) Осознание конечности жизни и страх ее утраты
8) Острое чувство стыда и раскаяния за эгоистичность собственных стремлений
9) Другое (*опишите, пожалуйста*): …

Считаете ли Вы допустимым следующее:

Дайте, пожалуйста, ответ по каждой строке	Допустимо	Скорее допустимо	Скорее недопустимо	Недопустимо	Затрудняюсь ответить
18.Внебрачные связи	1	2	3	4	5
19.Употребление спиртных напитков	1	2	3	4	5
20.Ложь во благо других	1	2	3	4	5
21.Самоубийство	1	2	3	4	5
22.Употребление легких	1	2	3	4	5

наркотиков					
23.Убийство при самообороне	1	2	3	4	5
24.Ложь ради собственной выгоды	1	2	3	4	5
25.Убийство из мести	1	2	3	4	5

26. Как Вы считаете, должно ли государство в своих решениях учитывать религиозные взгляды и предпочтения граждан?

1) Да

2) Нет

3) Другое (*укажите, пожалуйста*): …

Как Вы относитесь к следующим социальным явлениям?

Дайте, пожалуйста, ответ по каждой строке	Положительно	Скорее положительно	Скорее отрицательно	Отрицательно	Безразлично
27.Развод	1	2	3	4	5
28.Смертная казнь	1	2	3	4	5
29.Аборты	1	2	3	4	5
30.Искусственное размножение генетически подобных живых организмов (клонирование)	1	2	3	4	5
31.Сожительство (свободный / гражданский брак)	1	2	3	4	5
32.Вынашивание и рождение ребенка за плату для его генетических родителей (суррогатное материнство)	1	2	3	4	5
33.Искусственное оплодотворение	1	2	3	4	5
34.Убийство неизлечимо больного человека ради избавления от страданий, с его собственного или его родных согласия (эвтаназия)	1	2	3	4	5
35.Однополые браки	1	2	3	4	5

36. Узаконение (легализация) легких наркотиков	1	2	3	4	5

37. Насколько регулярно Вы участвуете в коллективных религиозных действиях (богослужениях, молитвах, медитациях, других священнослужениях)?

(*выберите, пожалуйста, один ответ*)

1) Каждый день
2) Раз в неделю
3) Реже, чем раз в неделю
4) Раз в месяц
5) Реже, чем раз в месяц
6) Раз в год
7) Реже раза в год
8) Другое (*укажите, пожалуйста*) : …
9) Моя вера (религия) этого не требует → *переходите к вопросу № 39*
10) Не считаю это необходимым → *переходите к вопросу № 39*

38. В каких именно коллективных религиозных действиях Вы принимаете участие чаще всего?

(*укажите, пожалуйста*): …

39. Какова цель Вашего участия в коллективных религиозных действиях?

(*выберите не более двух ответов*)

1) Общение с Богом, с высшими силами
2) Получение помощи от Бога, от высших сил
3) Переживание духовной общности с единоверцами
4) Повышение самоуважения и нравственного авторитета в глазах окружающих

5) Соблюдение религиозного долга
6) Получение нового опыта для дальнейшего самосовершенствования
7) Другое (*укажите, пожалуйста*) : …
8) Затрудняюсь ответить

Что Вы делаете, чтобы лучше узнать Вашу веру (религию)?

Дайте, пожалуйста, ответ по каждой строке	Стараюсь делать как можно чаще	Делаю, когда чувствую такую необходи-мость	Не делаю, меня устраивает мой уровень знания религии	Моя религия этого не требует
40. Размышляю над содержанием своей веры (религии)	1	2	3	9
41. Читаю священные тексты	1	2	3	9
42. Читаю литературу, слушаю, смотрю аудио-видео лекции по разным вопросам моей веры (религии)	1	2	3	9
43. Перенимаю знания и опыт у авторитетных людей моей веры (религии) через личное общение с ними	1	2	3	9
44. Другое (*укажите, пожалуйста*):	1	2	3	9

45. Как часто Вы самостоятельно молитесь, медитируете, совершаете другие религиозные действия?

(*выберите, пожалуйста, один ответ, наиболее подходящий для Вас*)

1) Каждый день

2) Несколько раз в неделю
3) Несколько раз в месяц
4) Время от времени
5) Только в особых случаях
6) Никогда
7) В моей вере (религии) это не практикуется
8) Другое (*укажите, пожалуйста*): …
9) Затрудняюсь ответить

46. Как строго Вы соблюдаете ограничения в питании, которые предписывает Ваша вера (религия)?

(*Выберите, пожалуйста, один ответ*)

1) Практически не соблюдаю
2) Соблюдаю по возможности
3) Соблюдаю близко к предписаниям религии
4) Соблюдаю в полном соответствии с предписаниями религии
5) Другое (*укажите, пожалуйста*): …
6) Не считаю это необходимым
7) Для моей религии это не важно → *переходите к вопросу № 48*
8) Затрудняюсь ответить

47. В чем, по-Вашему, смысл ограничений в питании, которые предписывает Ваша вера (религия)?

(*Выберите, пожалуйста, один ответ, наиболее подходящий для Вас*)

1) Это полезно для здоровья
2) Это укрепляет солидарность с единоверцами
3) Это способствует духовному росту
4) Другое (*раскройте, пожалуйста*) : …
5) Затрудняюсь ответить

48. Совершаете ли Вы физические и/или духовные очистительные обряды?

1) Да
2) Нет → *к вопросу № 50*

49.Пожалуйста, укажите, какие: …

50. Приходилось ли вам принимать на себя дополнительные религиозные обязанности (послушание, служение, др.)?

1) Да
2) Нет → *к вопросу № 52*

51.Пожалуйста, укажите, какие: …

52.Совершаете ли Вы пожертвования?

(*дайте, пожалуйста, один ответ, наиболее подходящий для Вас*)

1) Подаю милостыню
2) Совершаю благотворительные пожертвования
3) Жертвую предписанную часть дохода
4) Другое (*укажите, пожалуйста*) : …
5) Не считаю это необходимым
6) Для моей религии это не важно } → *переходите к вопросу № 54*
7) Затрудняюсь ответить

53.Почему Вы совершаете пожертвования?

(*дайте, пожалуйста, один ответ, наиболее подходящий для Вас*)

1) Из сострадания к нуждающимся
2) Из чувства долга, по велению совести
3) Ради воздаяния, которое обещает моя религия
4) Потому что так требует моя религия
5) Другое (*укажите, пожалуйста*): …

6) Затрудняюсь ответить

54.Приходилось ли Вам путешествовать к святым местам?

1) Да

2) Нет → *переходите к вопросу № 57*

55. Как часто Вы путешествуете к святым местам? …

56. Какие именно святые места Вы посещали? …

Следите ли Вы за тем, чтобы постоянно соответствовать требованиям Вашей религии:

Дайте, пожалуйста, ответ по каждой строке	Слежу посто-янно	Стараюсь следить	Не слежу	Для моей религии это не важно
57.– в мыслях	1	2	3	4
58.– в словах	1	2	3	4
59.– в поступках	1	2	3	4

60. Имеете ли Вы до́ма, для использования в домашних молитвах, медитациях, других культовых действиях следующие предметы?

(*Вы можете выбрать любое количество позиций*)

1) Иконы
2) Статуэтки
3) Репродукции, фотографии, изображения (богов, святых, духовных учителей)
4) Четки
5) Свечи
6) Подсвечники
7) Лампады
8) Благовония, кадильницы
9) Обереги
10) Амулеты

11) Музыкальные инструменты
12) Тексты Писания
13) Богословские книги, книги по религиозным вопросам
14) Книги по эзотерике, оккультизму (астрологии, хиромантии, гаданию, магии и др.)
15) Книги по истории религии
16) Другое (*укажите, пожалуйста*): …
17) Не имею ничего подобного

61. Носите ли Вы одежду (специальную и/или повседневную), соответствующую Вашему вероисповеданию (Вашей религии)?

(*выберите, пожалуйста, один ответ*)

1) Одеваю только для участия в священнослужениях
2) Ношу постоянно в повседневной жизни
3) Часто ношу в повседневной жизни
4) Не ношу вообще
5) Мое вероисповедание (моя религия) этого не требует
6) Другое (*укажите, пожалуйста*): …

62. Носите ли Вы в повседневной жизни религиозные символы – предметы или элементы одежды (крестик, четки, иконки, тюбетейку, хиджаб, кипу, цицит, амулеты, магические знаки и т.п.)?

(*выберите, пожалуйста, один ответ*)

1) Ношу постоянно
2) Ношу довольно часто
3) Ношу изредка
4) Не ношу вообще
5) Мое вероисповедание (моя религия) этого не требует
6) Другое (*укажите, пожалуйста*): …

63.Вы считаете, что цели религиозной жизни могут быть достигнуты Вами:

(*выберите, пожалуйста, один ответ*)

1) Индивидуально
2) Только в составе общины
3) Под духовным руководством
4) Другое (*укажите, пожалуйста*): …
5) Затрудняюсь ответить

64.Принадлежите ли Вы к какой-либо религиозной общине (группе)?

1) Да
2) Нет → *к вопросу № 67*

65.Пожалуйста, укажите, к какой …

66.Кем Вы являетесь в религиозной общине (группе)? : …

67.Насколько тесно вы общаетесь с представителями религиозных общин (групп)?

(*выберите, пожалуйста, один ответ*)

1) Активно общаюсь с представителями разных общин (групп)
2) Знаком(а) с представителями разных общин (групп), но общаюсь только с представителями своей общины (группы)
3) Знаком(а) и общаюсь только с представителями своей общины (группы)
4) Практически ни с кем не общаюсь
5) Другое (*укажите, пожалуйста*): …
6) Затрудняюсь ответить

68.Принадлежит ли к какой-либо религиозной общине (группе) хотя бы один член Вашей семьи?

1) Нет
2) Принадлежит к той же общине, что и я
3) Принадлежит к другой общине

69. (*пожалуйста, укажите, к какой*): …

70. Изменились ли Ваши отношения с членами семьи с тех пор, как Вы стали верующим человеком (членом религиозной общины, группы)?

(*выберите, пожалуйста, один ответ*)

1) Улучшились
2) Скорее улучшились
3) Не изменились
4) Скорее ухудшились
5) Ухудшились
6) Другое (*укажите, пожалуйста*): …
7) Затрудняюсь ответить

71. Участвуете ли Вы в социальных и культурных мероприятиях, организуемых религиозными общинами, группами (в благотворительных концертах, ярмарках, акциях милосердия, т.п.)?

1) Да
2) Нет → *к вопросу № 73*

72.Пожалуйста, укажите, как часто …

73.Допускаете ли Вы отказ от Вашей веры (религии) при определенных обстоятельствах?

1) Да
2) Нет → *переходите к вопросу № 75*

74.Если да, то укажите, пожалуйста, при каких обстоятельствах …

Сообщите, пожалуйста, некоторые сведения о себе

75.Ваш пол: 1) мужской; 2) женский.

76.Ваш возраст: (полных лет).

77.Уровень образования:

1) Имею ученую степень
2) Высшее
3) Среднее специальное
4) Общее среднее
5) Базовое
6) (Начальное / первые классы школы)

78.Ваше семейное положение:

1) Женат / замужем
2) Никогда не состоял / не состояла браке
3) Разведен / разведена
4) Вдовец / вдова

79.Есть ли у Вас дети?

1) Нет
2) Один ребенок
3) Двое детей
4) Трое и более детей

80.Каков Ваш род занятий?

1) Руководитель (директор) предприятия
2) Руководитель среднего звена (подразделения)
3) Бизнесмен, предприниматель, индивидуальный предприниматель

4) Специалист
5) Служащий
6) Государственный служащий
7) Военнослужащий, в том числе в органах внутренних дел
8) Квалифицированный рабочий
9) Неквалифицированный рабочий
10) Студент
11) Пенсионер
12) Безработный
13) Нахожусь в декретном отпуске / отпуске по уходу за ребенком
14) Занимаюсь домашним хозяйством
15) Вольнонаемный работник (фрилансер)
16) Другое (*укажите, пожалуйста*): …

81.Имеете ли Вы дополнительный источник дохода, подработку?

1) Да
2) Нет

82.Как Вы оцениваете материальное положение своей семьи в нынешнем году?

1) Живу вполне обеспеченно
2) Выше среднего, но не богато
3) Скорее средне
4) Не бедно, но ниже среднего
5) Скорее бедно

83.В каком населенном пункте Вы проживаете?

1) г. Минск
2) Областной центр (город областного подчинения)
3) Районный центр (город районного подчинения)
4) Поселок городского типа

5) Сельский населённый пункт

84.В какой области Вы проживаете?

1) г. Минск
2) Брестская область
3) Витебская область
4) Гомельская область
5) Гродненская область
6) Минская область
7) Могилевская область.

Благодарим Вас за участие в опросе!

Если Вы согласитесь принять участие в последующих исследованиях, посвященных религиозной проблематике, оставьте, пожалуйста, контактные данные для связи с Вами:

Тел.:

E-mail:

Крупейников К.В.

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РОССИЙСКОГО ЗАКОНОТВОРЧЕСТВА В СФЕРЕ СВОБОДЫ СОВЕСТИ

Развитие отношений государства и религиозных объединений на современном этапе выявляет наличие противоречивых тенденций, отражающих столкновение двух основных сил: сторонников «проправославного консенсуса» (защищающих интересы РПЦ МП) и «строгого юридизма» (представляющих интересы «религиозных меньшинств» и носителей «секулярных» убеждений). Основные проблемы здесь возникают в сфере ряда

попыток преобразовать законодательство о свободе совести с помощью введения таких понятий как «традиционные религиозные организации», подразумевая при этом их «специальное» выделение и присвоение им «специальных» льгот[543].

Религия, как отмечает Н.Луман, отнюдь не неизменна, она порождает «флуктуации привлекательных для индивидов мод, на которые впоследствии реагирует религиозный фундаментализм»[544]. Последний, однако, не в состоянии уничтожить эти «моды», как и «ереси», поскольку сегодня отклонения, сами по себе, не приводят к исключению из общества и «тенденция, однако, состоит в рассмотрении отклонения от нормы – в связи с возрастающим значением критериев для легитимации – как внутриобщественной проблемы, но прежде всего, как проблемы, подлежащей терапии и контролю над последствиями»[545]. В этом контексте понятны те проблемы, которые возникают в отечественном законотворчестве постсоветского периода.

Законопроект «О традиционных религиозных организациях» был внесен в Государственную думу депутатами В. У. Корниенко, В. А. Лисичкиным, В. И. Шандыбиным 12 мая 1999 года[546]. Предметом регулирования законопроекта являются общественные отношения, связанные с признанием религиозной организации «традиционной», и установлением статуса «традиционной религиозной организации».

Согласно законопроекту, «традиционной религиозной организацией России признается религиозная организация, отвечающая следующим признакам:

---

[543] Бурьянов С.А. Мозговой С.А. Государственно-конфессиональные отношения и тенденции трансформации законодательства о свободе совести // Юридический мир. 2001. № 12. С. 56.

[544]Луман, Н. Дифференциация / пер.с нем. М.: Логос, 2006. С. 241.

[545]Луман, Н. Дифференциация / пер.с нем. М.: Логос, 2006. С. 43.

[546]Законопроект «О традиционных религиозных организациях. [Электронный ресурс] // URL:http://cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/lis/007.htm. (дата обращения: 20.06.2013).

1) ее последователи открыто действуют на территории РФ не менее ста лет;

2) ее учение и практика традиционны для РФ или ее регионов и не противоречат действующему законодательству РФ;

3) ее нравственное учение и социальная деятельность направлены на цели, признаваемые обществом гуманными, укрепляющими личную и общественную мораль и содействующими укреплению российской государственности»[547].

Соответственно, «традиционными для России признаются учения и практика религиозных организаций, исповедующих православное христианство и ислам»[548].

Предполагалось, что решение о признании религиозной организации «традиционной» в каждом случае должно приниматься в форме федерального закона, в котором «могут быть отражены также положения соглашения о социальном партнерстве государства и данной традиционной религиозной организации России»[549].

6 июля 2001 года в Госдуме прошли парламентские слушания «Проблема законодательного обеспечения государственно-церковных отношений в свете социальной концепции Русской Православной Церкви», на них были выработаны рекомендации в адрес думского Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций, правительства РФ, субъектов РФ[550]. Как следует из текста рекомендаций, идеи по совершенствованию государственно-церковных отношений, содержащиеся в «Основах социальной концепции РПЦ», получили широкий отклик в обществе и

---

[547]Законопроект «О традиционных религиозных организациях». [Электронный ресурс] // URL:http://cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/lis/007.htm. (дата обращения: 20.06.2013).

[548]Законопроект «О традиционных религиозных организациях». [Электронный ресурс] // URL:http://cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/lis/007.htm. (дата обращения: 20.06.2013).

[549]Законопроект «О традиционных религиозных организациях». [Электронный ресурс] // URL:http://cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/lis/007.htm. (дата обращения: 20.06.2013).

[550] Глобализация и Церковь. [Электронный ресурс] // URL:http: //www.zaistinu.ru/econtrol/SMI/rv_glob.shtml. (дата обращения: 26.06.2013).

поддержку представителей «традиционных» отечественных конфессий — мусульман, иудеев, буддистов.

Депутатом Государственной думы А.В. Чуевым 5 февраля 2002 года был представлен проект Федерального Закона «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации»[551]. В основе данного проекта была заложена идея о том, чтобы понятие «традиционные религиозные организации» стало правовым.

Равные, по Конституции РФ, религиозные объединения А.В.Чуев предлагал классифицировать по времени существования, числу последователей, государственно-территориальному признаку на:

1. Традиционные религиозные организации РФ;

2. Традиционные религиозные организации отдельных народов РФ;

3. Исторические религиозные организации;

4. Иностранные традиционные религиозные организации[552].

Заслуживает особого внимания идея автора законопроекта о том, что «традиционные религиозные организации» имеют право на освещение своей деятельности в государственных и муниципальных средствах массовой информации на безвозмездной основе: «традиционные религиозные организации имеют право использовать средства массовой информации, в том числе государственные и муниципальные в целях распространения своего вероучения, религиозного образования и воспитания, миссионерской и благотворительной деятельности»[553].

---

[551]Государство и религиозные объединения. Проект федерального закона « О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации», подготовленный депутатом Государственной Думы ФС РФ.[Электронныйресурс] // URL:http:// cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/chu-trad. (дата обращения: 26.06.13).

[552] Государство и религиозные объединения. Проект федерального закона « О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации», подготовленный депутатом Государственной Думы ФС РФ. [Электронныйресурс] // URL:http:// cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/chu-trad. (дата обращения: 26.06.13).

[553] Государство и религиозные объединения. Проект федерального закона « О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации», подготовленный депутатом Государственной Думы ФС РФ.[Электронныйресурс] // URL: http:// cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/chu-trad. (дата обращения: 26.06.13).

14 мая 2002 года Чуев подготовил очередной проект закона, на этот раз с новым названием «О социальном партнерстве государства и традиционных религиозных организаций в Российской Федерации»[554]. По сравнению с двумя предыдущими, вариант претерпел некоторые изменения, но антиконституционная направленность осталась. Чуев по-прежнему настойчиво предлагал законодательно закрепить разделение религиозных объединений.

Предметом регулирования закона в случае его принятия должны были стать правоотношения, возникающие в связи с приобретением и реализацией статуса традиционной религиозной организации, а также правовое регулирование отношений социального партнерства государства и традиционных религиозных организаций.

Порядок приобретения статуса «традиционной религиозной организации» России и региональных «традиционных религиозных организаций» осуществляется в соответствии с особым перечнем.

Главный изъян проекта Федерального закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций в Российской Федерации» состоял в том, что правового понятия «традиционности» в принципе не существует, и его невозможно создать, а, следовательно, проект закона не соответствует Конституции РФ и нормам международного права.

30 декабря 2002 года депутат С. Ю. Глазьев внес законопроект «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций в целях сохранения национальных духовных традиций и обеспечения социальной защиты населения России». Данный законопроект кроме идеи социального партнерства с «традиционными религиозными организациями» содержит положения, регламентирующие передачу государством культового имуще-

[554]Проект федерального закона «О социальном партнерстве государства и традиционных религиозных организаций в Российской Федерации» (автор – депутат Государственной Думы РФ А.В.Чуев). [Электронныйресурс] // URL: http://cddk.ru/gos_i_religia/ law/pr/chu-par. (дата обращения: 26.06.13).

ства религиозным организациям на основе принципа религиозного правопреемства «потерпевших организаций и объединений, имевших статус юридического лица на 7 ноября 1917 года»[555].

23 января 2003 года в Госдуме прошло заседание парламентского клуба «Российский парламентарий» на тему «Социальное партнерство Русской Православной Церкви и государства: перспективы взаимодействия». Главным мотивом заседания стало обсуждение законопроекта «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций в целях сохранения национальных духовных традиций и обеспечения социальной защиты населения России»[556].

Основанием для признания имущественных прав религиозных организаций на отчужденное имущество признается, если указанное имущество перешло к стороннему собственнику (владельцу) вследствие:

а) национализации;

б) отчуждения без выплаты возмещения;

в) отчуждения с возмещением по заниженной стоимости;

г) обстоятельств, исключающих возможность свободного принятия решения объединением верующих относительно используемого им имущества в соответствии с принятыми им собственными установлениями и правилами (ст. 8).

Законопроект содержит также чрезвычайно широкий перечень форм государственной поддержки «традиционных религиозных организаций» в различных областях. Выделение «традиционных религиозных организа-

[555]Проект Федерального закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций в целях сохранения национальных духовных традиций и обеспечения социальной защиты населения России (вносится депутатом С.Ю. Глазьевым, декабрь 2002 г. [Электронный ресурс] // URL:http:// cddk.ru/gos_i_religia/law/pr. (дата обращения: 26.06.13).

[556]Заседание парламентского клуба «Российский парламентарий» на тему «Социальное партнерство Русской Православной Церкви и государства: перспективы взаимодействия». [Электронный ресурс] // URL:http:// www.pravomgpu.ru/system…biblio…sovesti/burianov… (дата обращения: 27.06.13).

ций» нарушает не только конституционную норму об отделении религиозных объединений от государства и их равенства перед законом (ч. 2 ст. 14 Конституции РФ), но и ряд взаимосвязанных конституционных норм, которые каждому гарантируют свободу совести (ст. 28), равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии, убеждений (ч. 2 ст. 19).

Несмотря на многочисленные протесты ученых и общественности, заинтересованные стороны продолжали искать способы введения термина «традиционная религиозная организация» в правовое поле России[557]. В общем, авторы не дают основных определений, в том числе и юридического определения термина «религия», а, как известно, двойственность основных понятий означает взяткоемкость закона.

3 июня 2004 года на научно-практической конференции «Российская цивилизация в XXI веке: политико-правовые основы социального партнерства государства и традиционных конфессий» (Санкт-Петербург) депутат А. В. Чуев презентовал очередной проект федерального закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций»[558].

Новый проект, как и все предыдущие, наполнен антиконституционными положениями, отсутствует только понятие «традиционная религиозная организация».

---

[557] 27 января 2003 года председатель Комитета Госдумы по делам общественных объединений и религиозных организаций В. И Зоркальцев, отвечая на вопросы корреспондента портала «Религия и СМИ о критериях «традиционности — нетрадиционнсти», сказал следующее: «На наш взгляд, традиционная для Россиирелигия — это та религия, которая существует за счет российской паствы, российских ресурсов, имеет российские канонические структуры, российских священников, находится в системе российских законов. И, безусловно, она должна иметь традиции, оставить след в истории государства». [Электронный ресурс] // URL: http:// www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1964. (дата обращения: 27.06.13).

[558] Научно-практической конференции «Российская цивилизация в XXI веке: политико-правовые основы социального партнерства государства и традиционных конфессий» Санкт-Петербург. 2004. [Электронный ресурс] // URL: http:// www.pravomgpu.ru/…svoboda_sovesti/burianov_sv_sov (дата обращения 03. 07. 2004). (дата обращения: 28.06.13).

Согласно проекту «религиозные организации, образованные в целях совместного исповедания религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России, в соответствии с Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» имеют право обращаться к государственным и муниципальным организациям с предложениями о заключении договоров о социальном партнерстве.

Глава 4 проекта («Имущественное обеспечение социального партнерства государства и религиозных организаций») фактически содержит нормы о реституции.

«Статья 21. Основания для признания имущественных прав религиозных организаций на ранее отчужденное имущество.

Права религиозных организаций на имущество, бывшее в их собственности или владении или признанное таковым на основе религиозного правопреемства.

Признание имущественных прав на отчужденное имущество осуществляется по ходатайству религиозных организаций в судебном или административном порядке на основе действующего гражданского законодательства и настоящего Закона».

Осенью 2004 года на пресс-конференции в Госдуме А.В. Чуев на вопрос о прохождении законопроекта «О социальном партнерстве государства и традиционных религиозных организаций» ответил, что, несмотря на его усилия, проект не был внесен на рассмотрение.

В 2005 году законотворческий процесс в области свободы совести проходил довольно вяло. Наиболее значимым событием стал проект закона «О внесении изменений в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», который был предложен руководителем Комитета по делам общественных организаций и религиозных объединений С.

А. Поповым и обсуждался 26 мая 2005 года на заседании экспертного совета при комитете[559].

Проект содержит четыре поправки, предполагающие изменение: ст. 6 п. 1, ст. 11 п. 8, ст. 16 п. 5 и ст. 20 п. 2.

Основные направления проекта «О внесении изменений в Федеральный закон «О свободе совести и религиозных организациях» основаны на следующих положениях из пояснительной записки: «Одной из отличительных черт современной религиозной ситуации в Российской Федерации является деятельность зарубежных религиозных миссионеров, которая привела к значительному росту новых религиозных движений. Количество зарегистрированных в Российской Федерации конфессий возросло с 20 до 69. Интенсивный рост религиозных объединений нарушает сложившийся в стране конфессиональный баланс, создает основу для проникновения экстремистских идей, вызывает обоснованную тревогу и обеспокоенность в обществе и среди последователей традиционных конфессий России»[560].

Противоречие в том, что единого, не только юридического, но и религиоведческого определения религии нет, а, следовательно, эксперты определяют внешние признаки религиозных объединений на предмет соответствия собственными представлениями о религии.

В средствах массовой информации в ноябре 2005 года прошло сообщение, что в Государственной Думе готовится законопроект, призванных упорядочить миссионерскую деятельность на территории Российской Федерации. В данном законопроекте планируется ввести административную и уголовную ответственность за «незаконное миссионерство, сопряженное

[559]Комитет Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций провел семинар-совещание на тему: Десять лет правоприменительной практики Федерального закона «Освободесовестииорелигиозныхобъединениях». [Электронный ресурс] // URL: http:// www.duma.gov.ru/obschestvo/pages/merop. (дата обращения: 28.0613).

[560] Проект ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «О свободе совести и религиозных организациях». [Электронный ресурс] // URL: http:// www.minjust.ru/common/img…2009.10.12_zakonoproekt… (дата обращения: 30.0613).

с разжиганием экстремизма. Источник «Интерфакса» в Федеральном Собрании, сообщил, что, по данным экспертов Минюста РФ, «тенденция нарастания экстремизма на религиозной основе, прежде всего, обусловлена ростом иностранной религиозной экспансии»[561].

Несомненно, что федеральной религиозной политике отводится основная роль в формировании направлений преобразования законодательства о свободе совести, при этом некоторые депутатские фракции стремятся получить поддержку «главной церкви главного народа» и способны оказать на это влияние.

Еще одной структурой, имеющей законодательную инициативу и право законотворчества, является Комиссия по вопросам религиозных объединений при правительстве РФ, которая функционирует в соответствии с Положением, утвержденным Постановлением Правительства РФ от 9 июля 1994 года № 820 (с последующими изменениями и дополнениями). Говоря о работе Комиссии, ее ответственный секретарь А. Е. Себенцов структурировал предложения об изменениях в законе, которые связаны: «во-первых, с теми пробелами в законе, которые раньше не бросались в глаза, а позднее были выявлены правоприменением; во-вторых, с противоречиями, которые были следствием компромиссов, оказавшихся неудачными»[562].

В частности предполагаемые изменения касаются следующих вопросов:

1. Понятия законодательства о свободе совести и о религиозных объединениях — «предлагается установить, что права и свободы в этой области регулируютсяисключительно федеральным законом, а субъекты

[561] Институт ситуационного анализа. [Электронный ресурс] // URL: http:// www.er-duma.ru/content_files/16398.doc. (дата обращения: 30.0613).

[562] Комиссия по вопросам религиозных объединений при правительстве РФ, которая функционирует в соответствии с Положением, утвержденным Постановлением Правительства РФ от 9 июля 1994 года № 820. [Электронный ресурс] // URL: http:// **w**ww.pravomgpu.ru/system…svoboda_sovesti…sv_sov… (дата обращения: 30.06.13).

Федерации и органы местного самоуправления могут принимать акты, касающиеся порядка реализации права»;

2. Привлечения малолетних к деятельности религиозного объединения — предлагается новая редакция: «привлечение малолетних детей к участию в богослужениях, религиозных обрядах, церемониях и иной деятельности религиозных объединений, а также обучение малолетних религии допускается при отсутствии возражений родителей или лиц, их заменяющих»;

3. Религиозных праздников — «предлагается уточнить, что нерабочими днями могут быть объявлены лишь важнейшие религиозные праздники»;

4. Определения религиозного объединения как добровольного объединения граждан — «новые определения понятий религиозного объединения и религиозной организации предлагаются не по схеме рода и видового отличия, а путем указания перечнявидов и отличительных особенностей: объединение — группа или организация, имеющая три признака (вероисповедание, обрядность, обучение); организация (местнаяили централизованная) — духовное учебное заведение; иной вид, предусмотренныйуставом централизованной религиозной организации»;

5. Религиозных групп — «родилась идея снять ограничения на регистрацию для религиозной группы, желающей оформиться как законопослушная местная религиозная организация, если ее организаторы могут предоставить все, что полагается по закону,… но одновременно, сохраняя ранее достигнутые компромиссы, — ограничить на срок до 15 лет после регистрации необходимость минимума местных религиозных организаций и их право образовать самостоятельную централизованную организацию»;

6. Условий создания религиозных организаций — «можно повысить количество местных религиозных организаций, при котором возникает право на создание централизованной, до десяти, сохранив для уже су-

ществующих централизованных религиозных организаций ранее установленный минимум. Но оснований для увеличения минимального состава группы для создания местной религиозной общины обсуждение не выявило»;

7. Наименования религиозной организации — «предлагается внести в закон поправку, дающую право отказа в регистрации религиозной организации, если ее наименование вводит в заблуждение относительно вероисповедной принадлежности организации»;

8. Религиоведческой экспертизы — подготовлена целая статья изменений и дополнений, расширяющих ее полномочия и круг решаемых вопросов;

9. Контроля за деятельностью религиозных объединений — проработаны «пределы полномочий контролеров и прав самой религиозной организации при проведении контрольных мероприятий»;

10. Налоговых льгот, положенных благотворительным организациям — «решение найдено на пути ведения раздельного учета средств и имущества, используемых в благотворительных и иных целях»;

11. Земельного законодательства — требуются уточнения, касающиеся «и закона о свободе совести, и Земельного кодекса… и части объектов (в действующем законе, например, не учтены монастырские комплексы), и в части обеспечения прав религиозных организаций на безвозмездное пользование земельными участками, относящимся к зданиям и сооружениям, переданным им в безвозмездное пользование»;

12. Трудовых отношений — статья о трудовых отношениях в религиозных организациях не соответствует «Трудовому кодексу, законодательству о социальном страховании и пенсионном обеспечении».

Представляет некоторый интерес анализ предложений субъектов Российской Федерации по внесению изменений и дополнений в ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Например, в 2004 году

поправки были представлены из 33 регионов России (Кабардино-Балкария, Удмуртия, Вологодская, Курганская, Ростовская, Ярославская области и др.)[563].

Большинство поправок относилось к терминологии. Которая применяется в законе и его юридической технике: определение понятия «традиционная конфессия», уточнение понятия «местная религиозная организация» и признаков религиозного объединения, введение понятия «собственно религиозной деятельности» и «субрелигиозной деятельности»[564].

Анализ законотворческого процесса выявил антиконституционные тенденции, предполагающие законодательное закрепление, с одной стороны, системы «специальных» государственных льгот и привилегий (в том числе прямое государственное финансирование в целом ряде областей) для «основных» религиозных организаций, а с другой, — неправомерных ограничений в отношении «неосновных» (под предлогом борьбы за «духовную безопасность», против «религиозного экстремизма» и т. п.).

В целом, при рассмотрении процесса законотворчества в современной России можно прийти к следующим выводам:

1. Продолжает сохраняться отсутствие четких, недвусмысленных формулировок в области правового регулирования религиозной деятельности в России;

2. Имеет место несоответствие законодательства субъектов РФ федеральному законодательству по вопросам регулирования правоотношений в области свободы совести и свободы вероисповедания;

3. Предпринимаются попытки введения правовых норм, направленных на преференции для традиционных религий и ограничения деятельности «новых религиозных движений» и «религиозных меньшинств».

---

[563] Государственная национальная политика и государственно-конфессиональные отношения в субъектах Российской Федерации в 2004 году. Т. II. М., 2005. С. 37—41.

[564] Свобода убеждений, совести и религии в современной России. Специализированный информационно-аналитический доклад. Москва. [Электронный ресурс] // URL: http://www.pravomgpu.ru/…biblio/svoboda_sovesti/burianov… (дата обращения: 18.03.2010).

Krupeynikov K.V.

TRENDS IN RUSSIAN LAWMAKING FREEDOM OF CONSCIENCE

The article discusses the relationship of the state and religious communities in contemporary Russia, which are based on the collision of two contradictory trends: the supporters of "propravoslavnogo consensus" and "strict yuridizma." First protect the interests of the ROC, the latter interests "of religious minorities."

At issue is the legal regulation of relations connected with the recognition of a religious organization "traditional" and the establishment of the status of "traditional religious organizations."

The analysis revealed the imperfection of the legislative process terminology that is used in the law and legal techniques, as well as anti-constitutional tendencies involving legislative recognition of "special" public benefits and privileges for the "core" of religious organizations and illegal restrictions on "non-essential".

State, religion, religious organization, the bill, the traditional religious organizations, state-church relations, freedom of religion, social partnership, traditional religions, freedom of conscience.

Лабунская В.И.

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО ВОСПИТАНИЯ

Проблема воспитания – одна из вечных социальных проблем, осмысление его перестаёт укладываться в русло лишь педагогики, психологии, философии. Воспитание как социальное явление становится всё чаще предметом исследования социологической науки. Воспитательный

процесс всеобъемлющ, ведь каждый человек вольно или невольно участвует в воспитании окружающих людей, испытывая на себе результаты их воспитательных усилий. Воспитание не только остается одной из самых массовых форм человеческой деятельности, но продолжает нести основную нагрузку по формированию человеческой социальности, поскольку основная задача воспитания – изменение человека в направлении, определяемом общественными потребностями. Социология рассматривает воспитание как особый вид общественно необходимой деятельности людей, как функцию общества, которая состоит в сознательном социальном воздействии на индивида с целью подготовки его к выполнению той или иной социальной роли. Социологический подход к воспитанию заключается в исследовании воздействия конкретных социальных факторов и институтов на формирование личности как носителя социальности с определёнными мировоззренческими, нравственными, эстетическими установками.

В социологическом видении воспитание предстаёт социальным институтом, который является развивающимся феноменом, поскольку в современном обществе, в отличие от традиционного, выполнение воспитательных функций в большой мере предписывается социальным организациям и учреждениям. В модернизирующемся обществе меняется соотношение между семейным, религиозным, социальным видами воспитания; меняются задачи, стиль, формы и средства воспитания, воспитание становится особой функцией государства и общества.

Как социальный институт воспитание включает следующие элементы: направления воспитания (семейное, социальное, религиозное, коррекционное, диссоциальное), набор социальных ролей (воспитуемые, воспитатели – профессионалы и волонтеры, члены семьи, священнослужители, руководители общественных организаций, лидеры асоциальных групп); воспитательные организации, системы воспитания и органы управления ими различных уровней (государственного, регионального, муниципального), набор позитивных и негативных санкций, а также ресурсы – личностные, духовные, информационные, финансовые, материальные.

Институт воспитания выполняет важнейшие функции по подготовке для общества «человеческого капитала», способного и готового к горизонтальной и вертикальной социальной мобильности, обеспечения общественной стабильности через трансляцию культуры и способствование её преемственности и обновлению, гармонизации интересов различных социальных групп (половозрастных, этноконфессиональных, социопрофессиональных), адаптации членов общества к меняющейся социальной ситуации, а также социальной и духовно-ценностной селекции общества.

Почему так важна духовно-нравственная доминанта воспитания? Духовные ценности определяют духовную атмосферу и моральный климат общества. Девальвация духовно-нравственных ценностей ведёт к аномии, которую классик социологии Э.Дюркгейм определил как ценностно-нормативный вакуум, следствием чего является хаос и дезорганизация общества. В духовных ценностях воплощаются потребности самого высокого порядка, т.е. подлинно человеческая сущность, то, что выделяет и возвышает человека. Самые различные духовные ценности представлены в научных идеях, теориях, моральном и религиозном сознании, художественных произведениях, духовном общении людей. В современном обществе, характеризующемся интернационализацией социальных процессов, резко возросшим влиянием средств массовой коммуникации на общественное сознание, потерей самоидентичности, личность должна быть подготовлена к противостоянию экспансии ценностей масскульта. Роль личностного саморегулятора отводится духовным основаниям личности.

В связи с вышеизложенным возникает вопрос о религиозном воспитании как одном из направлений социального воспитания. Религиозное воспитание обращено к духовному миру личности. Феномен духовности погружает человека в сферу культуры, гуманизма, нравственности и самосовершенствования. Духовность как социальный феномен традиционно рассматривается в соотношении с такими понятиями, как «дух», «душа». Выдающийся отечественный философ И.А.Ильин, раскрывая понятие «духовность», отмечал, что оно не совпадает с сознанием, не исчерпывается

мыслью, не ограничивается словами. «Духовность человека состоит, прежде всего, в уверенности, что в пределах собственной души человека есть лучшее и высшее, его следует признать и перед ним преклоняться».[565] Известный российский социальный философ В.С.Барулин в обстоятельном анализе духовности считает её основополагающим качеством человека и включает в это понятие всё содержание интеллектуально-мыслительной, чувственно-эмоциональной и волевой деятельности человека. В социально-философском и социологическом контексте духовность определяется ценностями. Несмотря на общечеловеческую основу ценностей, каждый человек открывает их для себя и определяет их значимость заново, и это не просто обретение знаний, а поиск их смысла. Таким образом, духовность высвечивается как проблема обретения смысла и самого себя через освоение культурно-ценностного богатства общества. Духовность – это не готовый для употребления продукт, духовность взращивается и формируется самой личностью. А создать условия для прорастания и укрепления духовного начала в человеке и есть основная задача религиозного воспитания.

Религиозное воспитание осуществляется главным образом в рамках конфессий или средствами конфессий. Однако стоит отметить, что религиозное воспитание может осуществляться и самой социокультурной средой, культурным наследием – архитектурными и культовыми сооружениями, культурно-ландшафтными комплексами, литературой, искусством. Это достаточно интересное и мало исследованное направление религиозного воспитания.

Религиозное воспитание – это культивирование тех черт личности, которые приобщают к вере в Бога, к религиозным традициям и практике, к соблюдению религиозной морали и нравственных заповедей вероучения.

В настоящее время церковь как социальный институт активно заявляет о своём существовании и своей нужности обществу. В средствах массовой информации освещаются вопросы религиозности, центральные и

[565] Куракина Л.М. Социализация и духовность: к проблеме взаимосвязи. // СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЕ ЗНАНИЯ. 2007, № 3 стр.235

местные каналы имеют религиозные программы, священнослужителя становятся участниками рейтинговых программ - популярных нынче ток-шоу, в Интернете немало религиозных сайтов, в Государственной Думе также представлены священники. В общественных и научных кругах обсуждается вопрос о религиозном ренессансе в России. Российские города украшаются церквями и храмами.

Для социологов вопрос о значении религии в интеграции общества не стоит – он был многоаспектно рассмотрен в трудах западных классиков Э. Дюркгейма, М. Вебера, Г. Зиммеля, в работах отечественных социологов. А вот как представлено институциональное религиозное воспитание, его востребованность различными демографическими группами и результативность - данные аспекты могут стать предметом социологического анализа.

Вопросы воспитания самой Русской Православной Церковью рассматриваются как первостепенные. Ещё в 2000 году (15 мая) Архиерейский Собор Русской Православной Церкви утвердил «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»[566]. Определение «социальный» рассматривается здесь в широком смысле – связанный с обществом, отношениями людей в обществе.

В «Основах» Православная церковь чётко определила свое отношение к нации и государству, светскому праву и политике, труду и собственности, войне и миру, преступлению и наказанию, личной, семейной и общественной нравственности, здоровью личности и народа, биоэтике и экологии, светской науке, культуре и образованию, светским средствам массовой информации, глобализации и секуляризму.

Нужно сказать и о тех областях взаимодействи*я* с государством (их не менее 15), которые Церковь считает возможными и полезными. Такими «областями соработничества… в нынешний исторический период являются: а) миротворчество на международном, межэтническом и гражданском

[566] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // URL: http://www.patriarchia.ru

уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами; **б) забота о сохранении нравственности в обществе; в) духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание;** г) дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ; д) охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры; е) диалог с органами государственной власти любых ветвей и уровней по вопросам, значимым для Церкви и общества, в том числе в связи с выработкой соответствующих законов, подзаконных актов, распоряжений и решений; ж) попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание; **з) профилактика правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы;** и) наука, включая гуманитарные исследования; к) здравоохранение; л) культура и творческая деятельность; м) работа церковных и светских средств массовой информации; н) деятельность по сохранению окружающей среды; о) экономическая деятельность на пользу Церкви, государства и общества; п) поддержка института семьи, материнства и детства; р) противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества и ряд других» *(выделено нами, Л.В.).*

В первую очередь, религиозное воспитание осуществляется в рамках конфессий и их средствами. Приобщение к религии здесь происходит по воле родителей – верующих и воцерковлённых людей. Воскресные школы действуют при многих приходах, религиозное обучение и воспитание на институциональной основе ведётся священнослужителями. Исследователи (Т.В.Склярова) выделяют следующие основные компоненты религиозного воспитания: информационный, нравственный, деятельностный. Их содержание имеет конфессиональную специфику. В православии, например, информационный компонент- это знания по истории церкви, богословию, догматике, священной истории. Нравственный компонент – научение вос-

питанников преломлять собственный опыт общения и деятельности через нормы христианской морали, рефлексировать по поводу содеянного. Деятельностный – участие в богослужениях, церковное творчество, милосердие. В религиозном воспитании применяются известные в педагогике формы обучения и воспитания – уроки, беседы, семинары, лекции, спектакли, экскурсии, однако они наполняются религиозным содержанием, приобретая сакральный, то есть священный, для приобщающихся к вере смысл.

А нужно ли подрастающее поколение россиян приобщать к религиозной культуре, подчеркнём, не к вере, но к культуре, в общеобразовательных учреждениях? Ответ неоднозначный. С одной стороны, очевидно, что воспитательный эффект познания и осмысления православия сопряжен с укреплением духовности, нравственности учащихся. С другой стороны, существуют сомнения и опасения родителей в полезности такой воспитательной практики.

И хотя социологические опросы взрослого населения России показывают достаточно высокий уровень православной самоидентификации (по данным ВЦИОМ за 2008 год, 73% россиян называют себя православными[567]), есть основания полагать, что в общественном сознании понятия «русский» и «православный» сближаются и что религиозность россиян имеет поверхностный характер. Исследователи проблем религиозности считают[568], что религиозные виды поведения – посещение храма, участие в обрядах, религиозных праздниках - могут носить привычно-традиционный характер и быть присущими и нерелигиозным людям.

Этим, вероятно, можно объяснить тот факт, что в большинстве своём родители, позиционирующие себя православными людьми, вместо религии в школе выбирают светскую этику. Напомним, что с 1 апреля 2010 года в 19 российских регионах, по распоряжению президента РФ, в школах в чет-

[567] Андреева Л.А., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодёжи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян //СОЦИС, 2010, № 9. с.96
[568] Яблоков И.Н. Религиоведение, 2001, стр.298, 299

вёртых классах ввели новый предмет: на выбор родителей – «Основы православной (мусульманской, иудейской, буддистской) культуры», или «Основы мировых религиозных культур», или «Светская этика».

Таблица 1. Результаты выбора родителями учебного предмета

Регион России	Основы светской этики	Основы мировых религиозных культур
Пензенская область	62 %	38%
Вологодская область	58,2%	17%
Удмуртия	53%	27,7%
Свердловская область	54,6%	23%
Красноярский край	58,2%	21,5%

Видим, что выбор родителей не в пользу православия. Исследователь[569] отзывается по данному вопросу: «В принципе мы все должны быть благодарны инициаторам нового школьного предмета за неожиданное социологическое исследование. Оно даёт куда более правдивое представление о якобы глубокой религиозности российского народа… Впрочем, ведь и без того было ясно: если ты красишь яйца и печёшь куличи на Пасху… ты отнюдь не всегда верующий».

Поэтому возможности религиозного воспитания посредством познания и осмысления православной культуры институтами социального воспитания остаются невостребованными.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» указывается, что важной сферой попечения является попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы.

[569] Андреева Л.А., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодёжи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян.//СОЦИС, 2010, № 9. стр.98

Одним из направлений религиозного воспитания является работа в пенитенциарных учреждениях. В условиях изоляции, жёсткой дисциплины и лишений, осуждённые нередко обращаются к вере. Эффективность религии проявляется в том, что она контролирует человека изнутри, овладевая его сознанием. Как правило, в религии закладываются общественно полезные принципы – заповеди, в соответствии с которыми формируются сознание человека, его внутренний мир и культура поведения. Воздействие же веры позволяет добиться более ощутимых результатов, чем воздействие уголовного закона. Воспитательное воздействие религии проявляется в местах лишения свободы, где нередко оказываются люди, не имеющие стойких антисоциальных установок, которые совершили преступление под влиянием различных ситуативных факторов. Да и для других осужденных вопросы переосмысления своей жизни, духовного перерождения остаются весьма актуальными. И здесь религия является хорошим средством духовно-нравственного исправления осужденных.

Десятилетия назад пенитенциарная система Российской Федерации, некогда одна из наисекретнейших областей тоталитарного общества, со всеми своими нуждами и проблемами стала открываться навстречу общественным и религиозным объединениям. Изменение философии пенитенциарной системы было закреплено в новом Уголовно-исполнительном кодексе РФ от 18.12.1996, в том числе гласящем, что Уголовно-исполнительное законодательство РФ основывается на принципах законности, гуманизма, демократизма, осужденным гарантируется свобода совести и свобода вероисповедания. Общественные объединения, религиозные конфессии обнаружили обширное поле для деятельности, так как в пенитенциарной системе находится большое количество нуждающихся в социальной, психологической и духовной поддержке людей. Христианские конфессии активно участвуют в воспитании осуждённых, способствуют реинтеграции девиантных слоёв с социумом. Проблема полноценного возвращения в общество (покаяния) преступников - острейшая проблема со-

временного общества, в котором различные формы преступности (от наркомании и проституции до организованных бандитских группировок) продолжают расти, а существующая система по их исправлению в силу недостаточного финансирования, недостатка кадров и необходимости перестройки структуры и методов воздействия на личность не всегда успешно справляется с поставленными задачами.

Во многих субъектах Российской Федерации налажена работа территориальных органов ФСИН России и епархиальных управлений РПЦ. За исправительными учреждениями для пастырских посещений закреплены приходы и священнослужители, которые работают в колониях. Они несут осуждённым слово назидания, помогают молитвой, личным примером. Ведут нравственные, просветительские беседы в воскресных школах. Строятся новые храмы на территориях колоний.[570]

В настоящее время в исправительных учреждениях создано свыше 700 православных общин, в которых насчитывается 53200 верующих. Действуют 523 храма и 705 молельных комнат. Создано свыше 50 воскресных школ, которые посещают более 10 тысяч осуждённых.[571]

Церковь не выносит приговора преступникам и призывает православных «отрицая грех, не отвергать грешных». «Церковь, не становясь судьей человеку, преступившему закон, призвана нести попечение о его душе. Именно поэтому она понимает наказание не как месть, но как средство внутреннего очищения согрешившего» [Основы IX.2].

Церковь не снимает с себя вины за слабость воздействия на сердца и умы людей и считает, что «задачи искоренения преступности и исправления оступившихся стоят не только перед специальными учреждениями и даже не только перед государством, но перед всем народом, а значит, и перед Церковью…

[570] Тюремное служение Русской православной церкви: сб. материалов в помощь организации служения в местах лишения свободы / сост.: протоиерей Олег Скоморох, Н.В.Пономарева. М., 2009.
[571] Краткая характеристика уголовно-исполнительной системы URL: http://www.fsin.su/structure

В «Основах» названа самая действенная (с позиций Церкви) мера помощи заключенным: «Любому, кто кается в совершенном правонарушении, в качестве непременного условия разрешения от греха священник должен решительно предложить отказаться пред Лицом Божиим от продолжения преступной деятельности. Только таким образом человек будет побужден оставить путь беззакония и вернуться к добродетельной жизни» [Основы XI.4]. И если, действительно, хотя бы один человек может благодаря этому стать другим, следует считать тюремное служение церкви и ее поддержку государства в борьбе с преступностью более чем оправданными. Здесь религиозное воспитание является действенным, а во многих случаях и единственным, средством ресоциализации, возвращения человека в общество.

Значение религиозного воспитания прекрасно осознают деятели культуры, науки и образования. Ещё в апреле 2000 г. в газете «НГ-религии» было опубликовано письмо Патриарха Алексия II, Президента РАН Ю.С. Осипова, Президента РАО Н.Д. Никандрова и ректора МГУ В.А. Садовничего министру образования В.М. Филиппову, где говорилось о том, что «церковь, религиозное воспитание с успехом противостоят разврату, наркомании, сектантскому зомбированию личности». Религиозное воспитание культивирует приоритет духовности над социальными, эстетическими и иными ценностными регуляторами. Велик интерес российской молодёжи к религии. Причинами приобщения к религиозной вере является поиск молодёжью новых смысложизненных ценностей. Значит, ни семейное, ни социальное институциональное воспитание не предлагает молодым людям тех ценностных ориентиров, которые смогли бы стать терминальными для них. Религиозность нынешнего молодого поколения становится объектом многих социологических исследований, предметом отдельных научных статей.

Таким образом, религиозное воспитание как реальное направление социального институционального воспитания требует серьёзного изуче-

ния. Действительно, оно может с успехом противостоять насаждению в молодёжной среде насилия и агрессии, потребительства, девиантной социализации личности. Религиозное воспитание может стать ступенью на пути восхождению личности к истинной вере и религиозности, а может обратить невоцерковленного человека к высоким духовным ценностям русской культуры.

Labunskaya V.I.

"RELIGIOUS EDUCATION IN A CONTEXT OF INSTITUTIONAL EDUCATION"

In the article "Religious Education in a Context of Institutional Education" problems of religious education as a form of initiation to spirituality are considered. Some particular features of education within faiths of religious upbringing, penitentiary institutions are detected.

Keywords: institutional education, spirituality, religious upbringing, education within the denominations, education in prisons.

Латышева Ж.В.

ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Заслуга введения в европейскую философию терминов «трансцендентное» («трансценденция»), «трансцендировать» принадлежит Платону, что первым в отечественной философской литературе с большой убедительностью показал историк философии В.Е. Семёнов. Он проследил историю возникновения указанных терминов, двигаясь, однако от Августина к Плотину, а от Плотина к Платону. В.Е. Семёнов, в частности, пишет:

«латинский глагол “transcendere” (переходить, перебираться, перешагивать, выходить за пределы, превосходить) и причастие “transcendens” впервые появились в таком привычном для нас виде у Аврелия Августина. Будущий епископ познакомился с этим термином в текстах Плотина, переведенных на латынь Марием Викторином. Поскольку Августин, по-видимому, нашел латиноязычную терминологию в утраченных ныне переводах Мария Викторина… уже готовой, то, вероятно, последнему как раз и следует приписать заслугу перевода плотиновских терминов и введения их в философский и теологический оборот. Августин же стал использовать готовые латинские эквиваленты древнегреческих оригиналов для выражения сущности восхождения души к Богу (ascensus) и тем самым – трансцендирования за пределы чувственно постигаемого мира»[572]. Далее, историк философии подчеркивает, что все трансценденталистские понятия Плотина «происходят из контекстов платонизма – либо Древней Академии, либо неоплатонического»[573]. Аргументируя этот тезис, исследователь, в частности, опирается на работу Х. Книттермайера[574]: «Благодаря исследованию Хинриха Книттермайера, мы знаем, что термин “трансцендентальный” происходит из средневековой схоластики. Его корни лежат в Августиновом переводе плотиновского термина ἐπέκεινα как “transcendere”. Однако плотиновское слово ἐπέκεινα восходит к платоновскому “Государству”. Эта линия развития, которую терминологически можно воспроизвести от Платона до Канта в ненарушаемой непрерывности, действительно сохраняется с полным основанием на историко-понятийном … уровне»[575]. Поэтому В.Е. Семёнов аргументировано и последовательно эксплицирует всю трансценденталистскую семантику Платона как основателя первой

[572] Семенов В.Е. Трансценденталистская семантика Платона // Вопросы философии. – 2011. – № 7. – С. 107.
[573] Там же. – С. 109.
[574] Knittermeyer H. Transszendent und Transszendental // Festschrift für Paul Natorp. Berlin und Leipzig, 1924. – S. 201.
[575] Семенов В.Е. Трансценденталистская семантика Платона … – С. 109.

формы трансцендентализма (прототрансцендентализма) и, соответственно, родоначальника трансценденталистских терминов.

Из богатства трансценденталистских смыслов Платоновой философии в качестве ключевых, характеризующих процессы выхода к трансцендентным сущностям, следует, по нашему мнению, обозначить категории «*анабасис»* («ἀνάβασις»: восхождение, дорога вверх, подступ, ступенька, лестница возрастание, подъем), «*хюпербайнен»* («ὑπερβαίνειν»: превосходить, переступать, переходить), *«екбайнен»* («ἐκβαίνειν», от «ἐκβαίνω»: выходить, восходить, подниматься, выходить за пределы, переступать, доходить, достигать), *«епекейна»* («ἐπέκεινα»: с той стороны, по ту сторону, за пределами). Эквивалентом именно этих (и некоторых других) платоновских понятий показывает себя общепринятый термин латинского происхождения – трансцендирование[576].

Конституирование сущности трансцендирования, осуществляемое (как «осовременивающее воспоминание») в контексте философии Платона, немыслимо без опоры на важнейшее для становления научно-философского сознания античности учение афинского мыслителя об идеях (эйдосах) – учение об истинно-сущем, объективном, интеллигибельном, иерархически устроенном бытии, венчаемом идей Блага. Идеи у Платона, как справедливо считает В.Ф. Асмус, выступают «1) *причиной,* или источником бытия, их свойств и их отношений; 2) *образцом,* взирая на который демиург творит мир вещей; 3) *целью,* к которой, как к верховному благу, стремится все существующее»[577]. И, кроме того, идеи «…есть *общее,* или *родовое,* понятие о сущности мыслимого предмета»[578]. В данном случае точка зрения В.Ф. Асмуса созвучна мнению М. де Рийка, который считает, что теория идей направлена одновременно на разработку не толь-

[576] См. об этом подробнее: Семенов В.Е. Трансценденталистская семантика Платона … – С. 106.
[577] Асмус В.Ф. Античная философия (история философии). – М.: Высшая школа, 2003. – С. 141.
[578] Там же.

ко онтологических, но этических и логико-эпистемологических проблем[579].

Известно, что материю Платон трактует как небытие, как не-сущее. Чувственный же мир – это «*порождение* мира идей и мира материи»[580]. Но и на уровне изменчивого, несовершенного чувственного мира можно постигать абсолютное совершенство идей. Данная возможность обосновывается теорией анамнезиса, т.е. припоминания душой (являющейся эйдосом) времени её пребывания в мире идей и созерцания его совершенства. Перейдя в чувственный мир, душа «узнает» идеи в тех вещах, в которых первые воплощены наиболее полно и адекватно. Подобные воплощения воспринимаются человеком как красота. Таким образом, именно восприятие прекрасных предметов материально-чувственного мира и есть, согласно Платону, первый шаг в познании вечных, бестелесных эйдосов, или есть начало трансцендирования.

Дальнейшее трансцендирование, согласно афинскому философу, возможно только по принятии установки на поиск красоты высшего порядка. Проанализируем, поэтому, процесс подобного превосхождения с опорой на эксплицирующий эту проблему диалог «Пир».

В данном сочинении философ выстраивает иерархическую структуру, своеобразную «лестницу» познания красоты. Эта структура отражает основные стадии «эротического *восхождения*»[581] к высшему пониманию прекрасного. Только погрузившись в особое устремленное состояние, образуемое силой любви (Эрота), люди могут, считает Платон, этап за этапом, постигать все более и более совершенствующееся воплощение идей и, в итоге, самоё идею.

---

[579] De Rijk L.M. Plato's Sophist: A Philosophical Commentary. – Amsterdam, Oxford, New York, 1986. – S. 57.

[580] Асмус В.Ф. Античная философия (история философии). – С. 138.

[581] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М.: «Издательство АСТ», 2000. – С. 396.

Классик античной философии характеризует «эротическое» трансцендирование как «жажду целостности и стремление к ней»[582], а его источником, движущей силой полагает любовь как «стремление к вечному обладанию благом»[583] и «стремление к бессмертию»[584]. Именно любовь к прекрасному (космическая основа которой задана интенцией высших идей), проявляющаяся в познавательных, религиозных, этико-эстетических исканиях человека, является той пружиной, той изначальной мочью, сообщающей энергию процессу трансцендирования.

Целями трансцендирования выступают, соответственно, целостность, благо и вечное им владение, бессмертие, а также появление на свет в прекрасном, (особенно в духовном смысле, т.е. формирование добродетелей разума, справедливости, рассудительности[585], которые, в свою очередь, способствуют дальнейшему трансцендированию). Каковы же стадии «эротического» трансцендирования к прекрасному? В представляющем большой научный интерес анализе «Пира» А. Ф. Лосевым они показаны следующим образом:

«I. *Вещественное* рождение:

a) рождение детей,

b) художественно-техническое производство,

c) общественно-политическая деятельность.

II. *Эпоптическое* рождение:

a) связанное с вещами –

1. любовь к прекрасному телу,

2. любовь к прекрасному в телах вообще,

3. любовь к душе и ее проявлениям и “образам”,

[582] Платон Пир // Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Т. 2. – С. 122.
[583] Там же. – С. 140.
[584] Там же.
[585] Там же. – С. 143.

4. любовь к самому знанию всего этого;

b) относящееся к чистой идее».[586]

Особо внимательно следует рассмотреть фазы восхождения в эпоптическом (созерцательном) рождении, так как они раскрывают, на наш взгляд, преимущественно духовно-познавательный аспект трансцендирования.

На первых этапах импульсы превосхождения связаны с чувственной тягой к распознанной в определенном теле красоте. Восхищение красотой отдельного тела возвышается до любви к прекрасным телам как таковым (то есть, до любви к идее прекрасного тела). Однако результата, достигнутого на этой ступени не достаточно, так как на уровне осознания телесной красоты познать идею абсолютно-прекрасного невозможно.

Следующая стадия – постижение красоты души человека, которая, при всех своих добродетелях, не отличается целостностью и постоянством.

Далее происходит познание красоты на более обширном материале – в науках, охватывающих разнообразнейший человеческий опыт красоты. Но данный опыт чересчур пестр и разноречив, чтобы стать высшей мерой истинно-прекрасного. Однако именно он позволяет «…повернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли…»[587].

Усовершенствовавшись в науках, человек достигает, наконец, самой высокой ступени – сферы мудрости и блага. Это уровень знания прекрасного как вечного, единообразного, цельного и самодостаточного, созерцая которое, рождается истинная добродетель. Однако следует отметить, что красота в контексте всей Платоновой философии всё-таки не выступает конечной целью восхождения. Кульминацией последнего предстаёт выход

[586] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии [Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова]. – М.: Мысль, 1993. – С. 453 – 454.
[587] Платон Пир // Платон. Сочинения в четырех томах. Т.2. – С. 144 – 145.

«…к Благу – запредельному беспредпосылочному началу (ἀρχή ἀνυπόθετος), т.е. абсолютно трансцендентному *архе* всего сущего»[588].

Приведенная иерархия «вещественного» и «эпоптического рождения» раскрывает, как мы считаем, *широту, полиаспектность и даже универсальность трансцендирования,* которое предстает и созданием различного рода вещей в материально-чувственном и человеческом мирах (в том числе и конструированием социальной реальности), и духовным творчеством в многообразии его видов, и подъемом к сфере абсолютного.

Иерархия собственно «эпоптического рождения» позволяет понять трансцендирование, прежде всего, как *духовное возрастание на стезе познания чистой идеи, чистой сущности прекрасного.* Причем, такое «…*предельное* понимание красоты … предполагает собою длинный путь восхождения от материального к идеальному, когда идея эта является не только в своем чистом виде, но и в своих самых разнообразных частичных проявлениях».[589] Трансцендирование к прекрасному открывается, поэтому, на наш взгляд, как последовательное *восходящее редуцирование,* проходящее ряд ступеней преодоления конкретно-чувственного, конкретно-психического содержания, частного и единичного в мышлении и, наконец, озарения сиянием красоты, выхода к единому, вечному, незыблемому инварианту прекрасного.

Еще одной важной чертой трансцендирования, рассматриваемого на примере диалога «Пир, выступает *слитность в данном процессе чувственного и рационального начала,* или его *трансцендентальность.* Мы согласны с мнением А. Ф. Лосева относительно того, что *«"Пир" завершает и договаривает до конца трансцендентальную трактовку всей познавательной сферы»*[590]*,* что именно в данном диалоге осуществляется подлинный трансцендентальный синтез чувственности и знания, когда *«…обе*

[588] Семенов В.Е. Трансценденталистская семантика Платона … – С. 106.
[589] Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика … – С. 397.
[590] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии … – С. 401.

синтезируемые сферы даны как одна, единая и неделимая сфера, в которой уже нельзя различить ни того, ни другого, и эта сфера есть сфера всецело становящаяся».[591] Иными словами, именно спаянность чувства и интеллекта, имеющаяся в *познавательной устремленности,* равнозначность, равноценность этих начал, являются характеристиками истинного гносеологического трансцендирования.

В диалогах «Федр», «Филеб», Федон», «Государство», «Софист» и др., Платон раскрывает сущность диалектического метода, который, по нашему мнению, выступает неотъемлемым механизмом трансцендирования и в котором обнаруживаются новые существенные признаки последнего.

Отметим, что Платонова диалектика, как верно полагает В. Ф. Асмус, – это «разумное постижение истинно-сущих родов бытия или идей»[592], это *интеллектуальный* подъем на самый верх интеллигибельного, *не чувственное* восхождение к «созерцанию самого совершенного в существующем»[593]. Афинский гений утверждает, что, познав высшее, сознание уже никогда не будет интерпретировать физические данности исходя из самих этих данностей и их чувственного восприятия, – постижение материального мира будет основываться на идеях, «видах» высшего порядка.

Однако диалектика Платона включает в себя не только возрастание до высшей точки умопостигаемого и «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно…»[594]. Диалектический метод содержит также фазу обратного движения – нисхождения, умения «…разделять все на виды, на естественные составные

---

[591] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии … – С. 405.
[592] Асмус В.Ф. Античная философия (история философии) … – С. 152.
[593] Платон. Государство // Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Т. 3. Ч. 1. – С. 373 – 374.
[594] Платон. Федр // Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Т. 2 – С. 210.

части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них…»[595]. Обе фазы диалектического движения, по нашему мнению, раскрывают в трансцендировании черты редукции как «последовательного сведéния понятий в высшие роды и разделения родов на входящие в них низшие *видовые* понятия»[596]. Кроме того, диалектика демонстрирует также такую интенцию, как превосхождение естественного взгляда на мир, естественной установки сознания, основанной на слепом доверии чувственным данным и принятия установки трансцендентальной. Иными словами, в диалектическом методе Платона прослеживаются элементы и логика *такого рода трансцендирования, которое конституирует трансцендентальную редукцию*.

Всесторонний анализ специфики трансцендентальной редукции у Платона провел В. Е. Семенов. Он, в частности, пишет: «…с помощью редукции Платон, во-первых, очищает сознание от чувственного содержания, т.е. телесных восприятий и представлений; во-вторых, изменяет установку сознания с естественной на трансцендентальную; в-третьих, исследует чистую структуру мышления; в-четвертых, сводит к минимуму, стремясь в идеале полностью элиминировать, влияние тела и психических страстей на разумную часть души. В результате, Платон достигает уровня чистой субъективности и обнаруживает там структуры и «инструменты» чистого сознания, конституирующие опыт, – понятия a priori. Через этот промежуточный итог философ подходит к главной задаче – оправданию добродетельной жизни через познание вечных идей (тео-агато-этических идеалов и ценностей) и тем самым возможности достичь Блага. Следовательно, трансцендентальная редукция представляет собою единое гносеолого-практическое действие, в котором только с помощью рефлексии можно выделить две составляющие»[597].

---

[595] Платон. Федр // Платон. Сочинения в четырех томах … – Т. 2 – С. 210.
[596] Асмус В.Ф. Античная философия (история философии) … – С. 161.
[597] Семёнов В.Е. Трансцендентальная редукция в метафизике Платона // Известия Саратовского университета. – 2011. – Т. 11. – Сер. Философия. Психология. Педагогика, вып. 1. – С. 39.

Вышеприведенные утверждения современного отечественного исследователя позволяют провести дальнейшую работу, а именно выявить следующие формы трансцендирования, имеющиеся в ареале Платоновой метафизики:

1. катарсис (κάθαρσις) – очищение души как последовательный выход за пределы чувственно-телесных привязанностей; повседневных обыкновений и точек зрения; суетных и эгоистичных эмоций, желаний, аффектов; превосхождение всего ложного и ошибочного в познании и движение с помощью добродетелей (аретé) к истине.
2. Возрастание разумной души (чистого, трансцендентального сознания) от истины к «целостной арете» (В.Е. Семёнов), непреходящим идеям и высшему Благу.
3. Чистое (трансцендентальное) мышление и чистые (априорные, на основе анамнезиса) понятия как важнейшие сфера и способ восхождения к Божественному, Единому.

Таким образом, трансцендирование, представленное в Платоновой философии имеет *трансцендентно-трансцендентальную* специфику, показывает себя как взаимопроникновение и единство этих важнейших интенций мышления афинского мыслителя. Наличие данной специфики свидетельствует об определенных трудностях в осуществлении типологизации трансцендирования, об «искусственности» выхолощенного, однозначного его редуцирования к тому или иному типу. Тем не менее, в целях более определенной оценки характера трансцендирования в философии Платона, скажем, что изначальным и ведущим является онтологический тип трансцендирования, который, в то же время, не может реализоваться без «гносеологической поддержки», без гносеологического трансцендирования.

Кроме того, следует выделить следующие особенности трансцендирования:

- источником и двигателем трансцендирования выступает «эрос познания» – особое стремление (любовь) к целостности, благу и бессмертию;
- трансцендирование в своих проявлениях универсально, обнаруживаясь в тех видах деятельности человека, которые направлены на достижение целостности, блага и бессмертия;
- трансцендированием особого рода предстает поэтапное духовное восхождение к сфере Божественного – бестелесным идеям и беспредпосылочному Благу:

1) начальный этап подобного трансцендирования связан с восприятием красоты материально-чувственного мира,

2) восходящее трансцендирование трансцендентально, то есть в нем осуществляется трансцендентальный синтез чувственного и рационального начал;

3) необходимым его механизмом выступает диалектический метод, в котором обнаруживаются элементы трансцендентальной редукции: смена естественной установки сознания на трансцендентальную; очищение сознания; достижение сферы трансцендентальной субъективности и оперирование чистыми понятиями;

4) одним из самых важных способов, и, одновременно, целей данного вида трансцендирования является воспитание добродетелей и формирование просвещенности, или достижение «тео-агато-этических идеалов и ценностей» (В.Е. Семенов).

Latysheva Zh.V.

ONTO-EPISTEMOLOGICAL, SOCIAL AND AESTHETIC CHARACTERISTICS OF TRANSCENDENCE IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHY OF PLATO

Based on the analysis of some of the provisions of Plato's philosophy is revealed multiple aspects of transcendence.

Keywords: transcendence, transcendent, transcendental.

Леган М.

ТЕОЛОГИЯ ДРАМЫ В ФИЛЬМАХ АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО

Фильмы А. Тарковского, главной силой которых является духовный диалог со зрителем в символическом и в религиозном пространстве созерцания и религиозных сомнений, глубоко проникнуты в пространство исконных вопросов человека.

В такой ситуации исследователь принимает решение найти области совмещения обоих видений (каждое выраженное свойственным себе языком – теологии и фильма), чтоб доказать их тождественность. Остается следовать от одного или второго текста и обозначать своими знаками многочисленные общие точки, как в математике отмечают координаты пересечения кривых. Эта метафора с позиции поэтических высказываний Ганса Урс фон Бальтазара, означает:

«Теодрама и творчество А. Тарковского – это две дороги, ведущие по самому высокому и самому красивому горному хребту. В некоторых точках эти пути пересекаются так, что усталый странник, который движется нелегким духовным и интеллектуальным путем, может остановиться и углубиться в созерцание пункта, к которому он добрался…. Это места особой концентрации усилий исследовательского и художественного плана расположены совсем не случайно. Каждое из мест пересечения троп видения фильма А. Тарковского и теологии Ганс Урс фон Бальтазара находятся всегда точно на вершине одной из самых важных гор в том высокогорном массиве, каким является Теология. Наименования этих массивов охватывают все ключевые вопросы веры: Время, Свобода, Красота, Правда, Добро, Святость и другие, становясь пиковыми пунктами для фильмов А. Тарковского и *теодрамы* Ганса Урс фон Бальтазара.

Теологическая драма в фильме выступает как мистерия времени в ее намеренной Богом форме. Время течет под большим влиянием драматурга, планирующего путь от начала и до конца, создающего закрытую форму драмы, охватив всё в ту двойную рамку, благодаря которой существует время и пространство. Ганс Урс фон Бальтазара писал в Книге «Божественное Откровение»:

«Выступает здесь ряд понятий времени в разных оттенках: k*airos, chronos, hemera, hora, aion* itp.[9]… Событие Христа, являясь центральным пунктом, несомненно, доминирует над всей историей, но именно *над*, а не в ней»[598], в связи с чем, обнаруживается сильное влияние на драматический аспект теологии.

Артист *Creator* не только инициировал время, но как мастер сценического искусства полностью регулировал его темп и ритм, не позволяя никому из персонажей выбежать по намеченной прямой линии вперед и остановиться в одном пункте:

«Конструкция времени в драме…является двухслойной,… охватывает время, *предоставленное*, и время *реальной действительности*»[599].

Следовательно, конструкция времени является общей для теодрамы, описанной Гансом Урс фон Бальтазаром Боской, и теодрамы, рассмотренной в фильмах А.Тарковского:

«Нетрудно согласиться с А. Тарковским, который утверждает, что фильм – это борьба *во времени*.»[600].

Драма должна пользоваться своим временем и возможностью вмешиваться в предоставленное время (смотреть в будущее, оставляя некоторые промежутки времени, возвращаться к прошлому, как в «*Зеркале»* А. Тарковского). Однако «драма, которая стремится к максимальной непо-

[598] BALTHASAR H.U. VON, TEODRAMATYKA, III, ss. 11-12.
[599] S. Budzik, Dramat odkupienia, dz. cyt., s. 187.
[600] M. Zalewski, Zwierciadło. Analiza warsztatowa, „Kino” nr 11, 1980, s.44.

средственности предоставленного времени, направляется к идентификации места действия и сюжета»[601].

Эту тенденцию Ганс Урс фон Бальтазар описал так:

«…в кратком промежутке времени должен поместиться весь ход действия, который раскрывает прошлое и предсказывает будущее.»[602].

Следует признать, таким образом, интерпретацию драматического времени в *Теодраме* и в обсуждаемых фильмах, подчеркивающую комплиментарность (связанность) этих видений:

«А. Тарковский … отвергает художественное кино, всякую метафорику. Но как бы предчувствуя «*Зеркало»*, … пишет в своей статье, что можно, например, сделать кинокартину, в которой не будет вообще действующего героя, а все станет определено человеческим взглядом на жизнь»[603].

Онирично - магический кинематографический диспонент А.Тарковского выводит на поверхность глубину действительности, т.е. суть всего и смысл всего для чуткого художника. Автор «*Рублёва»* скорее погружает зрителя в мир реальных проблем, нежели предлагает отступление от жизни, скорее учит открывать душу мира, нежели побегу из него:

Кино как «…фиксация реальности на самом деле становится временем закрытия его в каком-то ограниченном пространстве, разрешающая практически без конца к нему возвращаться…»[604].

Главные достижения в области теоретической рефлексии проявляются в фильме А. Тарковского «*Запечатленное время».*

Мысль о запечатленном времени не просто фундаментальная идея кино, она гораздо глубже и выходит на почву антропологических и теологических размышлений. Время, как фиксация проходящих явлений, имеет

---

[601] E. Miodońska-Brookes, A. Kulawiok, M. Tatara, Zarys poetyki, Warszawa 1979, s. 24.
[602] S. Budzik, Dramat odkupienia, dz. cyt., s. 187.
[603] W. Gołowskoj, Stalker, „Film" nr 4, 1979, s. 22
[604] A. Tarkowski, Kino to mozaika ułożona z czasu…, „Powiększenie" nr 1/2 (25/26), 1987, s. 122.

свои исторически-благотворные последствия и четко влияет на теодраматический *continuum*:

«Сама постановка, подчеркивает автор «*Theodramatik*», имеет отпечаток завершения всего, что происходит в рамках времени. Время действия немилосердно короткое, и является отображением неумолимого истечения человеческого существования»[605].

Итак, в теологическом размышлении смысл *запечатленного времени* по Тарковскому – это открытие некоторой одновременно исторической и антропологической мистерии минования, устанавливающей форму самого существования и его конца. Автор использует время как драматический материал не просто в виде формы искусства, а для вызова духовного эффекта:

«…показать смысл бытия человека из перспектив вечности»[606].

Кинопроизведения А. Тарковского и теологические произведения Ганса Урс фон Бальтазара находят, таким образом, общую миссию в *антропологическом открытии* вечности (эсталогической) как нормы времени, исключающей вывод о неизбежности его конца, дающей надежду открыть вневременное настоящее, такое абсолютное, как расцвет *запечатленного времени* в теодраматическом финале:

«…наступает сплошная переоценка смерти и ее королевства….. Ибо в спасительном плане Бога смерть Христа является апогеем Его предъявленной миру любви»[607].

В «*Эпилоге»* Ганса Урс фон Бальтазара фигура Христа олицетворяет победоносного Господина времени, драматического героя, искупившего победу над формулой минования трехдневным погребением в *приостановленном времени* между смертью и Пасхой и соединившего в себе удивительным образом безграничное божество и человеческую законченность.

---

[605] S. Budzik, Dramat odkupienia, dz. cyt., s. 188.
[606] S. Budzik, Dramat odkupienia, dz. cyt., s. 188.
[607] H.U. von Balthasar, Epilog, tł. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 79.

В фильме сам момент выхода в паломничество, а затем в приход, глубоко христианский и драматический, основан на влиянии материи времени в критической точке фильма:

«Если начинаем искать настоящего Иисуса, мы должны быть готовыми к такому широкому размаху времени… мы встречаем его сначала сегодня, то есть так, как Он показывается в настоящее время, как Его видят люди и как Его они понимают, как они живут: повернуты к Нему или против Него»[608].

В таком оформленном пространстве значений, вытекающих из всей теологической основы фильма, целостность видения действительности становится не только способом мышления, но и воздействием через сам язык послания, в котором заключен весь смысл диалога художника и адресата произведения.

Мы узнаем смысл теодрамы, канвой которой может стать киноискусство контемпляции (созерцательной молитвы), – времени, чтобы признать:

«Автор исполняет роль передатчика, а его произведение является материальным выражением пережитого момента в расширенном виде»[609].

Эта необыкновенная теологическая интуиция в размышлении о человеке подсказывает существование тайны в той же степени, как и в размышлении о времени.

Если вместо слова тайна впишем слово Христос, то откроется перспектива становления Христоса дефиницией и человека, и времени, и тайны:

«в боготворенном Христе прошлое, настоящее и будущее создают какой-то непонятный для нас синтез. Аналогично можно говорить до воскрешения тела о воскрешении времени [концепция Rahnera – примечание

[608] J. Ratzinger, Jezus Chrystus dzisiaj, w: Tegoż, *Z* Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne, tł. J. Królikowski, Kraków 1999, s. 7.
[609] M. Piętas, Biblijny wymiar Ofiarowania Andrieja Tarkowskiego, „Kwartalnik Filmowy" nr 45, 2004, s.88.

М.Л.]. Выполнение временности связано с самой сущностью человечества. … Пасхальная теология времени указывает, вероятно, на парадокс: пасхальная тайна Христа выходит за пределы времени и земные деяния мира, и одновременно до крайности переполнена временем»[610].

Такое понимание вечности - это идея А. Тарковского о запечатленном времени в фильме «*Зеркало»*, где он стремился контролировать время, сохраняя внутреннее несогласие с неизбежностью минования. Вездесущая в его творчестве ностальгия - это духовная тоска о прошлом и свидетельство непреодолимого желания возврата, замыкания круга.

Однако, в конечном итоге «горизонт настоящего человека, которым был также Иисус, по неизбежности ограниченный»[611]. Ограничение, которому подлежит человек, может быть особенно болезненным как источник некоторой теологической надежды: «нерушимости Божьего образа в человеке требует окончательного открытия бесконечности и вечности Бога ».[612]

Художественная интуиция Андрея Тарковского и теологическая интуиция Ганса Урс фон Бальтазар уверенно ведут к созданию общей точки вечности, *места духовной встречи*, и одновременно одной из важнейших точек рефлексии, центра своего видения реальности.

Теодраматической является также дорога, что ведет к *концу*, удивительным образом петляющая, замыкающаяся серией воспоминаний и кинокартин, возвращающаяся к истокам собственного опыта А. Тарковского. Он делает из киноискусства литургическое действо, дающее возможность культового возврата к минувшему, прошлому. Из художественного акта он творит нуминотычный (numinotyczny) акт, позволяющий создать петлю на оси времени:

---

[610]W. Hryniewicz, *Pascha* Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej, Tom 3, Lublin 1991, s 346.

[611] M. Cybulska, wydarzenie Jezusa Chrystusa objawieniem trój jedynej miłości Boga w teologii Hansa Ursa von Balthasara, Warszawa 2003, s. 38.

[612] W. Hryniewicz, Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne, Warszawa 1996, s. 52.

«религиозное время имеет циклический характер, так как человек, происходящий от Бога (независимо каким способом), от Абсолюта, в результате какого-то греха уходит от него и любой ценой должен к нему вернуться путем примирения и спасения»[613].

Титаническая борьба А. Тарковского со временем становится мистерией, дающее нам лицезрение. Сам факт начала борьбы А.Тарковского означает его восприятие реальности теодраматическим, исходящим из культового правила как линейности времени, так и его открытости. Это время - *kairos,* одновременно конечный момент и момент первый, и всегда единственный.

Тоска о Боге - сила, принципиально определяющая совокупность человеческого опыта и извлекающая из него ожидание, переживаемое в некоторой дилемме между вечностью и временностью, неоднократно потерянной в боли. Хорошо осознаваемая временность, тем более укоренившаяся в опыте ожидания вечности, делает этот опыт динамическим:

«[Религиозный человек – примечание М.Л.] не хочет жить во времени, названном современным языком как историческое настоящее, но стремится к достижению святого времени, которое по неким соображениям можно сравнить с вечностью»[614].

Именно святое время извлекает из человеческого опыта сокровище, вызывающее грусть в период сознательного восприятия минования. Все то, что дано человеку в качестве испытаний, становится в каком-то смысле подарком:

«Бог – это создатель времени и время не является пустой формой, мерой чего-то, но действительностью связанной неразлучно с действиями, которые в нем происходят»[615].

---

[613] H. U. von Balthasar, Sens dziejów według Biblii, „Znak" nr 11-12 (257-258), 1975, tł. L. Grygiel, s. 1468.
[614] M. Eliade, Sacrum-Mit-Historia. Wybór esejów, tł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 87.
[615] L.R. Stachowiak, Teologiczno-biblijna problematyka czasu, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" nr 17, 1964, s. 293.

Преданность русского режиссера правде делает его творчество глубоко христианским, а пламенность, с какой он ее ищет, видна в многократных возвратах к самому вопросу и в постоянном углублении самой рефлексии:

«Каким образом ощущаем существование времени в кадре? Это специфическое ощущение создается тогда, когда за событием ощущается особое значение, которое равнозначно с наличием правды в кадре.»[616].

А. Тарковский мечтал перенести экранное существование в реальный мир, найти в фильме эквивалент действительности, ведущий зрителя обратно к жизни, к правде. Путем поиска стала навязчивая идея времени, увиденная зрителем в потрясающей сцене поездки на дрезине в «*Сталкере»*, ее ритм и гипотетическая красота, возводящая зрителя на уровень созерцания времени. Столь же захватывающие моменты во всем его творчестве.

Ганс Урс фон Бальтазар и его «*Теодраматика»* постоянно отсылают нас к этому рудиментарному опыту, без которого не существовало бы творчество А. Тарковского.

Итак, между временем и вечностью существует настолько глубокое соответствие, что вечность содержится во времени, а время получает долю в вечности:

«Бог создал нас для вечности… Посредником между вечностью и временем является Иисус Христос, который, входя в законченность созданного времени, ничего не потерял из бесконечности вечности»[617].

Святость как теологическая категория функционирует не только как *sacrum*, но и как то, что *отсоединилось* от *profanum*. Святость – это также экзистенциальное положение человека, остающегося по силе данной ему благодати с Богом, и несущего всю свою жизнь пожертвование в его честь.

---

[616] A. Tarkowski, Konfrontacje, w: „Film na Świecie” nr 11 (267), 1980, tł. S. Kuśmierczyk, s. 47.

[617] H.U. von Balthasar, Teodramatyka, tom IV, za: E. Piotrowski, Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Batthasara. Kraków 1999, s 122.

Святость глубоко представлена как в творчестве Ганса Урса фон Бальтазара, так и в произведениях Андрея Тарковского, что делает этот экскурс особенно интересным. Святость как желаемый плод земной жизни, вытекает из человеческого усилия, согласия на соучастие в кресте и свободно предоставляется Божией благодатью как всегда незаслуженный дар и приглашение к соучастию в *драме святости*:

«Свобода Бога призывает человеческую свободу к участию. Каждый, кто позволит себе прикоснуться к Божественной красоте, позволяет ей себя окутать и получает возможность восхищаться ею»[618].

Разве это не то, что лежит в основе проблематики фильмов Андрея Тарковского? Не о познании ли тайны своего существования идет речь? Кажется, что именно в отношении к *продолжительности чего-то более большого, чем сама жизнь,* и в отношении бытия «с» Богом становится возможным такой опыт наличия Абсолюта, который совершит не только внутреннюю перемену в человеке, но также выведет его бытие на теодраматическую траекторию, а значит, имплантирует свою личную историю в историю искупления. Чтобы это стало возможным – как отмечает Северын Кусьмерчик, выдающийся польский исследователь творчества А. Тарковского, - человек должен решиться на пересечение своего внутреннего мира и правила интериозации (формирования внутренних структур), должен открыться на внешний опыт.

Святость в фильмах автора «*Жертоприношения»* – это святость специфическая, отличная по образу (но не по содержанию) от святости в западном понимании. Это святость *юродивых,* Божьих сумасшедших:

«… В другом случае человек лишен создания материи своего психического наличия. Рождается в нем чувство изжития, видимое в драматическом, внутреннем разрыве личности, отсутствие составных частей предметного мира, известных из прошлой жизни, что создает трудную для вы-

[618] Z.J. Kijas, *Homo* creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskiego (+1947) i Hansa Ursa von Balthasara (+1988), Kraków 1996, s. 138.

держки пустоту. Человек, защищаясь, сужает поле наблюдения до своего нутра»[619].

Такое описание касается психологически - религиозного феномена, которым вдохновлялся и восхищался А. Тарковский:

«…спектакли юродивых не были элементами театрального искусства. Феномен безумия Христа входит, однако, в состав элемента театральности средневековой жизни»[620]. Юродивость – это явление чрезвычайно вдохновенное:

«Юродивый появляется у Пушкина (Иван - «Большой Колпак» - в «*Борисе Годунове»*), у Л. Толстого (Вася в романе «*Детство. Отрочество. Юность»),* у М. Булгакова, Б. Пастернака, В. Ерофеева» и у многих других.

Этот принцип распределения юродивости на множество ролей и персонажей доподлинно принял Андрей Тарковский. В его фильмах юродивой предстает похищенная татарами девушка, наивный – благословленный Богом - создатель колокола, и прежде всего – сам Андрей Рублев. В *Сталкере* вся тройка («*троица»*) имеет общую черту, делающую их Божьими (безумными) искателями.

В «*Пожертвовании»* юродивый - кинематографическая мессия, спасающая мир своим пожертвованием, как и его молчаливый сын:

«Божий сумасшедший, которого увидел А. Тарковский, достигает пика своего развития в этой стране и в одной из вечных областей духовного опыта; он заново открывает каждое следующее поколение, по крайней мере, в России»[621].

А. Тарковский как зрелый художник имеет собственное мировоззрение, свои методы и выработанные формы, он никогда не прекратил бы

[619] S. Kuśmierczyk, Dwa oblicza nostalgii , w: „Film na świecie" nr 11, 1980, ss. 54-55.
[620] J.M. Lotman, Teatr i teatralność w kształtowaniu kultury początków XIX wieku, tł. A. Prus - Bogusławski, „Nowy Wyraz" nr 11, 1974, s. 72.
[621] G. Pomieranc, W poszukiwaniu wewnętrznego kręgu, „Kwartalnik Filmowy" nr 9-10 (69-70), 1995r., tł. H. Paprocki, s.66.

творческих поисков, что ярко подтверждается в фильме «Андрей Рублев» об одиночестве художника, вытекающее:

«из неделимости дилеммы совести художника, который сам должен принимать решение о своих повинностях в отношении людей и времени»[622].

Использованный здесь термин «прометеизм» - еще одно название сжигающей святости, делающей из юродивого *спасателя, страдающего* и понимающего в своей чрезвычайной чувствительности много больше, чем остальные люди. Художник Прометей-Святой как юродивый полностью проявляется в фильме*:*

*«*Художник говорит здесь о художнике другим языком, и, несомненно, в какой-то мере с ним отождествляется, и очевидно хочет передать главную правду – что ему удается – ту основную правду, которая видна только с высокого, рискованного полета» [623].

Святость как категория теодрамы выступает и в других фильмах Тарковского, она неизбежно связана со старорусским видением сумасшедшей святости, Божьего сумасшествия. Наверняка главный герой фильма «*Сталкер»* несет на себе неповторимый отпечаток какой-то интериоризированной и драматической борьбы за тот мир чистой красоты и метафизической близости, которую так легко потерять в мире индустриальной катастрофы. Юродство можно вычитать на аскетическом лице Сталкера, из его эмоций и страхов, наконец, из его отношения к миру и отношения мира к нему, с мелких деталей, из которых вокруг него строится традиционная иконография, например, в виде черного пса, сопровождающего его всю дорогу вглубь Сферы:

«Символом принадлежности к юродству в православной Руси был пёс. Появляется он как знак уединения, в житии многих Божьих Христовых людей»[624].

---

[622] W. Wierzewski, Artysta na gościńcu epoki, „Kino” nr 11, 1972, s.58.
[623] A. Osęka, Traktat o artyście, „Kino” nr 7, 1980, s. 39.
[624] S. Kuśmierczyk, Stalker – szaleniec Chrystusowy, „Powiększenie” nr 1/ 2 (25/26), 1987, s. 101.

Это такого рода знак, подробность, раскрытие которого требует иногда определенных знаний. А иногда - доверия своему инстинкту: или поддаться настроению, или получить согласие вступить с автором в диалог высшего уровня на определенный тип сверх словесной и сверх символической *коммуникации*, благодаря которой зритель начнет интуитивно понимать послание и в совместном рассуждении объединяться с автором.

Такого рода коммуникация особенно возможна, если общему созерцанию поддана сакральная действительность:

«Сталкер – это религиозное произведение…Андрей Тарковский скомпоновал свой фильм так, как русский иконограф писал бы свои святые картины, а главный герой – это еще один святой православный имитатор Христа»[625].

Увлекательная и опасная мощь *sacrum* двояко извлекается из «*Сталкера»* и других фильмов А.Тарковского наружу как в эстетическом слое – путем позволения, чтобы метафизический свет проникал сквозь темноту и уродство предоставленного, так и - на уровне драмы, превращенной режиссером в теодраму через проникновение во внутреннюю структуру времени и во внутренний мир героя:

«В «*Сталкере»* я старался перенести точку тяжести из внешних проблем на внутренние вопросы, связанные с верностью человека по отношению к самому себе, с верностью своему духовному идеалу. »[626].

Режиссер понимает, что очень редко существует истинная святость, и необходимо много усилий для встречи со святым и истинным его признанием, утверждая:

«Человек – это икона Бога. …Смысл жизни – это труд, позволяющий подняться на более высокий уровень духовного развития»[627].

Понятая мысль режиссера позволяет увидеть в нем пророка наших времен, несмотря на призрачное отделение от христианской мысли XX века, - пророка, великолепно вписывающегося во всю европейскую теологи-

[625] W. Michera, Przed komnatą, „Kwartalnik Filmowy" nr 9-10 (69-70), 1995, s.122.
[626] A. Tarkowski, Wywiad, „Film na świecie" nr 11, 1980, tł. S. Kuśmierczyk, s.72.
[627] S. Kuśmierczyk, O twórczości Andrieja Tarkowskiego, „Film na świecie" nr 11, 1980, s. 76.

ческую традицию последних десятков лет с учетом особой теодраматической интуиции Костела, выраженной в трудах Ганса Урса фон Бальтазара. В его фильмах свет Востока как бы озаряет теологию Запада, в синтезе чего обнаруживается новая тайна, и можно с большим увлечением созерцать теологическое произведение, основанное на равенстве чувства веры и художественного гения.

Самопожертвование - конечный и высший акт доверия Богу, достигаемый лишь при теологической и моральной убежденности жертвующего лица в возвращении ему утраченной жизни. Пиком всех пожертвований и их источником является жертва распятия Христа, ставшая парадоксальной и глубоко теологической инспирацией для героических жертв многих людей, ведомых инстинктом веры, заставляющей включить свою жертву в эту пра-жертву, архи-жертву Иисуса Христа, Мессии и Спасителя, Божьего сына. Этот лейтмотив естественно проявляется в творчестве А. Тарковского, глубоко понимающего теодраматическое видение спасения.

Особой и очень глубокой медитацией на эту тему стал фильм «*Жертвоприношение»*:

«Фрагмент картины Леонардо да Винчи «*Поклонение волхвов*» мы видим как еще закрытые ворота….Эта картина, как иконостас, через свою физическую, видимую сторону, путем созерцания ведет нас к тому, что Незримо. В границах кадра находится преподносящий подарки и рука, которая принимает, – это *punctum*, кульминационная часть картины Леонардо да Винчи по концепции золотой пропорции. Вот в чем суть этого фильма – прием жертвы»[628].

Зритель осознает главный смысл фильма - пожертвование чего-то самого ценного, что в библейском толковании окончательно и бесповоротно. При этом бесцельно искать смысл самой жертвы. Ведь вопрос, нравится ли она Богу, сопоставляется с множеством вопросов: о понимании жертвы Авраама или о смысле пожертвования Богом Сына своего Едино-

[628] M. Piętas, Biblijny wymiar Ofiarowania Andrieja Tarkowskiego, „Kwartalnik Filmowy" nr 45, s.70.

родного. Настоящим переломом, совершающимся глубоко под поверхностью драмы, является не сожжение дома, а молитва Александра и тот момент, когда жертва совершается соответствующим способом, на уровне решения и воли по примеру жертвоприношения Авраама, когда он забрал своего сына Исаака на гору Мориа, а не его убийство, чего никогда не происходило:

«Выпил он в темноте еще один коньяк и почувствовал головокружение. Он упал на колени, сложил руки,… начал молиться первый раз в жизни… так искренне и правдиво».

Эта волнующая сцена открывает тайные и святые пространства души человека.

Проблема пожертвования чем-то чрезвычайно важным во благо других присутствует в теологическом видении режиссера «*Сталкера»*:

« Кажется, будто ничто не остановит ядерный апокалипсис. А все же есть избавление, кроется оно в понятии «пожертвование»… Это глубоко религиозная концепция»[629].

«Сталкер» Тарковского - пример разрыва между видимым слоем и смысловым слоем, существующими как бы раздельно:

« реальность кинокартины доступна непосредственной и чувственной пенетрацией, и через своё демонстративное уродство кажется вызывающей по отношению к изумительной поэзии смысловой сферы. »[630].

Почитатели трудов Ганса Урса фон Бальтазараи и фильмов А. Тарковского заметили их явную близость в теологии, максимальную преемственность у режиссера теологического учения великого швейцарского мыслителя, открывающего много дорог к человеку:

«С целью подведения итогов следует подчеркнуть, что кино – это бесконечная ностальгия, так как кино отражает и интенсифицирует тенденции, существующие в обществе»[631].

---

[629] A. Kołodyński, Spalić swój dom, „Film” nr 3, 1994, s.60.
[630] A. Orłowska-Biel Stalker – między naturą a kulturą, „Kino” nr 3, 1984, s.39.
[631] O. Clement, Kilka uwag na temat kina i chrześcijaństwa, „Kwartalnik filmowy” nr 45, 2004, tł. H. Paprocki, s.37.

Для этого необходим художник, одаренный чрезвычайным талантом, тот, кто своей духовной подготовкой пресекает границы обеих дисциплин кино и теологии:

«Когда способностям восприятия интенсивно сопутствует артистический талант, тогда проявление Тайны, как эстетического переживания находит внешнее отражение в творчестве…».

Андрей Тарковский нашел свое призвание сообщать то, что подсказывает ему интуиция.

Итак, он является наследником Бога Создателя и Иисуса Жертвы-Восстановителя:

«Иисус появляется вновь на наших алтарях не ради того, чтобы представить спектакль, а чтобы включить в свою *Пасху* нас и свой Костел на всей земле и через все столетия - в свой переход из этого мира к Отцу»[632].

Все поднимаемые вопросы были достаточно широко освещены А. Тарковским, неустанно искавшим творческие пути к описанию феномена жертвы, происходящего в Евангелии:

«Во время создания «*Жертвоприношения»* А. Тарковский обсуждал возможность реализации кинокартины на основе библейских текстов … *Евангелие* и на этом закончить? Как? Как это снять? Конечно, все должно быть поэтическим: с чудесами, ангелами, видениями…»[633].

Итак, сотворение «*Теодраматики»* Ганса Урса фон Бальтазара и создание кинокартин Андрея Тарковского доказывают созревание обоих авторов в вере, являют собой запись их духовного паломничества к окончательному раскрыванию тайн и смысла искупления, которым предшествовал катаклизм греха и креста:

---

[632] J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia (Wien 1948), za: BALTHASAR H.U. VON, TEODRAMATYKA, III, s. 376.

[633] M. Piętas, Biblijny wymiar Ofiarowania Andrieja Tarkowskiego, „Kwartalnik Filmowy" nr 45, s.70.

«…в распятии и воскресении Иисуса Бог не подает никакой объясняющей теории существования страдания мира, только дает практический пример, подтверждающий, что страдание, можно сказать, в полном объеме набирает ясности»[634].

Так выясняется и реализуется большая теодрама человека и теодрама Бога, разыскивающих друг друга в темноте креста и на озаренной блеском искупления сцене мира.

Legan M.

THEOLOGY DRAMA IN THE FILMS OF ANDREI TARKOVSKY

The article explores the work of Andrey Tarkovsky, his films, where you find a design time, the total for teodrama discussed in these films and teodrama described by Hans URS von Balthasar Boska

Key words: teodrama, Gospel, sacrifice, holy fool, iconographer

Маркова Н.М.

ОСОБЕННОСТИ СОДЕРЖАНИЯ ТЕРМИНА «КАТОЛИЧЕСТВО»

Термин «католичество» («католицизм», «западное христианство», «римско-католическое исповедание», «Римско-Католическая Церковь», «папство», «Ватикан» и др.) выражает понятие, пытающееся отобразить одно из наиболее противоречивых и неоднозначных явлений мировой религиозной жизни.

Словарь Владимира Даля утверждает, что «католик …В южной России это бранное слово, по ненависти к полякам…, еретик, неверный. Католичество, католицизм, римско-католическое исповедание, дух и направле-

[634]H.U. von Balthasar, Odpowiedz wiary, tł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 78.

ние его»[635]. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона содержит статьи «Католицизм в России» и «Католическая церковь (папство)», где очень подробно и достаточно академично излагаются вопросы становления католичества и православно-католических отношений, хотя и утверждается, что «Католическая церковь осталась верна себе: власть, господство, дисциплина составляют ее основную черту»[636]. Словарь русского языка С.И. Ожегова уже гораздо более нейтрально определяет католицизм и католичество как «христианское вероисповедание с церковной организацией, возглавляемой римским папой»[637].

В зарубежных словарях принято более детально анализировать значения и содержание терминов. Так, Католическая церковь (Catholic Church) может пониматься как «1. Вселенская (universal) церковь, исповедующая веру в Иисуса Христа как Господа; 2.Христианские церкви, имеющие епископальную иерархию и древнее кредо. 3.Специально Римскую католическую церковь (Roman Catholicism) и другие церкви, признающие верховенство папы, в отличие от протестантских и православных церквей»[638].

Еще более детально рассмотрен вопрос о термине «Католический» (Catholic), который используется в отношении христианской веры и институтов в значениях: «1. Всемирная церковь, в отличие от локальных сообществ; 2.Великое сообщество христиан, имеющих единство взглядов, в отличие от ересей или расколов. 3.Церкви, институты и доктрины апостольской традиции, в противопоставление протестантам, признающим только

635 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. С.98;

636 Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995. Т.1, с.707-711, 711-715, 711;

637 Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык,, 1988. С.219.

638 The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995, p.90, 444.

Библию. 4.Синоним Римского католичества (Roman Catholic Church), единства церквей, возглавляемых папой римским»[639].

Сходно вопрос рассматривается в энциклопедии «Британика», которая содержит статьи Catholic и Roman Catholicism (Roman Catholic Church), отмечая, что термин «Catholic» относится со второго века к Христианской церкви как полноте и цельности, в отличие от локальных сообществ, ересей или расколов [640]. Большой англо-русский словарь содержит термины «catholic», «Catholicism» и «catholicity», первый из которых переводится как «1) католический; 2) вселенский; 3) широкий, всеобъемлющий; общий, всеобщий; затрагивающий всех людей, их дела, интересы», второй как «католичество, католицизм», а третий как «1) католичество; 2) широта, всеобщность, универсальность». Такие термины как Roman, Roman Catholic и Roman-Catholicism тоже означают католичество или католичность[641].

Большинство работ советского периода отличались тенденциозностью в освещении религиозных вопросов, ощущался недостаток в фундаментальных трудах по истории церкви. В советских источниках религия в целом трактовалась как «движение во имя реакционной «идеи бога»»[642], а ее изучение имело практическое назначение как орудие атеистической пропаганды среди населения: «С падение рабовладельческого строя и развитием феодализма христианство в Западной Европе принимает форму католицизма…Церковь в своей организации воспроизводила систему феодального господства и подчинения и освящала ее….христианство - одно из орудий борьбы против рабочего класса»[643].

---

[639] Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000, p. 117, 490-491;

[640] Catholic\\ Encyclopædia Britannica, http://www.britannica.com/eb/article-9021823/catholic; Roman Catholicism \\ Encyclopædia Britannica, http://www.britannica.com/ebc/article-9377116

[641] Большой англо-русский словарь: Изд. 2-е, исправл. и доп. М.: АСТ, Мн.:Харвест, 2000, с.154-155, 833.

[642] Большая Советская Энциклопедия, т.48, М.: ОГИЗ РСФСР, 1941, с.236.

[643] Христианство// Краткий философский словарь, М.: Госполитиздат,1940.- с.801-802

«Католицизм – исповедание христианского вероучения, возникшее в результате распада христианской церкви на восточную (греко-кафолическую, православную) и западную (римско-католическую)…Католицизм во все времена являлся оплотом реакции, эксплуататорских господствующих классов, врагом науки и очагом мракобесия. В настоящее время верхушка католической церкви…целиком находится в лагере империалистических поджигателей новой войны и ведет яростную борьбу против сил мира, демократии и социализма»[644].

«Католицизм – одно из направлений в христианской религии. …известно, что на папском престоле в разное время сидело немало преступников и аморальных людей…Католицизм, как и всякая религия, проповедует реакционные, антинаучные идеи… Источником вероучения католицизма является сборник древних мифов и сказаний – библия…Католицизм – враг передовой науки, демократии и социализма, проповедник невежества…враг свободы совести…Ватикан находится на службе у американских монополий и выступает как участник их заговоров против СССР и стран народной демократии»[645].

Католицизм «одно из основных направлений христианства, наиболее значительное по числу приверженцев….Для современного К. характерна социальная демагогия, стремление выдать себя за защитника всех бедных и угнетенных, за некую «неполитическую» третью силу, стоящую над капитализмом и коммунизмом. На деле…К. защищает устои буржуазного общества» [646].

В дальнейшем в советской науке наблюдался определенный застой в изучении религиоведческих проблем. Вопросы религии были «непопулярны» среди философов и историков. Приоритет отдавался исследованию различных аспектов социально-экономической и политической истории. «Карманный словарь атеиста» определяет явление как «католицизм

[644] Католицизм// Словарь иностранных слов. М, 1954. С. 315;
[645] Католицизм// Краткий философский словарь, М.: Госполитиздат,1954.- с.229-230.
[646] Католицизм// Краткий словарь по философии. М.: Политиздат,1970.- с.133-134.

(греч.katholikos, лат.catpholicismus –вселенский, всеобщий) – одно из трех основных направлений христианства. Окончательное разделение христианской церкви на западную (католическую) и восточную (православную) произошло в 1054 г.;…После разделения церквей католицизм оформился как вероучение и церковная организация»[647].

Большая советская энциклопедия предельно объективно характеризует католицизм (папство) как «одно из основных (наряду с православием и протестантизмом) направлений в христианстве», подробно освещая противоречивые тенденции в его развитии[648]

Обострение «холодной войны» с Западом в 80-е годы приводит к тому, что католицизм («западное или римско-католическое исповедание», «Ватикан») начинает характеризоваться как «одно из основных (наряду с православием и протестантизмом) направлений в христианстве. «Католицизм окончательно оформился как вероучение и церковная организация после разделения церквей в 1054…. От откровенного антикоммунизма, восхваления капиталистического строя и частной собственности Ватикан вынужден переходить к поиску новых подходов, к «диалогу с миром»»[649]. Здесь вновь подчеркивается дата 1054 год, вольно или невольно характеризующая католичество только в его отношении с православием и средневековьем, хотя более корректно (после БСЭ) было бы уже говорить об эволюции католицизма и особой важности II Ватиканского собора. «Настольная книга атеиста» в духе обострившейся «холодной войны» впервые начинает акцентировать внимание на «профашистских» аспектах католичества, утверждая, что католицизм является «наиболее распространенным христианским направлением, имеющим приверженцев во всех концах земного шара. Светская власть папы в ее настоящей форме была установлена Латеранским договором 1929 года между фашистским правительством

[647] Карманный словарь атеиста. М.: Политиздат, 1973, с.125.
[648] Сказкин С.Д., Мчедлов М.П., Католицизм// Большая советская энциклопедия/гл. ред.А.М.Прохоров.-М.:изд-во Советская энциклопедия,1973.-Т.11.-с.533-535
[649] Католицизм // Атеистический словарь/ Абдусамедов А.И., Алейник Р.М., Алиева Б.А. и др.; под. общ. ред. М.П. Новикова. – М. : Политиздат, 1983.- С. 217-218.

Муссолини и папой Пием XI. …во время второй мировой войны папская дипломатия добивалась заключения сепаратного мира между фашистскими странами и США и Англией в ущерб и против СССР»[650]. О «преемственной связи между кострами средневековой инквизиции и крематориями нацистских лагерей, между застенками «священного» трибунала и полицейскими застенками современного капиталистического общества» писал И.Р.Григулевич (1985)[651]. Уникальным исключением из работ этого периода стало исследование Ф.Г.Овсиенко, где автор подчеркнуто отказался от стандартных наименований религиоведческих исследований советского периода (как «Критика…») в своей монографии «Эволюция социального учения католицизма» (1987)[652].

Свободное изучение вопросов религии стало утверждаться только в период горбачевской перестройки, особенно в связи с празднованием юбилея 1000-летия Крещения Руси. Меняются оценки не только православия, но и других религий, в том числе и католичества. Стремление к нейтральному описанию подлинного облика католичества, его роли в европейской истории проявилось в парадоксально сочетающем новое и старое постсоветском издании словаря «Католицизм» из тематической серии с характерным названием «Словарь атеиста» (1991), где идеологические штампы сменились широким культурологическим и корректным подходом, признавшим, что «своеобразие католицизма заключается прежде всего в том, что, будучи религиозным направлением, имеющим свои глубоко духовные цели и задачи, он так глубоко проник во все сферы жизни общества, так тесно связал себя с ним земными заботами, что представление о европейской цивилизации немыслимо без учета места и роли в ней католической церкви», что он «устремляясь к небу, не покидает землю», характеризуясь,

---

[650] Католицизм // Настольная книга атеиста / С.Ф. Анисимов, Н.А. Аширов, М.С. Беленький и др.; под общ. ред. С.Д. Сказкина. - М. : Изд-во полит. лит., 1985..- С.149.
[651]Григулевич, И.Р. Инквизиция / И.Р. Григулевич. - 3-е изд. – М.: Политиздат, 1985. - С.8.
[652]Овсиенко, Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма / Ф.Г. Овсиенко. – М .: Изд-во Московского университета, 1987. - С.9.

прежде всего, универсальным характером – вселенскостью и единением с Римом[653].

Из справочной литературы уходят идеологические клише, прежние обвинения в лицемерии и демагогии сменяются признанием происходящих в католичестве изменений. Предельно нейтральные и объективные определения начинают публиковаться в новых религиоведческих изданиях, где католицизм описывается «как одно из направлений в христианстве. Вероучение и церковная организация окончательно оформились после разделения христианства (1054) на западное и восточное»[654]. В этот период появились издания, где католичество (Католицизм, Римско-Католическая Церковь) определяется как «одна из древнейших, наиболее многочисленная, организованная и активная их существующих христианских Церквей. Охватывает все христианские общины, находящиеся в полном единстве с Римом, имеющие с ним общность вероучения, таинств и обрядовой традиции, нравственности и образа жизни»[655]. Важно отметить, что главным признаком здесь видится не то, что его можно охарактеризовать как «одно из основных (наряду с православием и протестантизмом) направлений в христианстве», но, прежде всего, учитывая его самопонимание, именно как христианские общины, находящиеся «в полном единстве с Римом».

Только в последние годы появилась открытая возможность познакомиться с аутентичным самоопределением католичества в современной русскоязычной "Католической энциклопедии": «Католическая Церковь (лат. Ecclesia Catholica) — Церковь, основанная и возглавляемая Иисусом Христом, которую Он предназначил всему человечеству ради его спасения и в которой присутствует вся полнота средств спасения (правильное и

---

[653]Рашкова, Р.Т. Место и роль католицизма в истории европейской цивилизации / Р.Т. Рашкова // Католицизм: Словарь атеиста; под общ. ред. Л.Н. Великовича. – М. : Политиздат, 1991. - С.6.

[654] Католицизм // Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. – М. : Гардарика, 1998. - С.391-392.

[655] Католичество // Василенко, Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. – М. : Истина и жизнь, 1998 - С.96, 182-183.

полное исповедание веры, совершение всех церк. таинств, священническое служение по рукоположению согласно апост. преемству). Иисус Христос управляет К.Ц. через Папу Римского и епископов, находящихся в каноническом общении с ним (поэтому К.Ц. иногда называется Римско-Католической)»[656].

Католичество является религиозным феноменом, получающим различные, вплоть до взаимоисключающих, интерпретации, которые характеризуются только относительной общностью или сходством подходов, связанных как с преемственным отстаиванием «конфессионального эксклюзивизма», так и со стремлением воссоздать предельно корректный и многоплановый образ католичества.

Markova N.M.

FEATURES OF THE TERM "CATHOLICISM"

This article discusses the features of the interpretation of the term "Catholicism" as the authors of domestic and foreign in various periods of history. The tendency to interpret Catholicism from neutral, clearly negative to the desire to recreate the very correct and multifaceted image of Catholicism.

Keywords: Catholic, Catholicism, Roman Catholic Church, the papacy.

[656] Католическая церковь // http://www.ecat.francis.ru/alfabet.html

Информация об авторах

Ven. Debapriya Bhikkhu, Читтагонг, Бангладеш, vbhikkhu@yahoo.com

Aleksandar Kandić, Университет Белграда, Сербия, akandic1@gmail.com

Астафьева Людмила Сергеевна, Российский университет дружбы народов, ludmilaastafjeva@mail.ru

Атабеков Тимур Рустамович, Владимирский государственный университет, timurouz@gmail.com

Атласова Михнаса Михайловна, Северо-Восточный Федеральный университет, mikhnasa@mail.ru

Бабосов Евгений Михайлович, Институт социологии Национальной академии наук Беларуси, babosov@yandex.ru

Баранов Андрей Владимирович, Кубанский государственный университет, baranovandrew@mail.ru

Батрин Игорь Евгеньевич, Северный (Арктический) государственный университет, batrin__89@mail.ru

Бубнов Юрий Александрович, Воронежский государственный университет, bubnov@phipsy.vsu.ru

Буланова Ирина Сергеевна, Волгоградский государственный университет, bis_m@mail.ru

Васильева Елена Николаевна, Институт туризма и гостеприимства, falsafa@list.ru

Веткасова Наталья Владимировна, Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н. Туполева, n.vetkasova@yandex.ru

Власов Алексей Михайлович, Владимирский государственный университет, miruil@mail.ru

Волкова Анастасия Сергеевна, Северный (Арктический) государственный университет, batrin__89@mail.ru

Вяткина Татьяна Юрьевна, Камышловский педагогический колледж, viatkina@list.ru

Ганина Светлана Александровна, Российский новый университет, svetla3@yandex.ru

Геранина Галина Александровна, Владимирский государственный университет, geranina@list.ru

Глаголев Владимир Сергеевич, Московский государственный институт международных отношений (Университета) МИД России, silvari@mail.ru

Давыдов Иван Павлович, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, ioasaph@yandex.ru

Емельяненко Анна Дмитриевна, Донбасский государственный педагогический университет, kerol-anna@bigmir.net

Ересько Марина Николаевна, Тюменский государственный университет, eresko_m@mail.ru

Жданов Вадим Владимирович, Университет Эрланген-Нюрнберг, Германия, vadzhda@googlemail.com

Забаев Иван Владимирович, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, zabaev-iv@yandex.ru

Иеромонах Мефодий (Зинковский), Санкт-Петербургская митрополия, m.zink@yandex.ru

Золотухин Всеволод Валерьевич, Южный федеральный университет, vakis2011@gmail.com

Карасёва Светлана Геннадьевна, Белорусский государственный университет, karassyova@mail.ru

Крупейников Константин Владимирович, Российский новый университет, krypesha@mail.ru

Лабунская Валентина Ивановна, Волгодонский институт (филиал) Южного федерального университета, labunskaya_valen@mail.ru

Латышева Жанна Вячеславовна, Владимирский государственный университет, joan_lat@mail.ru

Леган Михал, монастырь Паулинов на Ясной Горе в г. Ченстохова – Польша, hlegantlumaczrus@gmail.com

Маркова Наталья Михайловна, Владимирский государственный университет, natmarkova@list.ru

Пруцкова Елена Викторовна, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, evprutskova@gmail.com

Шкурова Елена Валерьевна, Белорусский государственный университет, karassyova@mail.ru

Научное издание

СВЕЧА – 2013

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ
И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Том 24
Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научно-практической конференции

Печатается в авторской редакции

За содержание статьи, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 27.12.13.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 23,95. Тираж 50 экз.
Заказ
Издательство
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.