

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 – 2014

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Том 27

Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научно-практической конференции

*30 сентября 2014 года
г. Владимир*



Владимир 2014

УДК 2
ББК 86.2
Р36

Редакционная коллегия:

Е. И. Аринин	доктор философских наук, профессор ВлГУ <i>ответственный редактор</i>
Н. М. Маркова	кандидат философских наук, доцент ВлГУ <i>член редколлегии</i>
В. А. Медведева	<i>ответственный секретарь, ВлГУ</i>

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства образования Российской Федерации (Государственное задание № 35.1973.2014/К на выполнение научно-исследовательской работы в рамках проектной части государственного задания в сфере научной деятельности по теме «Отечественное религиоведение как междисциплинарный проект»)

Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении : материалы междунар. науч.-практ. конф., 30 сент. 2014 г., г. Владимир. Т. 27. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014. – 303 с. – ISBN 978-5-9984-0534-1. – (Серия «Свеча – 2014»).

В сборник включены материалы международной научно-практической конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении», состоявшейся 30 сентября 2014 г. во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института. Содержит доклады о результатах 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 978-5-9984-0534-1

© ВлГУ, 2014
© Коллектив авторов, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1

ТЕРМИНЫ RELIGIO, RELIGION, РЕЛИГИЯ, СВЯТОЕ, САКРАЛЬНОЕ, ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ

Назаров Ю. Н. Религия как миропереживание, миропонимание и мирооценка5

Раздел 2

ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО. ПРОБЛЕМЫ ТЕРМИНОЛОГИИ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Часть 2

Андреева Л. С. Тема гуманистического измерения истории
в современной философии истории12

Андреяшкин О. В. Вопрос свободы религиозной и культурной
самоидентификации учащихся в системе светского образования26

Андреяшкин О. В. Особенности религиозного образования
в современных государственных школах Европы и США31

Андреяшкин О. В. Особенности этических взглядов Н. Я. Грота44

Андреяшкин О. В. Правовые аспекты понятия
«религиозное образование» в системе государственного
образования современной России51

Андреяшкин О. В. Религиоведение как основа для преподавания
курса религиозной культуры в светских учебных заведениях61

Андрюшенко М. Т. О феномене освоения и его связи
с религиозным сознанием65

Арсенина О. В. Локальные особенности религиозности
староверов: теория и практика (материалы полевого исследования
старообрядцев Гороховецкого района)86

Баранова Л. М. Светская и религиозная повседневность
как измерение социокультурной реальности99

Блохин В. Н. Возникновение униатской (греко-римской) церкви106

Богачёв М. И. Концептуализация взаимосвязей между
религией и демократией120

Власов А. М. Философско-религиозный подтекст
в фантастических произведениях К. С. Льюиса136

Иванова Ж. Б., Молчанов Б. А. Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования	143
Карпюк Я. И. Олесь Бердник – проповедник Украинской духовной республики	156
Котляр Ю. В. Вий – ведическое божество: реальность и мистика	164
Котляр Ю. В. Религиозная мифология Говарда Лавкрафта	177
Курасов С. А. Сессия как ритуал повседневности провинциальных вузов (на материалах Владимирской области середины XX века)	201
Махонин С. В. Интегративные подходы к верификации религиозности в современном гуманитарном знании	208
Мереник З. К. Аминь в дверях	213
Молчанов Б. А., Иванова Ж. Б., Пухова В. Святой Франциск как «небесный покровитель экологов»	222
Повелица М. А. Русское шеллингианство	238
Салосятов А. П. Проблема иудеохристианства в современном религиоведении	241
Смелова Н. Е. Гносеологический статус молитвы: проблемы метода	251
Солодова Ю. А. Проблема личностного и безличностного бога в философии индуизма	258
Февралева Л. А. Этническая стабильность: потенциальные угрозы и прогнозы	265
Шадрина О. Н., Чуб А. Мультикультурализм в странах Северной Европы: основные проблемы и возможные пути их решения	272

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ТУРИНСКАЯ ПЛАЩАНИЦА: РЕЛИГИЯ И НАУКА В ДИАЛОГЕ»

Контардо Кодегоне. Паломничество АМКОР («Друзья Восточных Церквей») в Россию – 28.08 – 07.09.2014 г.	279
О. Джузеппе Гиберти. Плащаница, вера и проповедь Евангелия	282
Протоиерей Георгий Горбачук. Страсти Христовы в православном богословском осмыслении и Туринская плащаница	287
Пьер Луиджи Байма Боллоне. Научное исследование и реальность Плащаницы	291
Аринин Е. И. Туринская плащаница в контексте диалога науки и религии в XXI веке	296

Раздел 1

ТЕРМИНЫ RELIGIO, RELIGION, РЕЛИГИЯ, СВЯТОЕ, САКРАЛЬНОЕ, ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ

Назаров Ю. Н.

РЕЛИГИЯ КАК МИРОПЕРЕЖИВАНИЕ, МИРОПОНИМАНИЕ И МИРООЦЕНКА

В современном мире исследованием религии занимаются представители различных отраслей знания: философы, теологи, антропологи, социологи, этнологи и т. д. Разнообразие религиозных верований и религиозных организаций столь велико, что выработка общенаучного теоретического определения «религиозного» представляет немалые трудности. Наиболее известным философским подходом к религии как исторического типа является рассмотрение ее как исторического типа мировоззрения в одном ряду с мифом (неверно: «мифологией»), характерным для первобытно-группового состояния человечества, и древнегреческим «логосом» (философией), приходящим на смену мифу в условиях перехода от родоплеменного строя к рабовладельческим формам античного общества.

Отечественный философский словарь трактует религию как «мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, «священного», т. е. такого начала, которое находится за чертой «естественного», недоступно пониманию человека» [1, с. 452].

Если попытаться уменьшить множество элементов системы «религия» (религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения, религиозные организации и т. п.) до числа необходимых и доста-

точных, то в рамках поставленных в данной работе задач следует выделить два основных элемента: 1) «сознание», характерной стороной которого является «вера в сверхъестественное», и 2) «поведение» как совокупность действий, соответствующих определенной «вере».

Рассмотрение «религиозного поведения», точнее говоря, поведенческих актов человека, определяемых тем или иным религиозным сознанием, находится за пределами нашей темы. Поэтому обратимся к мировоззрению, его содержанию и структуре. И, прежде всего, выясним, каким образом человек обретает мировоззрение. Создаваемый человеком предметный мир, преобразованная, «очеловеченная» природа, представляет собой совокупный продукт труда. В ходе трудовой деятельности человек изменяет не только окружающий его мир, создавая материальные и духовные блага, необходимые для воспроизводства его самого как биологического вида, но изменяет и свою собственную природу. Человека создает и природная и общественная среда. Кроме того, всякий человек создает («образовывает») себя сам, находя в окружающем мире многообразные ценности и проясняя для себя их смыслы. Это оказывается возможным потому, что всякий человек имеет сознание и, в частности, такую его сторону как мировоззрение. Последнее представляет собой особую подсистему сознания, назначением которой является выработка наиболее общего отношения человека к окружающему его миру.

Человеческая деятельность включает в себя две основные стороны: практическую (материально-преобразовательную) и познавательную (духовно-преобразовательную). Практическая сторона человеческой жизнедеятельности представляет собой предметное преобразование окружающего мира с помощью созданных человеком орудий и средств труда. Духовно-преобразовательное отношение человека к окружающему его миру наиболее полно представлено в мировоззрении, которое выступает в качестве наиболее общей установки деятельности, определяющей выбор человеком

его целей и способов их достижения. Конкретно-историческая деятельность человека – индивидуума, социальной группы, народа – осуществляется на основе того или иного мировоззрения.

В исходном своем значении русское слово «мировоззрение» (как и немецкое *Weltanschauung* или английское *World-View*) означает человеческое «воззрение» на мир, существующий как некое «целое». Иначе говоря, мировоззрение – это наиболее общее представление человека о том мире, в котором он живет, о мире природном и мире общественном. Специфика того или иного мировоззрения детерминирована особенностями природного и общественного бытия конкретного социально-исторического субъекта, определяющего посредством мировоззрения свое «наиболее общее материально-практическое и духовно-теоретическое отношение к окружающему миру» [4, с. 17].

Конкретно-историческая деятельность человека осуществляется на основе того или иного мировоззрения. Наиболее общими идеями для всех эпох являются две основополагающие идеи: идея утверждения бытия природы, общества, человека, вытекающая из положительной мирооценки, и идея отрицания бытия в целом или отдельных его сторон (нравственности, религии, государства и т. д.), возникающая как следствие негативного отношения человека к окружающему его миру. Духовно-идеологические модели мироздания/мироустройства в научно-теоретическом лексиконе охватываются парными мировоззренческими категориями: материализм и идеализм, коллективизм и индивидуализм, альтруизм и эгоизм, «омнизм и нигилизм» [4, с. 67] и т. д.

Субъектом мировоззрения является не только индивид, но и группа людей – род, племя, семья, сословие, политическая партия, религиозная конфессия, – а также народ (общество) как некая целостность. Конкретно-исторические субъекты мировоззрения обитают в различных природных и социальных мирах. Каждый исторический субъект имеет свой мир и, следовательно, свое собственное мировоззрение.

Противоположные подходы человека к бытию, к природе и культуре, к природе и обществу, к труду и отдыху, к семье и государству, к религии и церкви, к морали и праву и т. д. хорошо известны философам и теологам, социологам и политологам, антропологам и психологам, политикам и организаторам производства. Наиболее общее отношение человека к окружающему его миру охватывается понятием «человеческое мироотношение». Такое отношение существует в двух основных формах – материально-практической и духовно-идеологической.

В научной литературе имеется множество точек зрения по вопросу о содержании мировоззрения. Их можно свести к трем основным позициям. Первая (философская): мировоззрение есть совокупность взглядов (представлений) человека об окружающем его мире. Вторая (социолого-психолого-педагогическая): мировоззрение – это система убеждений личности. Третья (общенаучная): мировоззрение представляет собой совокупность как взглядов, так и убеждений, выражающих то или иное отношение человека к окружающему миру.

Последняя точка зрения позволяет наиболее полно раскрыть содержание понятия «мировоззрение». Поскольку мировоззрение есть часть сознания, содержание его составляют знания и только знания. Знания существуют в двух основных видах: эмпирические (знания-чувства) и теоретические (знания-понятия). Знания, будучи продуктом многообразной материальной и духовной деятельности человека, представляют собой нематериальное (идеальное) выражение объективных свойств природного и социального мира.

Рассматривая сознание человека как целостную систему, отечественные философы и психологи стремятся вместе с тем раскрыть его структуру, исходя из того, что сознанию присущи три основных свойства. Первое из них – переживание, представляющее собой процесс душевно-

психического «усвоения-присвоения» вещей, совершающийся при встрече Человека с Миром. В процессе переживания человек психически участвует в делах мира как телесно-душевно-духовная целостность. Психологи используют термин «переживание» для описания, прежде всего, простейших форм субъективно-психического отношения индивида к окружающему его миру.

Вместе с тем в ряде философских работ приводятся убедительные доводы в пользу того, чтобы распространить понятие переживания на групповое и общественное сознание. В этой связи слово переживание можно использовать для характеристики душевного состояния всякого субъекта исторического процесса, которое возникает в условиях невозможности достижения им тех или иных целей и проявляется в перестройке его психического мира. При описании мировоззрения эта сторона сознания, формирующаяся на основе его неотъемлемого свойства, может быть названа «миропереживанием», поскольку то или иное психическое состояние исторического субъекта определяется состоянием окружающего его природного и социального мира. Соответствующая сторона религиозного мировоззрения может быть названа «религиозным миропереживанием».

Для обозначения второй стороны сознания пока еще нет общенаучного термина: психологи нередко называют ее когнитивной, а философы – рациональной. Использование для этой цели слов «знание», «сознание», «познание», как это иногда делается, нельзя признать удачным, поскольку за каждым из названных понятий стоит длительная история философских, теологических, научных дискуссий. Для описания рационально-абстрактных, когнитивных компонентов сознания можно использовать термин «понимание», которым обозначают способность человека постигать смысл вещей, раскрывать значение социокультурных символов, определять цели собственной деятельности. Применительно к мировоззрению человека данную сторону сознания, осмысляющего действительность, мир

в целом, можно назвать «миропониманием». Соответствующая сторона религиозного мировоззрения может быть названа «религиозным миропониманием».

Третий атрибут сознания (и соответственно одну из сторон мировоззрения) некоторые психологи и философы обозначают словом «отношение». Однако, слово отношение непригодно для описания только одного из многих свойств сознания: оно очень широко по содержанию и употребляется в нескольких значениях. Во-первых, общенаучный термин «отношение» обозначают не только субъективно-психическую связь человека-индивида с тем или иным объектом, но и объективные человеческие связи – как межличностные, так и межгрупповые. Во-вторых, философская категория «отношение» описывает объективные связи предметов природы, объективно существующие связи субъектов материального производства (например, технологические отношения), объективно существующие связи людей в системе духовного производства, объективно существующие связи субъектов политического процесса и т. д. Что же касается субъективно-психической стороны человеческой деятельности и общественных отношений, то для ее описания, во избежание терминологической путаницы, можно воспользоваться известным понятием «оценка». Соответствующая сторона религиозного мировоззрения может быть названа «религиозной мирооценкой».

Итак, религия как душевно-духовное отношение Человека к созданному Богом Миру представляет собой религиозное сознание различных социально-исторических субъектов (индивидуумов, социальных групп, народов-обществ), включающее в себя мировоззрение в качестве общей установки человеческого поведения и социальной деятельности. «В самом понятии религии, – говорит Георг Гегель, – заключается то, что она есть не просто знание о боге, о его качествах, нашем отношении и отношении ми-

ра к нему, <...> она не есть просто историческое и рассудочное знание, в ней заинтересовано сердце, она имеет влияние на наши чувства и на определение нашей воли...» [2, с. 49]

Литература

1. Гараджа В. И. Религия // Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 552-554.
2. Гегель. Народная религия и христианство // Гегель. Работы разных лет. В 2 т. – М.: Мысль, 1970. Т. 1. – С. 45-86.
3. Назаров Ю. Н. Омнизм и нигилизм как принципы мировоззрения и факторы социальной эволюции и социальной революции // Социальная онтология в структурах теоретического знания. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. – С. 66-69.
4. Назаров Ю. Н. Русское мировоззрение. – Шуя, Изд-во Шуйского ун-та, 1998. – 186 с.

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

Часть 2

Андреева Л. С.

ТЕМА ГУМАНИСТИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ ИСТОРИИ
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

На основе философско-антропологического подхода статья показывает гуманистический смысл истории как альтернативу современному пессимистическому восприятию истории. Особое внимание автор статьи уделил обоснованию гуманистического критерия развития общества.

Ключевые слова: многомерность истории, философия истории, гуманистический вектор, глобализация, гуманизация, философско-антропологический подход.

Проблема единства истории, ее смысла, вектора исторического развития относится к числу стационарных и актуальных вопросов философии истории. В разные периоды интерес к этой проблеме может обостряться или ослабевать, но он никогда не исчезает. Проблема вектора исторического развития – фундаментальная философско-историческая проблема, во многом определяющая саму природу исторического познания, в котором отражаются интенции общественного сознания. Открытость, непредсказуемость развития в сегодняшней исторической ситуации усиливает дезинтеграцию общества, утрату универсальной и общезначимой системы культурных координат, в которых человек мог бы соотносить себя с историче-

ским прошлым. Именно в современную эпоху взгляд на историю, как на особый способ бытия человека, находящегося в неразрывном единстве с прошлым, переживающего и действующего в настоящем, устремляющегося в будущее, становится весьма и весьма актуальным.

В философии истории можно выделить два варианта решения проблемы единства истории. Согласно первому варианту – история отождествляется с историей культуры, а сфера культуры в данных концепциях совпадает, лучше сказать, ограничивается исключительно сферой духовного. И если развитие истории, общества совпадает с развитием культуры, тогда история общества окажется сведенной к развитию некоей духовности. В этом случае история принимает субъектно-индивидуальный характер, она оказывается расчлененной на серию индивидуально неповторимых, абсолютно специфических личностных событий. Подчеркнем, что данная концепция не отрицает существования реальной всемирной истории. Однако история в ней перестает быть *целостным* процессом с присущими ему закономерностями, преемственностью, повторяемостью, превращаясь в некую сумму культур, стран, этносов, континентов, цивилизаций.

Согласно второму варианту история представляет собой единое целое. Такое представление было характерно для историков и философов Просвещения, авторов концепций утопического социализма, представителей позитивизма, классической немецкой философии, философии марксизма, философии истории экзистенциализма, сторонников концепций индустриального и постиндустриального общества.

С развитием философско-исторической мысли появляются все новые аргументы, подтверждающие единство истории. Важно и то, что они фигурируют у представителей самых разных направлений философско-исторической мысли; значит, единство истории представляется научно обоснованным с различных точек зрения.

Познание единства истории является основой изучения всего богатства ее конкретного содержания – стран, народов, эпох, цивилизаций. Любой исторический феномен может быть понят и объяснен лишь как часть чего-то более общего во времени и в пространстве.

Условием научности исторического познания, как отмечает Н.И. Смоленский, является не только признание идеи единства истории, но и характер самого понимания этого единства¹. Следует подчеркнуть: единство не является однообразием. Многообразие в полном объеме характеризует конкретно-историческую форму событий любого масштаба, которая всегда самобытна и неповторима, будучи продуктом особых исторических условий места и времени. Однако каждое событие – это не только его конкретно-историческая индивидуально-неповторимая форма, но и заключенная в ней, скрытая от поверхностного взгляда, природа и сущность явления.

В этой связи решение вопроса о единстве мировой истории подразумевает обнаружение в потоке исторических событий, явлений, ситуаций определенной закономерности, внутренней связи, преемственности, *вектора*, который позволил бы не только объяснить ход прошедшей истории, но и выйти за пределы наличной исторической действительности и суметь предвидеть дальнейшее развитие истории.

Гуманистическое измерение истории для нас заключается в том, что человек является базисом всех человеческих отношений и человеческой истории, причем человек берется в отношении к природе, условиям жизни, опосредованным его предметно-чувственной деятельностью. Иначе говоря, человек является в такой же мере предпосылкой истории, в какой и ее результатом.

Законы человеческой истории есть законы человеческой чувственно-предметной деятельности. Человек как субъект исторического процесса является и конечной целью исторических преобразований, представляя со-

¹ Смоленский Н.И. Теория и методология истории. М., 2008. С. 26.

бой непрерывный процесс становления, развития. Именно человек как деятельное существо, как создатель культуры.

Информационное общество, пришедшее на смену индустриально-технологическому (постиндустриальному) обществу, вызвало серьезные структурные изменения в бытии человека и его взаимодействии с природой, обществом, в положении человека в мире.

Начавшиеся глобализационные процессы, становление новой глобальной цивилизации не могли не привлечь внимание философов и историков. И как отмечает Б.Г. Могильницкий: «Не удивительно поэтому, что ставшая в нашу эпоху очевидной раздираемая противоречиями реальность глобализации, в свою очередь, сделала такой же реальностью возникновение исторической глобалистики как особой отрасли научного знания, изучающей на том или ином, чаще всего региональном уровне развитие человеческого общества в глобальном мире. При этом предметом изучения выступает единство Земли, человечества и общества»².

Оказалось, что информационное общество, возникшее на основе европейской научной рациональности, либеральных ценностей и демократических институтов, сегодня расшатывает и разрушает сами основания европейской культуры. Происходит смещение гуманистического вектора развития: он уклоняется от идеалов Возрождения и Просвещения, ориентированных на рациональную организацию общественной жизни, на развитие личности. Поэтому и встает вопрос, сохраняются ли гуманистические ориентиры в современном меняющемся мире.

«Эпоха самодовольства», «нового варварства», нивелирования, усреднения человека, «хаотизации ценностей», «тупиковая ветвь развития цивилизации» – философская и историческая литература сегодня изобилуют негативными и пессимистическими оценками современного общества.

² Могильницкий Б.Г. История исторической мысли XX века. Историографическая революция. Томск, 2003. С. 460.

Человечество вступало в XX век с надеждой на безоблачный технический прогресс, растущее благополучие и взаимопонимание между народами, уповая, что технический прогресс обеспечит идеальное развитие общества и решит все социальные проблемы. Но его осуществление обернулось цивилизационным кризисом.

На очевидный предел глобальной техногенной цивилизации указывают обостряющийся экологический кризис, изобретение и распространение оружия массового уничтожения. Эти явления обнаружили, по мнению Г.Г. Дилигенского, вопиющий иррационализм ее высших принципов: неуклонный экономический рост и научно-техническое развитие, еще вчера почитавшиеся как творцы прогресса, сегодня создали угрозу физическому существованию человека. Вместе с конкретными результатами развития современной цивилизации девальвации подверглась и такая присущая ей цель, как материальное обогащение за счет эксплуатации природы и пронизывающий ее приоритет групповых – государственных, национальных, классовых – интересов над интересами общечеловеческими³.

Конечно, отрицать наличие кризисных явлений в современном обществе невозможно, но процессы, в нем происходящие, являются неоднозначными, заключающими в себе различные, даже противоречивые тенденции. Глобализационные процессы порождают новые неизвестные человечеству реалии. С одной стороны, транснациональные экономические и политические объединения, общее информационное, образовательное и культурное пространство... с другой – острые конфликты между различными культурами, представления об обесценивании гуманистических ценностей, о конце «христианской культуры», изживание национально-культурной идентичности... Открытость, вариативность исторического процесса стали сегодня реальным фактом: человечество получило возмож-

³ Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 37 – 38.

ность выбора путей развития. Информационно-технологический процесс содержит в себе тенденции как разрушительные, так и положительные, которые помогают решать многие противоречия и конфликты, казавшиеся неразрешимыми в рамках традиционного индустриального общества.

Говоря сегодня о развитии общества, нельзя брать в качестве абсолютного критерия развития только положительные тенденции той или иной сферы социального бытия: прогресс техники, науки, искусства и т.д. Так, признание в качестве основного критерия общественного прогресса *технологический детерминизм* (в его монетаристской форме) превращает жизнь людей в «механический хозяйственный процесс»⁴.

Сама идея прогресса формировалась в течение столетий, постепенно обогащая свое содержание, но свое концептуальное выражение и теоретическое обоснование она получила в философии Нового времени.

Концепции, базировавшиеся на принципе «технологического детерминизма», абсолютизировали один из факторов общественного развития и предлагали универсальные схемы исторического прогресса, который завершается установлением оптимального, по технологическим критериям, типа общества. Примером могут служить теория «стадий экономического роста» У. Ростоу, теории потребительского общества Р. Арона, З. Бжезинского.

Однако сегодня все большую актуальность приобретают концепции исторического развития, в которых человек, его качества, развитие его творчества, знаний, интеллекта и развитие его духовно-творческого потенциала выдвигаются в разряд ведущих факторов, т.е. критерием общественного прогресса признается развитие человека, сближение права и ценности индивида и рода.

По мнению многих современных философов и историков, неотложной практической задачей становится требование формирования новой (антропогенной) цивилизации, которая по своей сути должна совпасть с

⁴ Пуляев В.Г. Россия в историческом пространстве и современный вектор ее общественного развития // Социально-гуманитарное знание. 2000. № 4. С. 8.

культурой. Речь идет о синтезе, соединении достижений цивилизации с культурой, когда самоцелью становится развитие нравственно-творческого потенциала личности. Такая цивилизация, если она состоится, будет сообществом ассоциаций свободных людей, высший смысл жизни последних заключается в развитии своих творческих возможностей и дарований на основе гармонии отношений социального и природного бытия.

В.Д. Жукоцкий, сводя в одну плоскость понятия *глобализации* и *гуманизации*, отмечает, что достижение целей глобализации как всемирно-исторического процесса выступает одновременно необходимым условием универсализации личностного потенциала человека, освобождения от ограничивающих его социально-классовых, национальных или конфессиональных условностей и обязанностей. По его мнению, критерием общественного прогресса и его конечной целью становится *человеческая личность*, возможность и перспектива ее всестороннего развития, а также ее универсализации в масштабах культуры, социума и природы⁵.

В.Д. Жукоцкий под «глобализацией» подразумевает концепцию «всемирной истории», разработанную К. Марксом в работах 40 – 50-х гг. Всемирная история – это взаимозависимость народов, связанных универсальными отношениями общения, которые оборачиваются отношениями по производству *действительной* истории.

В массовом сознании крепнет убеждение – и историки не могут пройти мимо этого – что глобализационные процессы в действительности оказываются вестернизацией мирового сообщества, «озападниванием мира». М.А. Кукарцева в своем исследовании делает вывод, что ряд западных философов и историков усматривают в этом «несомненную жизнеспособность духа Запада», для них, «вектор дальнейшего магистрального движения Всемирной истории очевиден»⁶.

⁵ Жукоцкий В.Д. Основы современного гуманизма: российский контекст. М., 2006. С. 285 – 287.

⁶ Кукарцева М.А. Современная философия истории США. Иваново, 1998. С. 47.

С нашей точки зрения, глобализационный проект должен действовать как некий универсальный закон исторического и логического восхождения человека к самому себе, к своей действительной и создаваемой самим человеком сущности. Он включает в себя две взаимосвязанные задачи: 1) создание человеческих *условий* существования и развития для *всех* людей – без различия их цвета кожи, национальных или социальных особенностей; 2) действительное развитие *родовых сил* человека, универсализации его потребностей и способностей к творчеству и любви, всесторонности личностного потенциала.

Таким образом, будущее существование и развитие общества должно быть развитием человеческого потенциала и освобождением сущностных, творческих, универсальных его сторон.

Этой концепции сегодня придерживаются многие авторы, которые, выдвигая идею постэкономического общества, связывают основные его черты с превращением труда в творчество, с заменой частной собственности на личную, с преодолением рыночных механизмов как основных регуляторов общественного хозяйства. Они рассматривают постэкономическое общество как наиболее соответствующую человеческой природе социальную структуру, а саму природу человека – как значительный фактор общественного прогресса. По их мнению, в основе человеческой природы лежит стремление человека стать чем-то большим, выйти за пределы традиционных материальных мотивов, форм деятельности, ценностей. Основа же постэкономического общества – переориентация интересов человека на задачи развития собственно личности, ее самодетерминаций. Следовательно, постэкономический строй не требует перенесения основных интересов человека в сферу культуры или выхода за пределы материального производства. Он предполагает в целом переориентацию мотивов и стимулов деятельности на творчество⁷.

⁷ Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. М., 1998. С. 162.

О.Л. Краева в статье «Развитие человеческого потенциала как мера гуманизации общества» в качестве критерия развития общества указывает объективно сложившиеся тенденции повышения роли потенциала человека и роли субъектного потенциала в жизни современного общества⁸.

В своих рассуждениях она обращается к индексу развития человеческого потенциала (ИРЧП), который, по ее мнению, становится универсальным измерителем общественного прогресса. Этот составной индекс должен проявиться в области базовых возможностей человека в трех основополагающих сферах – долгая и здоровая жизнь, уровень образования и доход⁹.

Таким образом, О.Л. Краева отмечает, что в своей основе постиндустриальное общество стимулирует развитие личности. Решение проблем человеческих качеств, культуры личности, действительной свободы человека возможно только на пути снятия отчуждения человека от его сущностных сил, от культуры, на пути к свободному творческому бытию личности, движущей силой которого является диалектика потребностей и способностей, как слагаемых культуры личности¹⁰.

Общим для всех этих концепций является то, что фундаментальным фактором, позволяющим структурировать всемирную историю, представить ее как единое целое, как упорядоченный динамический процесс, имеющий смысл, является человеческая деятельность, которая находит свое выражение в индивидуализации человека, в возрастании его самостоятельности, независимости, в повышении ценности «я», т.е. в прогрессе свободы и творческого потенциала.

Реальным действующим лицом всемирной истории является человек в качестве члена определенной социокультурной системы, обладающей как всеобщими системными качествами (общество), так и особенными

⁸ Краева О.Л. Развитие человеческого потенциала как мера гуманизации общества // Философская антропология и гуманизм. Владимир, 2004. С. 109.

⁹ Краева О.Л. Развитие человеческого потенциала... С. 101.

¹⁰ Краева О.Л. Развитие человеческого потенциала... С. 110.

конституентами (культура). Многогранность, многоуровневость человеческой деятельности обуславливают многообразие социальных общностей. На протяжении всей своей истории человек создавал различные социальные общности, каждая из которых выражала весь спектр исторически обусловленных ценностных ориентаций людей, способствовала прогрессу (росту) человеческой свободы. Создание каждой новой общности отвечало новым интересам людей, диктовалось потребностью в таком объединении, которое было бы адекватно целям и стремлениям определенных социальных групп, слоев общества и способствовало бы процессу индивидуализации.

В ходе исторического процесса возникали общности, выходящие за границы государства: экономические, религиозные, культурные и т.п. Так, П. Бергер¹¹ определяет процесс интериоризации религиозных ценностей, источником которых является не навязанный извне авторитет, а «опыт внутренней свободы», сознательный и самостоятельный выбор традиции как «категорического императива современной ситуации». В этом контексте рост свободы выступает как предоставление человеку возможностей самоопределения, самоактуализации, самореализации и самодетерминации.

Вместе с тем, исторический процесс «сопровождается не только дифференциацией и автономизацией социальных общностей, но и их интеграцией, глобализацией, то есть созданием сложных многомерных образований, включающих в себя множество других»¹². Этот процесс, по мнению Е.М. Сергейчика, «сопровождается эмансипацией человека от доминирующего влияния тех общностей, которые длительное время конституировали другие общности, стремясь к контролю над ними и к управлению их деятельностью»¹³. Социальные ценности перестают рассматриваться как данные извне, помимо человеческой воли, а начинают определяться как

¹¹ Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество. М., 1994. Ч. 1. С. 227.

¹² Сергейчик Е.М. Философия истории. СПб., 2002. С. 504.

¹³ Сергейчик Е.М. Философия истории... С. 504.

результат деятельности самих людей. Идет процесс нарастания «нового всеобщего социума», «формы свободного общения людей в силовом поле культуры, диалоге культур»¹⁴.

Рассмотрение социально-исторического прогресса как прогресса свободы и формирования универсального человека не содержит в себе ни телеологизма, ни финализма: оно направлено против идеи круговорота культурных форм. Смысл всемирной истории в рамках этой концепции прогресса видится в создании условий, способствующих росту человеческой свободы, без чего невозможна самореализация личности, расширение сферы ответственности, что является условием существования общества.

Таким образом, из представленных в философии истории трех моделей развития всемирной истории: циклической, регресса и прогресса наиболее адекватной реалиям истории является последняя.

Итак, развитие современной цивилизации связано с повышением значения деятельности отдельного человека, а это значит – с ростом его свободы и ответственности. Свобода – неотъемлемая характеристика современного гуманистического идеала – мыслится как установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другим человеком, с ценностями иной культуры, с социальными процессами и т.д. То есть свобода понимается не только как выражение проективно-конструктивного отношения к миру и создание такой предметной среды, которая контролируется и управляется, но и как такое отношение, когда я принимаю другого, а другой принимает меня. Важно подчеркнуть, что принятие не означает простого довольствования тем, что есть, а предполагает взаимодействие и взаимоизменение. При этом речь идет не о детерминации, а именно «о свободном принятии, основан-

¹⁴ Библер В.С. Культура. Диалог культур // Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 220-223.

ном на понимании в результате коммуникации»¹⁵. В этом случае формируется особого рода деятельность. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, т. е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в результате которой оба изменяются.

Такой подход предполагает наличие нередуцируемого многообразия, плюрализма разных позиций, точек зрения, ценностных и культурных систем, вступающих друг с другом в отношение диалога и меняющихся в результате этого взаимодействия.

Оптимистичный взгляд на будущее мы связываем с тем, что XX век произвел грандиозный переворот в коллективном сознании, касающийся представлений об отношениях между людьми. Он выразился, во-первых, в том, что возникло осознание *необходимости выработки общих ориентиров для всего человечества в виде таких идеалов и ценностей*, которые способствовали бы взаимопониманию и сближению людей по наиболее важным, фундаментальным проблемам существования мирового сообщества.

Ставшие сегодня очевидными процессы глобализации и интеграции в качестве *тенденций* начали формироваться значительно раньше. На рубеже XVIII – XIX веков их заметили и дали им первую оценку классики немецкой философии Кант и Гегель. Н.В. Мотрошилова отмечает вообще характерное для философии «опережающее, предвосхищающее реальную историю осмысление интеграционных процессов»¹⁶. По ее мнению, общий вывод, который можно сделать из истории философии, заключается в том, что «единство человечества – это и есть одна из важнейших «внутренних

¹⁵ Лекторский В.А. Идеалы и реальность гуманизма // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 23.

¹⁶ Мотрошилова Н.В. Идея единой Европы: философские традиции и современность // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 6.

целей», т.е. объективных тенденций всемирной истории»¹⁷. Если такова «цель» истории, то история предстает как процесс объединения разных этносов, стран, цивилизаций в глобальную всечеловеческую целостность при условии постоянного существования уникально-единичного, национально-особенного и их борьбы, гибели отдельных цивилизаций, но выживания цивилизации в целом.

Во-вторых, все большее понимание находит то, что *традиционные, частные установки и приоритеты должны уступать место общечеловеческим моральным и нравственным стандартам* в тех случаях, когда первые противоречат вторым. Данная позиция совпадает с точкой зрения гуманизма, полагающего, что *«преступлением перед человечностью должно быть признано все, что ущемляет права конкретного человека, независимо от его пола, возраста и иных признаков»*¹⁸.

Надо отметить, что такая точка зрения разделяется далеко не всеми. В качестве примера можно сослаться на материалы X Всемирного русского народного собора «Вера. Человек. Земля. Миссия России в XXI веке», в которых она была подвергнута критике – в ряде случаев справедливой – за свою абстрактную постановку¹⁹.

Знамение времени, в контексте сказанного, – культивация взаимопонимания людей разных духовных ориентаций, поиск компромиссов в социально-политической жизни, устранение насилия как способа решения проблем. Человечеству предстоит долгий и непростой путь к утверждению гуманного мира как естественного состояния жизни. Но гуманизм не может быть обоснован только нравственными постулатами, это не частное явление общественной мысли той или иной эпохи, а это сама суть культурно-исторического процесса становления человека в его истории, обретения им все новых степеней свободы, справедливости и ответственного отношения к Жизни.

¹⁷ Мотрошилова Н.В. Идея единой Европы: философские традиции и современность... С. 13.

¹⁸ Гивишвили Г. Феномен гуманизма М., 2001. С. 351.

¹⁹ Шмеман А. Дневники 1973-1983. М., 2005. С. 247.

Всемирная история – это процесс превращения гуманизма в универсальное и всеобщее явление мировой культуры. С этой точки зрения, гуманизм есть *процесс*, динамичный, находящийся в постоянном движении и поиске.

Поэтому именно сейчас идейная регуляция жизни общества, выработка норм, идеалов и ценностей, которые программируют жизненные мироориентации людей, – наиболее сложная задача, стоящая перед интеллектуальным сообществом²⁰.

Но делать окончательные выводы о судьбе нашей эпохи рано, мы имеем дело со слишком малым отрезком истории. Из рассуждений К. Ясперса о смысле и назначении истории следует, что лишь история человечества в целом может дать масштаб для осмысления того, что происходит в настоящее время, будущее мыслится как продолжение настоящего, основы которого не устраниются, а сохраняются... «Каждый, кто обращается к истории, невольно приходит к этим универсальным воззрениям, превращающим историю в некое единство... В историческом мышлении оно обычно является само собой разумеющимися предпосылками»²¹.

Andreeva L. S.

SUBJECT OF HUMANISTIC MEASUREMENT OF HISTORY IN MODERN PHILOSOPHY OF HISTORY

On the basis of a philosophical and anthropological approach article shows humanistic sense of history as alternative to modern pessimistic perception of history. The special attention is given by the author of article to justification to humanistic criterion of development of society.

Key words: multidimensionality of history, history philosophy, humanistic vector, globalization, humanization, philosophical and anthropological approach.

²⁰ Швырев В.С. Знание и мироотношение // Философские науки. Выпуск 1. – М., 1997. С. 163-185.

²¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 30.

Андреяшкин О. В.

Научный руководитель: д.филос.н., проф. Аринин Е. И.

ВОПРОС СВОБОДЫ РЕЛИГИОЗНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ УЧАЩИХСЯ В СИСТЕМЕ СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Полноценное образование и социализация предполагают освоение учащимися национального и всемирного религиозно-культурного наследия. Основанием любой культуры являются религиозные ценности, понятия, миропонимание, то есть религиозная культура, без которой не возможно адекватное понимание культурных особенностей и традиций.

Одним из наиболее важных аргументов преподавания знаний о религии является культурная и национальная идентичность. И.В. Понкин определяет национально-культурную идентичность как «сопровожаемый стереотипизацией поведения и ощущением комплиментарности психологический процесс личностной и групповой самоидентификации в качестве принадлежащего к устойчивой, исторически сложившейся национальной группе и присущей ей национальной культуре».²² По его мнению, религиозная идентичность – «это психологический процесс личностной и групповой самоидентификации», критерием и мотивом которой является принадлежность или предпочтительность «отношения к той или иной религии или представляющему ее религиозному объединению».²³

Граждане России имеют право на свободное мировоззренческое самоопределение (части 1 и 2 статьи 13, части 1 и 3 статьи 29 Конституции РФ), на свободу совести (статья 28 Конституции РФ), на участие в культурной жизни и доступ к культурным ценностям (часть 2 статьи 44 Кон-

²² Понкин Н.В. Правовые основы светскости государства и образования. - М.: Прогресс, 2003. (стр. 255-256)

²³ Там же (стр. 256).

ституции РФ).²⁴ Пункт 8 раздела I Венской декларации и Программы действий от 25 июня 1993 г. устанавливает право народа на свободное определение своей культурной системы: «...Демократия основывается на свободно выраженной воле народа определять свои собственные политическую и культурную системы и на его полном участии во всех аспектах своей жизни».²⁵ Право на национальную, культурную и религиозную идентичность – это важнейшая составная часть права на свободное идейное самоопределение и, как следствие, существенный признак светскости государства.

В статьях некоторые публицисты определяют верующего человека по критериям, несоответствующим конфессиональным представлениям. Так, В. Белов пишет: «Однако православным нельзя быть в той или иной степени (по крещению, воспитанию, «национальной самоидентификации»). Им можно быть только по вере. Настоящий член церкви обязан посещать богослужения, иметь осмысленное знание о предмете веры, регулярно исповедоваться и причащаться, соблюдать посты».²⁶ Нам представляется, что термин «самоидентификация» как раз и предполагает именно то, что гражданин самостоятельно относит себя к той или иной социальной, религиозной, мировоззренческой или этнической группе (объединению, социуму), сам выражает свою национально-культурную и (или) религиозную идентичность, но не государство или наука, или еще кто-либо не делает это за гражданина. Вне всяких сомнений, государство, исследователи, публицисты не должны вторгаться в богословские споры и брать на себя функции служителя культа, которые только и могут судить, достаточно ли проявляет себя в религиозной жизни тот или иной человек, и является ли он верующим, и насколько велика вера. Светский мир, исследователи

²⁴ Конституция Российской Федерации. Официальное издание. – М.: Юрид.лит., 2009.

²⁵ Венская декларация и Программа действий ООН. 25 июня 1993 года. // Сайт: Принимательское право www.businesspravo.ru

²⁶ Белов В. Приказано верить. К вопросу о преподавании религиозных дисциплин в школе. // Сайт: rudocs.exdat.com

должны в своих оценках опираться на выраженную гражданином собственную национально-культурную и религиозную идентичность. Государство может оценить лишь общие количественные характеристики граждан, выражающих принадлежность или предпочтение к той или иной религии, либо к тому или иному представляющему эту религию религиозному объединению. Государство также вправе оценить вероучительную литературу на предмет наличия, либо отсутствия в ней положений, пропагандирующих неполноценность граждан по признаку их отношения к религии, национальности или направленных на возбуждение религиозной (межрелигиозной), национальной (межнациональной), расовой вражды.

Не может быть воспитания вообще, воспитания не ценностного, то есть не основанного ни на каких определенных ценностях. В основе воспитания всегда лежат какие-то определенные мировоззренческие ценности. Нейл Смелзер отмечает, что «благодаря образованию культурные ценности сохраняются и передаются от одного поколения к следующему».²⁷ К.Д. Ушинский, один из классиков отечественной педагогики, полагал, что «общей для всех народов системы воспитания не существует. Национальная система воспитания является адекватной национальному сознанию, менталитету и поэтому ее заимствование из других регионов Земли не возможно. Я полагаю, что если заимствования идей и осуществимо, то эти идеи обязательно будут преломлены в национальном духе и они будут иметь второстепенное значение в национальной культуре».²⁸

Обоснованием обращения к национальной русской традиции могут служить слова К.Д. Ушинского: «Человек «образовывается» в смысловом поле определенных законов, значений, нравов, ценностей, идеалов, присущих данному конкретному народу. Потому-то образование призвано быть

²⁷ Смелзер Нейл. Социология. // Сайт: Сессия на 5. www.univer5.ru

²⁸ Ушинский К.Д. О народности в общественном воспитании. // Сайт: Литература и жизнь. dugward.ru

национальным, по содержанию и по характеру».²⁹ Мировоззрение может формироваться только в носителях смыслов, информации, идей, которые адекватны национальному сознанию и менталитету; поэтому общечеловеческие гуманистические ценности не могут быть реализованы сами по себе, а только в варианте национальной культуры. «Социально-исторический опыт показывает, что российское общество является носителем безусловных ценностей в образовании».³⁰

Возможно, современные россияне «выпали» из системы национальных ценностей. Сейчас, в отсутствии какой-либо органичной, ценностной, адекватной системы национальных ценностей нарастает девальвация и общечеловеческих ценностей. Большинство граждан РФ самоидентифицируют национально-культурную принадлежность с конкретной религиозной традицией и государство в выстраивании своей политики должно учитывать гражданское мнение. Противодействие гражданам в реализации их права на национально-культурную и религиозную идентичность, навязывание им секулярных квазирелигиозных идеологий можно на полных основаниях можно признать бесперспективным.

Нарушением прав на свободу мировоззренческого самоопределения учащихся является распространение невостребованных учащимися и их родителями (законными представителями) в государственных и муниципальных учебных учреждениях:

- учебно-методических и иных материалов;
- религиозных вероучений через устную пропаганду;
- религиозных практик;
- принудительное участие в мероприятиях религиозных объединений (концерты, спортивные, оздоровительные, культурно-просветительские, направленные на борьбу с наркоманией, алкоголизмом и другие мероприятия);
- чуждые российской национальной культуре праздники.

²⁹ Ушинский К.Д. О народности в общественном воспитании. // Сайт: Литература и жизнь. dugward.ru

³⁰ Там же.

Конечно, статья 28 Конституции РФ гарантирует свободы, но не обязывает гражданина выслушивать чьи-либо идеи. А статья 17 части 3 Конституции РФ устанавливает: «Осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц».³¹

Навязывания идей учений в системе образования нарушают:

Норму части 5 статьи 3 Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединений».

Светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации (пункт 4 статьи 2 Закона РФ «Об образовании»).

Права учащихся этих образовательных учреждений (часть 1 статьи 14 Закона РФ «Об образовании»)

Право родителей учащихся законных представителей (там же).

Таким образом, образование носит общественный характер, что предполагает отражение в содержании образования национального самосознания общества, заключающееся в воспитании национальной, религиозной и культурной идентичности, в соблюдении принципа культуросообразности.

Литература

1. Понкин Н.В. Правовые основы светскости государства и образования. - М.: Про-Пресс, 2003.- 416 с.

2. Конституция Российской Федерации. Официальное издание. – М.: Юрид.лит., 2009. – 64 с.

3. Венская декларация и Программа действий ООН. 25 июня 1993 года. // Сайт: Предпринимательское право www.businesspravo.ru // http://www.businesspravo.ru/Docum/DocumShow_DocumID_63865.html (дата обращения: 2013.09.10).

³¹ Конституция Российской Федерации. Официальное издание. – М.: Юрид.лит., 2009.

4. Белов В. Приказано верить. К вопросу о преподавании религиозных дисциплин в школе. // Сайт: rudocs.exdat.com // <http://rudocs.exdat.com/docs/index-168107.html> (дата обращения: 2013.09.10).

5. Смелзер Нейл. Социология. // Сайт: Сессия на 5. www.univer5.ru // <http://www.univer5.ru/sotsiologiya/sotsiologiya-smelzer-neyl/Page-287.html> (дата обращения: 2013.09.10).

6. Ушинский К.Д. О народности в общественном воспитании. // Сайт: Литература и жизнь. dugward.ru // http://dugward.ru/library/pedagog/usinskiy_narodn_vospit.html (дата обращения: 2013.09.10).

Андреяшкин О. В.

Научный руководитель: д.филос.н., проф. Аринин Е. И.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ШКОЛАХ ЕВРОПЫ И США

Вопрос о месте религиозного образования в школе вызывает в России большие споры. Вводить или не вводить уроки Закона Божия, или называть их иначе, или оставить их факультативами? Мы пытаемся найти ответ, опираясь либо на собственное видение сегодняшней политической ситуации в стране, либо на общие демократические принципы, либо на традиции, которые мы утратили почти столетие назад. У нас нет реального опыта сосуществования религиозного и светского образования в современной школе. Но этот опыт есть у большинства других стран, и если к нему присмотреться, возможно, у нас исчезнут и излишние опасения, и излишние иллюзии.³²

³² На границе между религией и образованием. Сайт: Газета "Первое сентября". 14.12.2012.

Несмотря на принцип отделения Церкви от государства, в большинстве европейских стран в государственных общеобразовательных школах преподаются религиозные предметы. Эта оправдавшая себя практика, в соответствии с которой религиозное образование фактически осуществляется в государственных учебных заведениях, закреплена и в законодательстве.³³

Вопрос реализации прав граждан на получение образования в соответствии со своими убеждениями, в том числе посредством религиозного образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, во многих зарубежных государствах решен положительно. При соблюдении светского характера государства и образования и отделения религиозных объединений от государства, в государственных и муниципальных общеобразовательных школах и в вузах многих западноевропейских стран преподаются предметы религиозного образования. Причем это является основанной на законе практикой, реализующей, прежде всего, права родителей, на выбор получаемого их детьми воспитания и образования.³⁴

Изучение европейского опыта так же показывает, что отсутствует унифицированная европейская модель, единый подход в области правового регулирования и практической реализации религиозного образования в светской школе. Национальное сознание каждой страны по-своему распоряжается своим историческим достоянием и по-своему формирует отношение к духовному наследию, к культурной преемственности, в том числе в сфере национального образования. Вместе с тем, имеются и схожие черты: добровольность выбора, возможность выбора изучения религиозной культуры своей конфессии или курса нерелигиозной этики, требование согласования содержания религиозного образования с представителями соответствующей конфессии.³⁵

³³ Религиозное образование за рубежом. Сайт: Образовательный портал YaStudent.ru. 14.12.2012.

³⁴ Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования. 2007. – стр. 6 – 38.

³⁵ Там же.

Религиозное образование организуется и контролируется религиозными общинами, которые берут на себя подготовку и отбор преподавателей, определение программ и апробацию учебников (Австрия, Бельгия, Кипр, Испания, Греция, Мальта, Польша, Португалия, Чешская Республика). В некоторых странах (например, Венгрия, Италия, Латвия, Литва, Германия, Финляндия) государство и религиозные общины сотрудничают в различных вышеупомянутых задачах. В этом случае преподаватели религии нуждаются в сертификате пригодности, выдаваемом религиозными общинами (Австрия, Бельгия, Германия, Испания, Греция, Венгрия, Италия, Латвия, Литва, Люксембург, Мальта, Польша, Португалия, Чешская Республика, Словакия). Чаще всего это религиозное конфессиональное обучение факультативно или по выбору. Если оно обязательно, то от него в основном можно освободиться (Германия, Австрия, Кипр, Финляндия, Греция, Мальта, Словакия). Конфессиональное обучение религии с организационной и экономической точки зрения поддерживается государством (которое берет на себя оплату труда преподавателей, предоставление помещений и учебного времени, и т.д.). Следует отметить, что эта поддержка государства избирательна и что только некоторые религии могут преподаваться, поэтому существуют критерии отбора.³⁶

Условием для организации группы конфессионального обучения в светской государственной школе является:

- наличие у данной конфессии официального права на ведение образовательной деятельности (или конкордата с государством);
- наличие определенного минимума желающих обучаться. Минимальное количество учащихся в группе обычно устанавливается в пределах 7–13 человек (в Польше – 7, Германии – 8–12, Австрии – 10, Болгарии – 13).³⁷

³⁶ Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования. 2007. – стр. 6 – 38.

³⁷ Там же.

Рассмотрим особенности религиозного образования в государственных школах на примере отдельных стран:

Религиозное образование в школах Великобритании. В Великобритании, старейшей демократии Запада, наряду с христианством ведется преподавание и других вероучений, имеющих в стране своих последователей: буддизма, иудаизма и ислама. При этом в стране разработана уникальная методика построения религиозоведческих дисциплин, при которой не обсуждаются достоинства того или иного мировоззрения, а лишь предлагаются к изучению его основные принципы.

В соответствии с Законом о реформе образования 1988 года, в программе государственных школ «обязательно должно присутствовать религиозное образование, а также проводиться ежедневные молитвы. При этом христианство должно пользоваться должным признанием». Допускаются молитвы для отдельных групп учеников в соответствии с их вероисповеданием. Программа религиозного образования в государственных школах может учитывать религиозные особенности местного населения. Родители имеют право отказаться от религиозного образования своих детей.³⁸

В середине XX века, когда большинство интеллектуалов Запада настаивали на исключительно светском характере образования, в Британии консервативное правительство сделало все от него зависящее, чтобы сохранить для английской школы базовые христианские нравственные ценности. С конца 80-х годов в стране помимо христианства и иудаизма широко стали преподаваться буддизм и ислам».³⁹

Большинство школ имеют на своей территории небольшую часовню (Англиканской или Католической церкви), где учащиеся посещают службу два-три раза в неделю. Дети, выражающие принадлежность к

³⁸ Религиозное образование за рубежом. Сайт: Образовательный портал YaStudent.ru. 14.12.2012.

³⁹ На границе между религией и образованием. Сайт: Газета "Первое сентября". 14.12.2012.

другой религии (ислам, иудаизм и др.) могут быть освобождены от посещения христианских служб, однако атеисты и агностики не освобождаются от таких мероприятий. Школы придерживаются мнения, что церковные службы и уроки «Закона Божьего» формируют в детях моральные ценности.⁴⁰

Религиозное образование в школах Германии. На основании 7-й статьи Конституции Федеративной Республики Германии религиозные уроки в государственных школах являются обязательными. Однако посещение их учениками признается свободным.

В официальных немецких школах ведется преподавание католицизма и протестантизма. Однако начиная с конца 90-х годов «Форум национальных встреч Европы» получил право на организацию сети исламского, буддистского и индуистского образования. Иудейское образование осуществляется по преимуществу в еврейских культурных центрах и в специализированных еврейских школах, которым государство оказывает поддержку в соответствии с программой по ликвидации последствий нацистского террора».⁴¹

«Преподавание религии в государственных школах, за исключением неконфессиональных, обязательно». При этом «все школьное дело находится под надзором государства». «Религиозное обучение проводится в соответствии с принципами религиозных общин». Наиболее многочисленные религиозные общины страны — католики (около 32% населения), лютеране (примерно столько же). Вопреки распространенным представлениям приверженцев ислама в современной Германии сравнительно немного — около 5%. Около 30% жителей федеративной республики не исповедуют никакой религии. Особенно много неверующих на территории бывшей ГДР.⁴²

⁴⁰ Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования. 2007. — стр. 6 – 38.

⁴¹ На границе между религией и образованием. Сайт: Газета "Первое сентября". 14.12.2012.

⁴² Мошкин Михаил. Религиозное и государственное образование – зарубежный опыт сотрудничества и противостояния. Сайт: Мир о Боге. 14.12.2012.

Уроки религиозного образования в государственных и муниципальных школах обязательны и равноценны другим школьным предметам. Христианское религиозное образование входит в официальные программы, часто под контролем церкви, а оценки, полученные по религиозным предметам, учитываются при переводе в старшие классы.

В течение длительного времени существуют альтернативные учебные курсы для школьников, которые или родители которых прохождения ими религиозного образования. С 1970 г. несколько федеральных земель ввели такие альтернативные учебные предметы: «этика» или «введение в философию». В этих альтернативных курсах также обсуждаются религиозные темы, но только в виде краткого, поверхностного информирования.⁴³

Религиозное образование в школах Франции. Во Франции Закон об отделении Церкви от государства 1905 г. предусматривает, тем не менее, бюджетные расходы, предназначенные на отправление культов в лицеях, колледжах и школах.⁴⁴

Католическое религиозное образование реализовано примерно в 22% школ Франции.

Декрет Франции от 22 апреля 1960 г. конкретизировал вопросы обучения религии учащихся в лицеях, колледжах, национальных профессиональных школах, учебных центрах и, в основном, всех образовательных учреждениях второй ступени, а также начальных школах:

К концу XX в. государство и общество во Франции пришли к парадоксальному для себя выводу о некоторых деградиционных тенденциях в развитии национальной системы образования. Было установлено, что учащиеся частных католических и протестантских частных колледжей выпускаются гораздо более социально подготовленными к жизни во француз-

⁴³ Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования. 2007. – стр. 6 – 38.

⁴⁴ Религиозное образование за рубежом. Сайт: Образовательный портал YaStudent.ru. 14.12.2012.

ском обществе и культурно более развитыми, чем учащиеся государственных школ. Выяснилось, что связано это, в немалой степени, с реализацией государством политики, направленной на изоляцию религиозных объединений от государственной системы образования и изъятие из культуры ее традиционной религиозной составляющей. И сегодня во Франции общество, в большинстве своем, одобряет идею расширения преподавания учебных предметов, касающихся религии, в государственной школе. Дискуссия идет относительно путей практической реализации этого.⁴⁵

Религиозное образование в школах США. На протяжении XX века в Америке шла постоянная борьба за расширение сферы религиозного образования в государственной школе. Итогом многочисленных судебных слушаний стала совокупность норм, гарантирующих религиозные права учащихся. Вот основные из этих норм:

- Школьники могут совершать богослужение в одиночку или группой, обсуждать со сверстниками религиозные темы.
- Школьники могут совершать богослужение в школьной столовой и общих залах громко вслух или тихо.
- Школьное руководство не может проводить какое-либо религиозное мероприятие. Но если какая-либо религиозная группа желает арендовать определенную часть школьной территории, руководство школы может сдать в аренду этот участок на таких же условиях, как и другим организациям.

В школах ученику может быть дана религиозная информация, но школа не обязана обучать ученика религии. На основании решений, принятых Верховным судом, образование не может считаться законченным без изучения истории религий, влияния религии на гражданскую позицию и других тем. Без религиозной дисциплины невозможно обучение искусству, музыке, литературе и другим общественным урокам.

⁴⁵ Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования. 2007. – стр. 6 – 38.

Размышляя над ограничительными формулами американского права, категорически не допускающего систематического преподавания в государственной школе той или иной конкретной религии, мы должны иметь в виду, что они ни в коем случае не носят атеистического, антирелигиозного характера. США формировались как страна сект, и осторожность американских юристов в деле правовой поддержки религиозного образования во многом связана с исключительным конфессиональным и этническим разнообразием американского общества. И, разумеется, никто не мешает этнической или конфессиональной общине создавать свои частные школы, если, разумеется, они включают в себя федеральный образовательный компонент.⁴⁶

При этом США фактически нарушается принцип отделения Церкви от государства, поскольку поправка 1 к Конституции США не нашла единодушной поддержки штатов. Так, в конституциях Пенсильвании, Нью-Гемпшира, Джорджии, Коннектикута и Массачусетса специально оговариваются привилегии религии и поддержка со стороны штатов, в частности, в области образования.⁴⁷

Религиозное образование в школах Италии. В действующей конституции страны особо оговаривается роль Римско-католической церкви — поясняется, что отношение между государством и этой конфессией регулируется Латеранскими соглашениями 1929 года. Законодательство Италии предусматривает, что католицизм преподается во всех государственных учебных заведениях, за исключением университетов. В светских школах основы католической религии преподаются в соответствии с доктриной Римской церкви. Обучение ведется во всех классах школы раз в неделю по два часа. Родители вправе освободить детей от изучения религии, однако для этого они должны написать заявление.⁴⁸

⁴⁶ На границе между религией и образованием. Сайт: Газета "Первое сентября". 14.12.2012.

⁴⁷ Религиозное образование за рубежом. Сайт: Образовательный портал YaStudent.ru. 14.12.2012.

⁴⁸ Мошкин Михаил. Религиозное и государственное образование – зарубежный опыт сотрудничества и противостояния. Сайт: Мир о Боге. 14.12.2012.

Религиозное образование в школах Бельгии. В муниципальных, государственных и специальных школах Бельгии каждому ученику предлагается выбрать один из курсов: католицизм, протестантизм, ислам или иудаизм. Детям же из атеистических семей приходится посещать специальные уроки морали.⁴⁹

Религиозное образование в школах Дании. «Закон Божий» не преподается, но на каждой ступени государственной школы преподается (с 1976 г. не являющийся обязательным) курс «христианских знаний», являющийся образовательным предметом на всех уровнях учебной системы.⁵⁰

Религиозное образование в школах Ирландии. В государственных школах Ирландии религиозное образование реализуется в качестве факультатива, сертифицируется церковными инстанциями.⁵¹

Ирландская Конституция. Статья 44: «2.4. Законодательство, предоставляющее государственную помощь школам, не должно устанавливать различий между школами, стоящими под руководством тех или иных религиозных исповеданий, и не должно нарушать право детей посещать имеющие государственную дотацию школы без получения в ней религиозного воспитания».⁵²

Религиозное образование в школах Испании. В Испании конфессиям, с которыми государство заключило соглашение о сотрудничестве, государство гарантирует предоставление религиозного образования в государственных и частных школах при наличии соответствующего желания со стороны учеников и их родителей.⁵³

⁴⁹ На границе между религией и образованием. Сайт: Газета "Первое сентября". 14.12.2012.

⁵⁰ Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования. 2007. – стр. 6 – 38.

⁵¹ Там же.

⁵² Религиозное образование за рубежом. Сайт: Образовательный портал YaStudent.ru. 14.12.2012.

⁵³ Там же.

Все учебные заведения в Испании обязаны предлагать курс религиозного образования, начиная с первого года начального цикла (6 лет) и до первого цикла среднего образования (17 лет).⁵⁴

Религиозное образование в школах Австрии. Религиозное образование является обязательным (с возможностью освобождения от него для отдельных учащихся в установленном порядке), организуется и контролируется религиозными общинами, которые берут на себя подготовку, отбор и сертификацию преподавателей, определение программ и апробацию учебников.⁵⁵

Религиозное образование в школах Польши. Учебный курс религиозного образования финансируется Министерством народного образования. При этом предоставлена возможность выбора между курсом религиозного образования и курсом нерелигиозной морали. Родителям предоставлена возможность выбора курса религиозного образования любой из признанных религий. Католическое религиозное образование сертифицируется церковью.⁵⁶

Религиозное образование в школах Литвы. Школьникам предоставляется возможность выбрать либо основы религии, либо основы светской этики. Обучение этой дисциплине ведется, начиная с первого класса и до окончания школы, урок проходит раз в неделю. В конституции Литвы не говорится об отделении церкви от государства и школы, однако подчеркивается, что в стране нет государственной религии.⁵⁷

Религиозное образование в школах Греции. В почти стопроцентно православной стране у церкви особый статус. В 3-й статье конституции республики записано, что «господствующей в Греции религией является

⁵⁴ Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования. 2007. – стр. 6 – 38.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Мошкин Михаил. Религиозное и государственное образование – зарубежный опыт сотрудничества и противостояния. Сайт: Мир о Боге. 14.12.2012.

религия восточно-православной Церкви Христовой». Священники Элладской православной церкви числятся госслужащими. До 2008 года преподавание Закона Божия было обязательным предметом в греческих школах. Сейчас он факультативен».⁵⁸

Конституция Греции. Статья 16: «...2. Образование составляет основную задачу государства. Оно включает нравственное, культурное, профессиональное и физическое воспитание греков, а также развитие их национального и религиозного самосознания и формирования их как свободных и ответственных граждан».⁵⁹

Религиозное образование в школах Турции. С одной стороны, в отличие от Российской Федерации и США Турция – страна моноконфессиональная. Но с другой – с начала 20-х годов республиканские власти взяли здесь курс на последовательную секуляризацию, отделение школы от исламских институтов. Преподавание религии исчезло из программ средних учебных заведений и было заменено курсами гражданственности и этикета. Но при этом, навязчивая пропаганда мусульманских ценностей преследуется и по сей день. В целом, по мере того как основные цели секуляризации были достигнуты, основы ислама возвращались в школьные и университетские программы. В лицеях, начальных и средних школах преподается обязательный предмет под названием «Религиозная культура и этикет». По желанию учеников «основы религии» могут изучаться и в старших классах.⁶⁰

* * *

Имеется и иная точка зрения на правовые аспекты свободы совести в зарубежных странах.

Если проанализировать конституционное законодательство других стран в плане реализации свободы совести, вероисповедания и деятельности

⁵⁸ Мошкин Михаил. Религиозное и государственное образование – зарубежный опыт сотрудничества и противостояния. Сайт: Мир о Боге. 14.12.2012.

⁵⁹ Религиозное образование за рубежом. Сайт: Образовательный портал YaStudent.ru. 14.12.2012.

⁶⁰ На границе между религией и образованием. Сайт: Газета "Первое сентября". 14.12.2012.

религиозных организаций, то невольно обращает на себя внимание частое искажение международных норм в ряде конституций: сужение свободы совести до рамок свободы выбора религии (например, в Италии), формальный характер декларируемой свободы совести (в Греции), прямое требование соблюдать нормы религиозной морали (в Португалии, Ирландии), обязательное обучение религии (в Польше, Греции, Австрии, Швеции), подмена свободы совести понятием «свобода религии» (в Бельгии, Швеции, Парагвае), признание только церковного брака (например, в Испании), признание привилегированного положения какой-либо одной конфессии (в Греции, Германии) и т. д. В конституциях 43 государств записано, что Римско-католическая церковь имеет привилегированное положение, а в 14 государствах она остается господствующей, несмотря на явное противоречие международным правовым документам. Во многих странах государственной религией признается ислам, а положения шариата — основой законодательства. Религия, мораль и национальное самосознание там неразделимы.⁶¹

Даже самый поверхностный взгляд на зарубежное конституционное законодательство дает основание сделать вывод о том, что международные правовые нормы отодвигаются на второй план там, где они не способствуют развитию национального самосознания, сохранению культурного и исторического наследия.⁶²

Отчасти это подтверждает то, что достаточно сложно добиться «идеального» соблюдения прав всех стороны в правовой среде, и это необходимо иметь в виду и при выработке системы взаимоотношений государства и церковных организаций в современной России.

Подводя итог, мы видим, что мировой опыт свидетельствует, что вопреки интеллектуальной моде и политическим потрясениям преподавание основ религии составляет неотъемлемую часть базового среднего образо-

⁶¹ Религиозное образование в государственной школе. Сайт: Культура веры. Путеводитель сомневающих. Авторский проект Александра Колодина. 14.12.2012.

⁶² Там же.

вания. Полиэтничность и поликонфессиональность общества не могут здесь становиться препятствием – они влияют только на форму, но никак не на содержание современного религиозного образования.⁶³

Литература

1. Понкин И.В. Преподавание знаний о религии в светской школе: европейский опыт правового регулирования. Сайт: Нравственность в образовании.// Религиозная культура в светской школе: Сборник материалов. / Отв.ред.и сост. Л.С.Гармаш и И.В.Понкин – М.: Институт государственно-конфессиональных отношений и права. 2007. – стр. 6 – 38.

2. На границе между религией и образованием. // Сайт: Газета "Первое сентября".

<http://ps.1september.ru/2002/21/4.htm> (дата обращения: 14.12.2012).

3. Религиозное образование за рубежом. // Сайт: Образовательный портал YaStudent.ru.

<http://yastudent.ru/articles/2/0/1096.html> (дата обращения: 14.12.2012).

4. Мошкин Михаил. Религиозное и государственное образование – зарубежный опыт сотрудничества и противостояния. // Сайт: Мир о Боге.

<http://www.mirvboge.ru/2012/11/religioznoe-i-gosudarstvennoe-obrazovanie-zarubezhnyj-opyt-sotrudnichestva-i-protivostoyaniya/> (дата обращения: 14.12.2012).

5. Религиозное образование в государственной школе // Сайт: Культура веры. Путеводитель сомневающихся. Авторский проект Александра Колодина. URL: <http://religiocivilis.ru/component/content/article/2-articles/1243-religioznoe-obrazovanie-v-gosudarstvennoi-shkole.html> (дата обращения: 14.12.2012).

⁶³ На границе между религией и образованием. Сайт: Газета "Первое сентября". 14.12.2012.

ОСОБЕННОСТИ ЭТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ Н. Я. ГРОТА

Идеи Николая Яковлевича Грота (1852 – 1899) являются ярким и важным элементом в развитии русской философской мысли. Он находился у истоков формирования основных русских философских школ и течений. Он был не только современником, но и ближайшим другом, соратником таких выдающихся мыслителей как В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, Л.М. Лопатин. Также он не менее известен как выдающийся организатор. Именно через него получило «вторую жизнь» Московское психологическое общество, а так же в 1889 году основан знаменательный и важнейший для русской научной мысли журнал «Вопросы философии и психологии», где Николай Яковлевич так же был редактором до 1896 г.

В своем интеллектуальном и идейном развитии он прошел сложный путь от позитивизма к идеализму, от отрицания метафизику к её обоснованию. Подобные сложные и самоотверженные научные искания, резкая смена идеологических позиций, характерны для многих русских философов, светских и религиозных мыслителей (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, и др.).

В философском развитии Н.Я. Грота можно различить три главных периода: период позитивизма, период метафизического идеализма и период примирения позитивизма и идеализма в духе научной философии того времени. Первый из этих периодов он пережил сполна, второй оборвал сам, третий прервала в самом начале его преждевременная смерть. Эти три эпохи его философской жизни существенно различаются по своим основным принципам и имеют свои хронологические границы. Однако в пределах каждой из них можно наблюдать смену различных идей и настроений.⁶⁴

⁶⁴ Климченко С.Н. Эволюция и развитие философских взглядов Н.Я. Грота // вестник МГТУ, том 9, № 4, 2006 г. стр. 557.

Первоначальное философское мировоззрение Н.Я. Грота сложилось под влиянием позитивизма Конта, натуралистической философии Спенсера, «философской действительности» Дюринга и отчасти критического идеализма Альберта Ланге. В тот период все существующее разделилось для ученого на два мира: мир действительности – очевидной и понятной и мир мечты – прекрасной, но неуловимой и непостижимой. При этом действительность, полагал Грот, принадлежит науке, а метафизика остается только мечтой, опирающейся на наше субъективное чувство и понятной только для этого чувства.⁶⁵

В этике он отвергал идею свободы воли, и понимал под свободой личности лишь освобождение от власти среды и организма для нового подчинения ее власти идей. Грот отрицал оптимизм и пессимизм, как метафизические проблемы и признавал за ними только значение одинаково необходимых и законных практических мирозерцаний, отдавая в жизни преимущество пессимизму. Эгоизм и альтруизм он считал двумя полосами нравственных отношений, не допускающих одинаковой этической оценки. Вместе с тем, он полагал, что на практике они являются одинаково законными и необходимыми факторами общественного развития.⁶⁶

Отвергая на первом этапе своей философской эволюции метафизику как лжеучение и отстаивая утилитаризм в этике, Грот через «героическую мораль» Д. Бруно приходит к пантеистической метафизике, в центре которой стоит идея «мировой воли к жизни». Перелом в философских взглядах Грота окончательно оформляется ко времени его переезда в Москву (1886).⁶⁷

⁶⁵ Климченко С.Н. Эволюция и развитие философских взглядов Н.Я. Грота // вестник МГТУ, том 9, № 4, 2006 г. стр. 557.

⁶⁶ Климченко С.Н. Эволюция и развитие философских взглядов Н.Я. Грота // вестник МГТУ, том 9, № 4, 2006 г. стр. 558.

⁶⁷ История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003 – стр. 815.

«Сам Грот свидетельствует (в своей статье «О направлении и задачах моей философии»), что основной толчок, приведший его к утверждению метафизической реальности, исходит от Джордано Бруно: «Джордано Бруно, - говорит Грот, - дал мне идею *сознания вселенной*, без которой красота и добро были бы только пустыми звуками». Эстетический пантеизм Бруно, его «героическая» мораль стали лично близки и дороги Гроту, - и чисто «субъективный» мир чувства все более кажется ему вводящим нас в тайну бытия. Грот долго остается очень осторожным, - позитивистская закваска дает о себе знать. Философия теперь ему кажется «ветвью искусства», но «философия, - пишет он, - выше науки в смысле субъективном, наука же выше философии в смысле объективном. Одно другого стоит», - добавляет он. Грот пробует даже развивать учение о «методе чувства». Чуть позже он уже утверждает, что «априорный» метод метафизики и есть «метод чувства»; в работе о значении чувства в познании он идет дальше: «последний критерий истины и лжи, - лежит в чувствах». Грот уже признает реальность «сознания вселенной», «мировой души».⁶⁸

«В то же время Н.Я. Грот не мог еще тогда ответить на вопрос, который он впоследствии выразил в яркой форме своего образного языка. «Одно и то же солнце – говорил он – оживотворяет растения и сушит их, один и тот же дождь увеличивает плодородие земли и заливают поля, унося с них зачатки жизни, одна и та же молния освежает душную атмосферу и рассекает на части вековой, полный красоты дуб. Во имя добра делается много зла, а все-таки добро есть добро, а зло есть зло. Где же добро, где зло, откуда совесть, откуда в нас нравственное сознание?»⁶⁹

Придерживаясь в течение ряда лет позитивистских взглядов, Грот постепенно пришел к очень важному для себя умозаключению, что идеалы

⁶⁸ Зеньковский В.В. История Русской Философии. В 2 т. Т. 2 Париж: Изд. YMCA-PRESS 1950 – стр. 256 – 257.

⁶⁹ Айхенвальд Ю.И. Очерк этических воззрений Н. Я. Грота / Ю. И. Айхенвальд // Вопросы философии и психологии. - М., 1900. - XI, кн. I (51). – стр. 64.

– это не пустые капризы человеческого ума, как он полагал ранее. Ведь с ними связаны важные моральные аспекты существования человека: наши представления о смысле жизни, наши понятия о добре и зле, нравственности и безнравственности и т.д. Исходя из этого, у Н.Я. Грота возникли вполне закономерные вопросы: неужели природа дала нам идеальные стремления лишь затем, чтобы сделать нас жертвами вечного самообмана и иллюзий? Ведь чувство – это наше самосознание, наш внутренний опыт. Почему же мы не вправе верить его голосу, точно так же, как мы верим внешнему опыту, нашим глазам и ушам? В поисках ответа на эти вопросы Грот постепенно пришел к умозаключению, что метафизика не заслуживает того пренебрежения, с которым он относился к ней ранее. Ведь она также основывается на опыте, только с тем отличием, что опыт этот является внутренним опытом нашего чувства. А науки внешнего опыта не представляют единственный тип научного знания. В качестве примера он рассматривал математику, которая, по его мнению, не основывается на внешнем опыте и ни одна аксиома не выводится из природы чувственных явлений. Подобно метафизике, она строится нашим мышлением и коренится в его внутренних априорных законах. Между тем, это – самая точная из наук, и ее априорные формулы количественных отношений обязательны для всякого опыта как внутреннего, так и внешнего, как настоящего, так и будущего.⁷⁰

Умственной подпочвой всех теорий Грота было воззрение на мир, как на явление этического порядка. И чем глубже объяснял он себе и другим это явление, чем шире и светлее становилось его моральное исповедание, тем дальше подвигался он в своем общем философском развитии, тем сложнее делалось его миропонимание. Коренной перелом в его интеллектуальной жизни, его разрыв с позитивизмом имел своей причиной не толь-

⁷⁰ Климченко С.Н. Эволюция и развитие философских взглядов Н.Я.Грота // вестник МГТУ, том 9, № 4, 2006 г. стр. 558 - 559.

ко соображения чисто-логического характера, но и главным образом требования этики. Нельзя было оставаться вполне последовательным сторонником позитивной философии и в то же время заявлять, как это делал Грот, что философия всецело отождествляется с нравственным учением о мире. Его отторгала мысль, что «живучие понятия» совести и объективного добра, высокие идеалы и самоотверженные стремления – одни только иллюзии, красивые и громкие слова. И он постепенно перешел к той философии, которая в эти слова влагает вечный и реальный смысл.⁷¹

Соответственно переменам в руководящих идеях мировоззрения изменяется взгляд Н.Я. Грота и на человеческую природу. Он так же приобретает дуалистическую окраску. Н.Я. Грот полагает, что в каждом человеке, кроме индивидуального и относительного субъекта, которого можно назвать его животной личностью, присутствует субъект общий, мировой, подчиненный объективным законам истины и добра, в котором непосредственно реализуется Божественность всемирного духа. Свобода воли состоит в открытой всегда для нашего внутреннего я возможности или отдаться побуждениям нашей животной, эгоистической личности, или покориться внушениям высшей силы в нас. Поэтому Грот становится убежденным защитником свободы человеческой воли.⁷²

Учению Грота в полной мере присущ «панморалистический» пафос, свойственный учениям многих русских философов-моралистов. В программной статье «О задачах журнала», в первом номере «Вопросов философии и психологии» (1889), Грот пишет о безусловном приоритете этики в русском сознании, о главенствующем положении нравственных интересов жизни в народном мирозерцании в сравнении с интересами искусства, науки, политики. Историческую задачу русских мыслителей Грот

⁷¹ Айхенвальд Ю.И. Очерк этических воззрений Н. Я. Грота / Ю. И. Айхенвальд // Вопросы философии и психологии. - М., 1900. - XI, кн. I (51). – стр. 63.

⁷² Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – стр. 314 – 315.

склонен усматривать в синтезе идеалов жизни с точки зрения высших интересов блага и обосновании господства идеала добра над всеми другими идеалами. «Философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования не будет ли именно нашей особой философией?» - вопрошает Грот. Однако он не останавливается лишь на этом моралистическом вопрошании и пытается ввести свой «панморализм» в рамки теоретической этики. В своей главной этической работе «Устои нравственной жизни и деятельности» (1895), Грот говорит о необходимости создания «теории автономной морали» в рамках этики как «философской науки о нравственности». При этом он специально подчеркивает, что его работа носит не правоучительный, а чисто теоретический характер.⁷³

Главные устои нравственной жизни для Н.Я.Грота находятся не вне человека, а в нем самом, в его свободной воле, которая именно потому и свободна от физических условий нашей индивидуальной организации, что она – мировое и творческое начало. Эта универсальная воля дышит в каждом из нас, и каждого из нас влечет она к бытию, к созиданию и усовершенствованию жизни в мире. «Любить, жалеть, холить, сохранять и спасать от смерти все живое» - вот её общая заповедь.⁷⁴

Вера в силу и правду чувства, в свободную волю, в объективное добро побуждали Грота придавать учению о нравственности возвышенный и плодотворный смысл. В своем увлечении, в своем беззаветном доверии к науке, он приписывал этике нормативный, законодательный характер: она для него не только объясняет нравственность, но и создает её. Смотря по тому, какая из этических теорий, в конце концов, будет признана справедливой, сообразно с этим получит свой вид и содержание также и картина нравственной практики. Не безразлично для нашего поведения то, как объ-

⁷³ *История этических учений: Учебник* / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003 – стр. 816.

⁷⁴ *Айхенвальд Ю.И.* Очерк этических воззрений Н. Я. Грота / Ю. И. Айхенвальд // Вопросы философии и психологии. - М., 1900. - XI, кн. I (51). – стр. 70.

яснит его природу и сущность философия; на действии отразиться его истолкование – таково было глубокое убеждение Грота, и вот почему он с таким огнем и чуткостью отзывался на этические вопросы и разрабатывал их с любовью и вниманием в специальных этюдах, касался той или другой их стороны почти во всех своих трудах.⁷⁵

Нравственная философия Грота, безусловно, является одной из первых в истории отечественной этической мысли попыток создания оригинального этического учения, претендующего на теоретическую строгость, аналитичность и философскую обоснованность. В ней определенно содержится зародыш этической системы, и (как справедливо замечает Н.В.Назаров) не исключено, что если бы не преждевременная смерть автора, то первой законченной системой нравственной философии в России могла бы стать не философия Вл.Соловьева, а философия Н.Я.Грота.⁷⁶

Литература

1. *Грот Н.Я.* Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой // Вопросы философии и психологии. XVI изд. – М., 1893.

2. *Айхенвальд Ю.И.* Очерк этических воззрений Н. Я. Грота / Ю. И. Айхенвальд // Вопросы философии и психологии. - М., 1900. - XI, кн. I (51). – стр. 61 – 73.

3. *Зеньковский В.В.* История Русской Философии. В 2 т. Т. 2 Париж: Изд. YMCA-PRESS 1950 (Репринт: Paris: YMCA-PRESS 1989) стр. 253 – 258.

4. *История этических учений: Учебник* / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. - 911 с.

⁷⁵ *Айхенвальд Ю.И.* Очерк этических воззрений Н. Я. Грота / Ю. И. Айхенвальд // Вопросы философии и психологии. - М., 1900. - XI, кн. I (51). – стр. 67.

⁷⁶ *История этических учений: Учебник* / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003 – стр. 817.

5. *Климченко С.Н.* Эволюция и развитие философских взглядов Н.Я.Грота // вестник МГТУ, том 9, № 4, 2006 г. стр. 556 – 561.

6. *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 496 с. – (Классическая философская мысль).

7. *Философский энциклопедический словарь* – М.: ИНФРА-М, 2004. – 576с.

Андреяшкин О. В.

Научный руководитель: д.филос.н., проф. Аринин Е. И.

ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ» В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Многие современные проблемы межнациональных и межконфессиональных, этнокультурных и этнонациональных отношений, состояния российской системы образования во многом коренятся в той исторической предыстории, которую мы все вместе прожили. Это два десятилетия, что отделяют нас от момента крушения Советского Союза. Вослед за политическими изменениями последовали реформы, во многом затронувшие и политику государства в отношении религиозных объединений и верующих, обеспечения свободы совести и вероисповедания.⁷⁷

Несмотря на то, что государство нормирует и закрепляет в документах свои отношения с гражданами и организациями, современная законодательная база взаимоотношений российского государства и Церкви признается откровенно слабой, потому что она оставляет простор для произвольного толкования основных принципов, не предусматривает конкрет-

⁷⁷ Одинцов М.И. Религиозное образование в государственной школе в условиях светского государства и мировоззренческого плюрализма.

ных механизмов их осуществления. Недостаточная последовательность в реализации критериев отделения церкви от государства и школы от церкви делает возможным по-разному трактовать конституционный принцип свободы совести в сфере образования.⁷⁸

Не следует воспринимать всё излишне враждебно. Государство не препятствует развитию как системы религиозного обучения и воспитания, так и системы религиозного образования, осознавая, что и то, и другое служит удовлетворению реальных и конкретных потребностей верующих граждан и создаваемых ими религиозных организаций.⁷⁹

На сегодняшний день назрела потребность дополнить Закон об образовании нормами о *религиозном образовании*. Прежде всего, нужно уточнить некоторые формулировки закона, которые в настоящее время трактуются достаточно двусмысленно:

1) В силу п. 5 ст. 1 «Закона об образовании» в государственных и муниципальных образовательных учреждениях *не допускается деятельность организационных структур религиозных организаций*. В действительности религиозные организации и их организационные структуры (Московская Патриархия, отделы религиозного образования, приходские советы) вполне легально осуществляют в государственных и муниципальных образовательных учреждениях отдельные виды деятельности, например, образовательную, культурно-просветительскую, благотворительную. Единственный вид деятельности, на который наложен запрет - это культовая деятельность. Дело в том, что, согласно п. 3 ст. 16 «Закона о свободе совести» образовательные учреждения не входят в перечень тех организаций, где допускается культовая деятельность. Таким образом, в п. 5 ст. 1

⁷⁸ Религиозное образование в государственной школе. // Сайт: Культура веры. Путеводитель сомневающийся. Авторский проект Александра Колодина. Религиозное образование в государственной школе

⁷⁹Одинцов М.И. Религиозное образование в государственной школе в условиях светского государства и мировоззренческого плюрализма.

«Закона об образовании» необходимо уточнить, что в государственных и муниципальных образовательных учреждениях не допускается не любая, а именно культовая деятельность религиозных организаций.

2) Согласно п. 4 ст. 2 «Закона об образовании» образование в государственных и муниципальных образовательных учреждениях носит светский характер. Данный принцип закреплен также в п. 2 ст. 4 Закона о свободе совести. Иногда ошибочно считают этот принцип конституционным, но это неверно, поскольку в Конституции РФ он отсутствует.⁸⁰

Закон должен конкретизировать понятие *светского* характера государственной и муниципальной систем образования. Попытки такой конкретизации уже предприняты, однако, не на уровне закона. Так, например, в Письме Министерства образования РФ «О предоставлении религиозным организациям возможности обучать детей религии вне рамок образовательных программ в помещениях государственных и муниципальных образовательных учреждений» от 04.06.99. № 14-53-281ин\ 14-04 указано, что «в данных Министерством образования рекомендациях термин *«светский»* интерпретируется как *«нецерковный»*, *«гражданский»* и не рассматривается как синоним слов *«атеистический»*, *«антирелигиозный»*. Такая трактовка термина «светский» взята из достаточно авторитетного, хотя и не юридического источника, а именно из Токового словаря русского языка С. И. Ожигова, выдержавшего более 20 изданий. Думается, что подобную формулировку следует закрепить на законодательном уровне. Кроме того, следует предусмотреть четкий и исчерпывающий перечень гарантий светского характера образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. К числу таких гарантий можно, в частности, отнести организационно-правовую независимость государственных и муниципальных образовательных учреждений от религиозных объединений; контроль лицензионных служб учредителя за освоением

⁸⁰ Чернега К.А. Религиозное образование глазами юриста.

государственных образовательных стандартов и программ религиозного образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.⁸¹

Анализирую вышеизложенные замечания, отметим: дискуссия о том, что следует подразумевать под понятием «*светскости государства*» и «*светского характера образования*» идет уже давно, и различные аспекты правового понимания «*светскости*» достаточно хорошо изучены. Профессиональные правоведы уже давно определили, что понятие светскости ни в коем случае не означает юридического отказа в возможности участия религиозных организаций в общественной жизни страны. Камнем преткновения для возрождения религиозности в образовании, как правило, становятся толкование понятий «светское государство» и «светское образование». Но ведь светское государство - это юридическое понятие, сформулированное в противовес государству атеистическому, здесь очевидна попытка преодолеть атеистический, материалистический подход к жизни. Российское законодательство (законы «Об образовании», «О свободе совести и о религиозных объединениях», «О высшей школе») говорит о том, что мы должны образование базировать на национальных и культурных традициях. Но материализм и атеизм никогда не были национальными и культурными традициями русского народа.⁸²

Правовые нормы о *светском* характере образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации закреплены в законодательстве Российской Федерации. Прежде всего, светский характер образования в государственных образовательных учреждениях определяется частью 1 статьи 14 Конституции Российской Федерации, закрепляющей, что Российская Федерация – *светское государство*. Пункт 4 статьи 2 Закона Российской Федерации «Об образовании» от

⁸¹ Чернега К.А. Религиозное образование глазами юриста.

⁸² Кирьянов Димитрий, священник. Правовые аспекты выстраивания отношений между Церковью и государством в области религиозного образования: международный опыт.

10.07.1992 г. № 3266-1 (с послед. измен. и дополн.) устанавливает в качестве одного из принципов государственной политики в области образования *«светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях»*. В части 2 статьи 4 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» установлено, что *«в соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства, государство... обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях»*.⁸³

Светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации закреплён также в ряде подзаконных актов, в том числе в пункте 4 Типового положения об общеобразовательном учреждении, утвержденного Постановлением Правительства Российской Федерации от 19.03.2001 г. № 196: «Деятельность общеобразовательного учреждения основывается на принципах демократии, гуманизма, общедоступности, приоритета общечеловеческих ценностей, жизни и здоровья человека, гражданственности, свободного развития личности, автономности и *светского характера образования*».⁸⁴

Светскость образования – характеристика образования, отражающая независимость образования от религиозного санкционирования или давления, от подчинения образовательной деятельности религиозным объединениям, ненаправленность образования на профессиональную религиозную (духовную) подготовку служителей религиозного культа, на обучение или навязывание какой-либо религии, на катехизацию («воцерковление») либо осуществление аналогичных, свойственных для нехристианских религиозных объединений форм привлечения обучаемых в религиозное объединение.⁸⁵

⁸³ Понкин И.В. Правовые основания преподавания истории религий в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же.

В собирательном, обобщенном смысле, *светская школа* – совокупность образовательных учреждений, реализующих в соответствии с государственными образовательными стандартами образование различного уровня, независимое от религиозного санкционирования или давления, от подчинения образовательной деятельности религиозным объединениям, не направленное на профессиональную религиозную (духовную) подготовку служителей религиозного культа, на обучение или навязывание какой-либо религии, на катехизацию («воцерковление») либо осуществление аналогичных, свойственных для нехристианских религиозных объединений форм привлечения обучаемых в религиозное объединение, а также совокупность соответствующих преемственных образовательных программ и научно-методического обеспечения.⁸⁶

Теперь постараемся определить, что же следует понимать под *религиозным образованием* с точки зрения государственного закона:

В законодательстве Российской Федерации относительно круга рассматриваемых вопросов используются понятия «*религиозное образование*» и «*обучение религии*». Термины «религиозное образование» и «обучение религии» введены в статье 5 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Часть 1 статьи 5 указанного Федерального закона устанавливает: «Каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими».

В части 4 статьи 5 указанного Федерального закона говорится: «По просьбе родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местного самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы».

⁸⁶ Понкин И.В. Правовые основания преподавания истории религий в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

При этом обучение религии, как следует из указанного Федерального закона, является одной из форм религиозного образования, то есть понятие «религиозное образование» шире по объему понятия «обучение религии», хотя иногда эти понятия ошибочно используются как синонимы.⁸⁷

Если дать более конкретное определение: *религиозное образование* – целенаправленный процесс обучения и воспитания, осуществляемый на основе определенного религиозного вероучения и сопровождающийся приобретением знаний о религиозном вероучении, религиозной практике, религиозной культуре и деятельности представляющих эту религию религиозных объединений, а также формированием качеств личности на основе этого религиозного вероучения и присущих ему нравственных ценностей.⁸⁸

Так же, если давать определение приведенному выше понятию *обучение религии* – несветская форма религиозного образования, осуществляемая религиозной организацией или под ее управлением или контролем, а также катехизация и воцерковление либо аналогичные формы в нехристианских религиозных объединениях, направленные на привлечение обучаемого в религиозное объединение.⁸⁹

Обучение религии может осуществляться и в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. Пункт 1 статьи 5 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» устанавливает, что каждый имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими. Согласно пункту 4 статьи 5 указанного Федерального закона, по просьбе родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местно-

⁸⁷ Понкин И.В. Правовые основания преподавания истории религий в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же.

го самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы. Приказ Министерства образования Российской Федерации №2833 от 01.07.2003 г. несколько (хотя и недостаточно) конкретизировал порядок реализации этой нормы закона.⁹⁰

Главное отличие *обучения религии* от других форм преподавания знаний, касающихся религий и религиозных объединений, состоит в том, что обучение религии обязательно предполагает и включает в себя обучение *религиозной практике* и саму *религиозную практику* – отправление *религиозного культа*, совершение *богослужений* и иных *религиозных обрядов* и *церемоний*. Именно этим, а также направленностью на привлечение обучаемых в религиозное объединение и обусловлены несветский характер этой формы преподавания знаний, касающихся религий и религиозных объединений, и обязательность соблюдения принципа добровольности как основы ее осуществления.⁹¹

Как следствие этого *религиозно-культурологическое образование* – целенаправленный процесс обучения и воспитания, осуществляемый на основе определенного религиозного мировоззрения в интересах личности и общества, сопровождающийся приобретением обучаемым знаний о религиозном вероучении, культуре и традиционном укладе жизни в религии (и представляющего ее религиозного объединения), которую учащийся выбрал для изучения. Механизмы его реализации напрямую в законодательстве не закреплены.⁹²

Еще одной трудностью в рассмотрении понятия «религиозно образование» может встать вопрос о том, кто мог бы быть учителем? Ведь простой учитель не обладает всеми необходимыми знаниями, следовательно,

⁹⁰ Понкин И.В. Правовые основания преподавания истории религий в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же.

такую миссию должны осуществлять люди, которые получили определенную подготовку в данном вопросе. Однако не всякая религия позволяет рассказывать о ней в таком ракурсе. И этот вопрос нельзя оставлять не решенным.⁹³

В настоящее время в Российской Федерации утверждены государственные стандарты по направлениям “теология” и “религиоведение”. Это позволяет решить проблему кадрового обеспечения как государственных и муниципальных, так и негосударственных образовательных учреждений квалифицированными кадрами педагогов-теологов (богословов), способных осуществлять религиозное образование. Думается, что принятие Федерального закона о государственном стандарте по специальности «теология» будет способствовать решению проблемы содержания и учебно-методического обеспечения религиозного образования.⁹⁴

* * *

Надо ли говорить, что несоблюдение конституционных принципов свободы совести и светскости государственной (муниципальной) школы, прав граждан на свободу совести и вероисповедания ведёт к ненужным конфликтам, спорам, разбирательствам, взаимному ожесточению, а в целом – негативно отражается на состоянии настроения гражданского общества в каждом из регионов?⁹⁵

Отсюда и вытекают наши задачи – неуклонно держаться принципов и норм международного и национального законодательства о свободе совести; добиваться их реализации в жизни каждого коллектива, региона, субъекта РФ.

⁹³ Ефремова Ю. С. Правовые аспекты введения религиозного образования в России. - С. 88-89

⁹⁴ Чернега К.А. Религиозное образование глазами юриста.

⁹⁵ Одинцов М.И. Религиозное образование в государственной школе в условиях светского государства и мировоззренческого плюрализма.

Литература

1. Понкин И.В. Правовые основания преподавания истории религий в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. // Религиозная культура в светской школе: Сборник материалов. / Отв.ред.и сост. Л.С.Гармаш и И.В.Понкин – М.: Институт государственно-конфессиональных отношений и права. 2007. – стр. 38 – 140.

2. Ефремова Ю. С. Правовые аспекты введения религиозного образования в России // Молодой ученый. — 2012. — №1. Т.2. — С. 88-89

3. Одинцов М.И. Религиозное образование в государственной школе в условиях светского государства и мировоззренческого плюрализма // Сайт: Российское объединение исследователей религии» (Russian association of scholars in religion).

<http://www.rusoir.ru/president/works/272/> (дата обращения: 14.12.2012).

4. Религиозное образование в государственной школе. // Сайт: Культура веры. Путеводитель сомневающихся. Авторский проект Александра Колодина.

<http://religiocivilis.ru/component/content/article/2-articles/1243-religioznoe-obrazovanie-v-gosudarstvennoi-shkole.html> (дата обращения: 14.12.2012).

5. Чернега К.А. Религиозное образование глазами юриста. // Сайт: Первый мультипортал КМ.RU

<http://www.km.ru/referats/1CA031E1EFA0409B8010B23121089461> (дата обращения: 14.12.2012).

6. Кирьянов Димитрий, священник. Правовые аспекты выстраивания отношений между Церковью и государством в области религиозного образования: международный опыт. // Сайт: Начуно-богословский портал Богослов.ru. <http://www.bogoslov.ru/text/255946.html> (дата обращения: 14.12.2012).

Андреяшкин О. В.

Научный руководитель: д.филос.н., проф. Аринин Е. И.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ КАК ОСНОВА ДЛЯ ПРЕПОДАВАНИЯ КУРСА РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В СВЕТСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ

Многие в настоящий момент задаются вопросом: может ли религия быть частью образования детей? Вопросы преподавания религии в школах стали в настоящий момент крайне актуальными. Все больше деятелей науки и образования обращают внимание на важную роль идеологии в системе общего образования. Многих беспокоит «идеологический вакуум» в образовании молодежи.⁹⁶

Одна из причин заключается в том, что рыночная экономика неэффективна без соблюдения бизнесменами этических норм. Заключение успешных контрактов, ведение бухгалтерии, эффективная реклама, отношение руководителей с рабочими — все это требует высокого уровня честности и этического подхода.⁹⁷

Данные литературы и дискуссии о роли религии в образовании не дают окончательных официальных решений и рекомендаций для школ. Возможно, обзор подходов разных стран и проблем, свойственных каждому подходу, будет полезен для религиоведов, педагогов и чиновников.⁹⁸

Прежде всего, я считаю важным, чтобы мы смогли должным образом оценить роль академической науки в деле воспитания подрастающего поколения. И в данном случае именно религиоведение — как академическая учебная дисциплина — может являться вполне достойным фундаментом, на

⁹⁶ Джарвис, Дональд Карл. Религия и религиоведение в государственных средних школах: современные подходы. Журнал «Религия и право», 2003, № 1.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же.

котором возможно строить вполне научный и достаточно беспристрастный подход к вопросам мировоззренческого порядка.

И богословие, и научный атеизм дают слушателям информацию о религии, но сообщение такой информации является для них не целью преподавания, а только средством. Целью же является формирование определенного отношения к религии.⁹⁹

И только в религиоведении сообщение слушателям информации о религии является не средством преподавания, а его целью. Однако «сообщение информации» - это цель в гносеологическом аспекте. В другом же аспекте - нравственно-воспитательном - сообщение информации о религии становится в религиоведении уже не целью, а средством. В нравственно-воспитательный аспект религиоведения входит формирование и закрепление у слушателей позитивных нравственных качеств, которые одобряются моральными кодексами многих религий. Однако главной задачей, а значит целью, является следующая: формирование и закрепление у учащихся уважительного отношения к инакомыслящим. Эта задача-цель есть специфика религиоведения, то, чего нет ни в богословии, ни в научном атеизме.¹⁰⁰

Отличия по проблематике и по цели преподавания имеют своим следствием отличие в способе преподавания. Способ преподавания, который имеет место в богословии и научном атеизме, можно назвать принципом мировоззренческой активности. Суть этого принципа - в обязательном применении системы доказательств и системы средств внушения для утверждения вывода, что только одна мировоззренческая система является истинной, а все остальные - ложными. Это означает, что преподавание богословия и научного атеизма необходимо включает в себя критику «чужих» мировоззренческих систем. Способ преподавания, который имеет место в религиоведении, можно назвать принципом мировоззренческого нейтралитета. Суть его - в принципиальном отказе от системы доказа-

⁹⁹ Никитин В.Н. Религиоведение или богословие? Сайт: KM.RU.

¹⁰⁰ Там же.

тельств и системы средств внушения в пользу той или иной оценки религиозных и атеистических взглядов (по критерию «истина или заблуждение»). Это означает, что критический (обличительный) элемент в религиоведении отсутствует. Вопрос о том, какое мировоззрение или какие религии являются истинными или ложными, религиоведением выносится «за скобки» (т.е. за пределы процесса преподавания) и оставляется для личного решения каждому слушателю.¹⁰¹

Соблюдение принципа мировоззренческого нейтралитета не означает, что в религиоведении из преподавания вообще, стопроцентно изгоняются оценочные суждения об истинности или ложности тех или других религиозных или атеистических идей. Но эти оценочные суждения должны подаваться не как истина в последней инстанции, не как вывод, навязываемый студентам преподавателем, а как знакомство с точками зрения, принадлежащим отдельным лицам или отдельным группам людей.¹⁰²

Вернувшись к вопросу о целях преподавания, можно сказать, что в религиоведении - и гносеологическая, и нравственно-воспитательная - способны реализоваться в любой аудитории. Другое дело, что в мономировоззренческой аудитории религиоведение не способно удовлетворить всех запросов слушателей. Но в полимировоззренческой аудитории (а в государственной системе образования существует именно такая аудитория) с пользой для слушателей, а значит и для общества, может преподаваться только религиоведение, ибо религиоведение, в силу специфики своей проблематики, не затрагивает ничьих чувств, никого не обижает - ни верующих, ни неверующих, а среди верующих не обижает сторонников разных конфессий. Оно полезно всем людям, независимо от их личного отношения к религии.¹⁰³

Еще в 2001 г. А. Колодин отстаивал необходимость преподавания религиоведения в публичных школах России. Он высоко оценил религио-

¹⁰¹ Никитин В.Н. Религиоведение или богословие? Сайт: KM.RU.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

ведение как крайне нужный предмет, который может развивать характер и толерантность школьников, потому что религиоведение «неизбежно обращается к философско-мировоззренческим вопросам о человеке, мире, обществе».¹⁰⁴

Многие полагают, что обзор мировых религий часто более интересен, чем наставление в какой-то одной вере. Кроме того, они считают, что курсы по религиоведению помогают уменьшить предрассудки учеников относительно нетрадиционных религий.¹⁰⁵

При этом надо заметить, что конечно, полное исключение преподавания религии из публичных школ возвращает нас к первой проблеме, которая была упомянута в начале статьи: ученики могут остаться в опасном «идеологическом вакууме».

Потребность общества в толерантных и честных гражданах заставляет многих думать, что религиоведение или, по крайней мере, этика должна стать частью школьного образования.¹⁰⁶

Литература

1. Джарвис, Дональд Карл. Религия и религиоведение в государственных средних школах: современные подходы. Журнал «Религия и право», 2003, № 1.

2. Мельников А. Религиовед – всегда философ. Сайт: ReligioPolis. Центр религиоведческих исследований.

<http://www.religiopolis.org/publications/3187-religioved-vsegda-filosof.html> (дата обращения: 07.04.2013).

3. Никитин В.Н. Религиоведение или богословие? Сайт: KM.RU. <http://www.km.ru/referats/699B1A8E35B24CBA8ED5BCC8E636A9BA> (дата обращения: 07.04.2013).

¹⁰⁴ Джарвис, Дональд Карл. Религия и религиоведение в государственных средних школах: современные подходы. Журнал «Религия и право», 2003, № 1

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Там же.

4. Сафонова Е.В. Каким быть религиозному образованию в школе? Сайт: Личный сайт Сафоновой Е.В. на NAROD.RU. http://evgg-71.narod.ru/religiovedenie_v_shkole/. (дата обращения: 07.04.2013).

5. Копылов О.В. Методико-организаторские проблемы преподавания религиозных дисциплин в школе. Сайт: Фестиваль педагогических идей "Открытый урок". <http://festival.1september.ru/articles/579285/>. (дата обращения: 07.04.2013).

Андрюшенко М. Т.

О ФЕНОМЕНЕ ОСВОЕНИЯ И ЕГО СВЯЗИ С РЕЛИГИОЗНЫМ СОЗНАНИЕМ

Введение. Обращение к тому, что вынесено в заглавие, обусловлено парадоксальной ситуацией, время от времени складывающейся в науке. Она касается подспудно чувствуемого существования определенных явлений, которые не получили отображения в понятиях, и, в лучшем случае, их неявного учета. Применительно к освоению с ней связано множество фактов, имевших место на протяжении значительной части истории философии. Известно, что Платон, Аристотель, Секст Эмпирик, Абельяр, Р. Бэкон, Ф. Аквинский, Гоббс, Локк, Кант, Гегель, Фейербах, Энгельс и другие не прошли мимо признания субъектом истинности суждений, отображающих приобретенные в познании сведения об объекте – признания, фиксируемого в определенных феноменах. К таковым они относили мнение, веру, очевидность, знание, понимание, сомнение и т. д. Но никто не обратился к установлению ни причин этих феноменов, ни того, **что** в качестве некоторого общего образования включает их. Все это не удостоилось строгой понятийной выраженности и не стало предметом специального исследования.

Впервые термин «освоение» попытался ввести в обиход П. В. Копнин. Однако его попытка оказалась неудачной, ибо освоение отождествлялось в ней с коммуникацией¹⁰⁷. Поэтому распространения она не получила.

По логике взаимосвязи бытия и сознания освоение это – феномен, неотделимый от субъективной стороны познания. Необходимость его учета и исследования диктуется не всегда, может быть, осознаваемым, но вполне корректным вопросом: когда познание конкретного объекта достигает состояния, позволяющего воздействовать на него. Именно в таком качестве он связывает познание с психическим состоянием и преобразованием, т. е. с тем, что выражает собственно человеческую сущность. Поэтому обращение к нему необходимо не только для теории познания, но и для многого из того, что выходит за ее пределы.

Цель настоящей статьи – показать реальность и основные особенности освоения. Для этого используются релевантные положения теории познания, в том числе внесенные туда автором.

О сущности освоения. Распространенное утверждение Маркса, что идеи становятся материальной силой, когда овладевают массами, в действительности не столь просто, как может показаться сначала. Взятое само по себе, оно выглядит абстрактно, порождая ряд вопросов. Это, в частности: в чем суть овладения идеями массами; каковы его предпосылки; в каких пределах оно складывается; какова порождаемая им эффективность человеческих действий и т. д. Ответы могут быть найдены только на основе постановки этого утверждения в определенный контекст. А каким контекстом служит, прежде всего, система положений об идеях (в т. ч. составляющих их суждениях) формирующаяся на протяжении многих веков. Она отображает, как минимум: пути приобретения человеком определенных сведений; ориентирующие возможности, которыми те обладают; отношения человека к приобретаемым сведениям; взаимосвязь этих отношений;

¹⁰⁷ См.: Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. – М., 1974. С. 222.

условия движения к истине и лжи; своеобразие восприятия того и другого. К ее формированию причастны Платон, Аристотель, Гоббс, Локк, Кант, Гегель. Постановка в нее, как контекст, Марксова утверждения показывает следующее.

Идеи в единстве своих составляющих овладевают людьми, когда те видят в них средства разрешения стоящих перед собой проблем и принимают в качестве руководства к действиям, делая, так сказать, **своими**. Последнее же, по логике вещей, предполагает признание идей истинными и включение их в свой информационный запас.

Естественно, что предварительно они должны быть приобретены субъектом. При этом, как показывает опыт, любое сведение приобретает либо в **исследовании**, где субъект и объект связаны непосредственно. Либо – в **коммуникации**, где связь между субъектом и объектом опосредуется коммуникатором. Именно на основе приобретения субъектом идея, положение, суждение и т. д. могут (или не могут) быть признаны истинными и включены им в свой информационный запас.

Признание истинности суждения есть мысленное наделение его этим свойством, т. е. соответствием тому, что в нем отображено. Оно необходимо для получения недостающей информационной модели (либо части таковой) планируемых действий – информационной модели, ориентирующей на то, **что** делать и **как** делать то, что делать.

Одним из условий такого признания является соответствие суждения **цели** субъекта, т. е. способствование ее реализации. При этом цель фиксирует в себе прежде всего образ результата, к которому субъект стремится. Вместе с тем, она фиксирует и образы действий, позволяющих достичь результат. Именно благодаря этому соответствию суждение и приобретает исходные свойства информационной модели действий¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Андриюшенко М.Т., Александрова О.С. Признание истинности: в чем его предел? // Философия и общество. М., 2003. № 2. С. 46.

Другим условием выступает соответствие суждения обобщенным и принятым субъектом сведениям об окружающем мире, составляющим так называемый базис осмысления. Последний представляет собой систему образов, с которыми суждение соотносится на предмет установления своей непротиворечивости им. В него входят, как минимум: личностное знание; ценностно-мировоззренческое знание; нормативное знание; применительно к научному уровню отражения – элементы стиля мышления. По отношению к суждению он предстает в определенных контекстах, прежде всего – психологическом, логическом, социальном. Первый подводит к ответу о степени соответствия суждения отражательной способности субъекта. Второй – к ответу о степени возможности для субъекта того, что отображено в суждении. Третий – к ответу о степени соответствия всего отображаемого в суждении мировоззрению субъекта¹⁰⁹.

При этом признание истинности суждения и его подлинная истинность – явления, не обладающие постоянным тождеством. Признаваться истинным может и истинное суждение, и суждение ложное. Все зависит от меры их соответствия цели и базису осмысления субъекта и – на этой основе – от способности быть информированной моделью, направляющей действия последнего. В истинности, как известно, доминирует объективный момент. Признание же истинности, в том виде, каком здесь представлено, – явление субъективное.

Соответствие суждения цели и базису осмысления может быть полным и частичным. Первое охватывает систему «суждение – все составляющие цели», что в глазах субъекта сообщает ему **ценность**, и систему «суждение – все составляющие базиса осмысления», что в глазах субъекта сообщает ему **правильность**. Второе охватывает систему «суждение – некоторые составляющие цели», что в глазах субъекта обеспечивает ему по-

¹⁰⁹ См.: Андриюшенко М.Т. Базис осмысления в духовном аспекте бытия. // Духовные аспекты бытия. Сб. научн. трудов. Под ред. Матвеева П.Е. Владимир, 1996. С. 5- 6.

лезность, и систему «суждение – некоторые составляющие базиса осмысления», что в глазах субъекта делает его **правдоподобным**. В итоге признание истинности суждения может иметь различные ступени. Из них наибольшими распространенностью и изученностью обладают очевидность, вера и мнение, о которых далее и идет речь. Хотя сейчас эти феномены раскрыты относительно подробно, однако здесь их представленность не выходит за пределы общего вида, достаточного лишь чтобы обнаружить основные особенности освоения. Суждение – предмет очевидности характеризуется полным соответствием цели и полным соответствием базису осмысления и обладает для субъекта единством ценности и правильности. Суждение – предмет веры характеризуется полным соответствием цели и частичным соответствием базису осмысления и обладает для субъекта единством ценности и правдоподобия. Суждение – предмет мнения характеризуется частичным соответствием цели и частичным соответствием базису осмысления и обладает для субъекта единством полезности и правдоподобия¹¹⁰.

На основе признания истинности суждение – осознанно или неосознанно – включается субъектом в свой информационный запас, который необходим ему для нормального взаимодействия с миром как совокупность всего, из чего при надобности могут составляться информационные модели действий. Информационному запасу присуща сугубая индивидуальность. У каждого человека он отличается неповторимыми особенностями, обусловленными особенностями своего носителя.

В целом же информационный запас, как следует из общей характеристики его содержания, включает, прежде всего, осознаваемые в данный момент сведения о реальных явлениях, а также сведения о сведениях о реальных явлениях. Однако поскольку объекты осознанности, как известно, связаны с очагом оптимальной возбудимости и вниманием, а те, в зависи-

¹¹⁰ См.: Андриюшенко М.Т., Александрова О.С. Указ. статья. С. 46 – 47.

мости от цели человека и его отношения к миру, все время изменяются, постольку информационный запас не может быть постоянным. В нем тоже происходят изменения, проявляющиеся, к тому же, в различных аспектах. Поэтому, кстати говоря, ему не может грозить так называемая переполненность, при которой поступающие сведения не находили бы места.

Однако в каждый конкретный момент к его составляющим относятся, во-первых, сведения-предметы очевидности как то, что может быть информационной моделью совершаемых человеком действий. Во-вторых, сведения-предметы веры, выступающие в том же качестве. Причем те и другие могут быть информационными моделями действий, направленных на полное достижение цели. Поэтому их пребывание в информационном запасе для субъекта необходимо. Но возникшая необходимость конкретна, ибо хотя сведение – информационная модель действия-предмет очевидности и сведение – информационная модель действий-предмет веры едины в степени соответствия цели, тем не менее различны в степени соответствия базису осмысления. У первого это соответствие является полным. А у второго – лишь частичным. Такое различие, по крайней мере, в отдельных случаях не может не сказаться на отношениях субъекта к степени соответствия каждого из них цели. Вследствие различия между полнотой соответствия информационной модели-предмета очевидности базису осмысления и частичностью соответствия базису осмысления информационной модели-предмета веры, субъект имеет, по крайней мере психическое основание быть склонным к восприятию первой как обладающей более высокой степенью соответствия цели, чем степень такого же соответствия второй. В-третьих, сведения-предметы мнения как то, что может быть информационной моделью действий, совершаемых в ограниченных пределах. Поэтому их пребывание в информационном запасе характеризуется для субъекта определенным единством необходимости и случайности. В-четвертых, сведения, не имеющие в данный момент отношения к человеческим дей-

ствиям и не могущие стать их информационной моделью. В информационном запасе они оказываются лишь вследствие относительной самостоятельности памяти по отношению к бытию человека. Соответственно и их пребывание там является для субъекта в данный момент случайным.

Таковы основные особенности составляющих информационного запаса. Последний же, будучи образован своими составляющими, не может, по отношению к другим феноменам не характеризоваться целостностью. Поэтому его составляющие не разделены непреодолимыми барьерами и способны, по крайней мере, частично переходить друг в друга.

В заключение этой части – одно замечание, необходимое, чтобы избежать недоразумений. Оно касается соотношения освоения в том виде, каком о нем идет речь, с так называемым усвоением как феноменом, связанным с обучением и выражающим включение школьниками в их информационный запас преподаваемого материала¹¹¹. Сопоставление двух феноменов с позиции их особенностей показывает следующее.

Освоение направлено на включение человеком в свой информационный запас любых сведений. Усвоение – только истинных, выступающих в виде знаний. Освоение предполагает положительную либо отрицательную связь включаемых в информационный запас сведений с конкретными действиями, которые планируются к совершению в обозримом будущем. Усвоение предполагает только положительную связь такого рода с действиями, не обязательно обладающими конкретностью и не обязательно планируемыми к совершению в обозримом будущем. Освоение касается сведений, приобретаемых как в исследовании, так и в коммуникации. Усвоение же имеет отношение к сведениям, полученным лишь в коммуникации, которая и сама оказывается в данном случае ограниченной. Она подчинена учебному процессу только в школе. Освоение составляет общий

¹¹¹ См.: Богоявленский Д.Н., Менчинская Н.А. Психология усвоения знаний в школе. М., 1957. С. 50 – 59.

феномен сознания и познания. Усвоение, если существует, включается туда как некоторая часть. Таким образом, два феномена, хотя и близки друг к другу, тем не менее не тождественны. К тому же усвоение нуждается в более глубоком исследовании чем то, которого удостоилось до сих пор. Поэтому помнить о нем не мешает, но абсолютизировать было бы некорректно.

Освоение как процесс. Поскольку предметом обсуждения выступает человеческое освоение, т.е. процесс, протекающий в обществе, постольку одной из его основ является взаимодействие объективных условий и субъективного фактора. Специальное обращение к ним выходит за пределы темы. Здесь они представляются лишь в том виде, какой необходим для дальнейшего выявления особенностей рассматриваемого феномена. А такой вид обусловлен единство **его** сущности и сущности двух последних явлений¹¹². Единство же это показывает следующее.

К объективным условиям рассматриваемого процесса относится, во-первых, цель, вытекающая из потребности субъекта в преобразовании определенного объекта и могущая быть достигнута на основе соответствующей информационной модели. Во-вторых, отсутствие последней, либо, в случае наличия, отсутствие у нее достаточной полноты для того, чтобы цель была реализована. В-третьих, суждение, предварительно приобретенное субъектом и соответствующее его цели. В-четвертых, базис осмысления как средство подтверждения либо опровержения того, что приобретенное суждение, на основе своего соответствия цели, может стать действительной информационной моделью ее реализации.

Субъективный фактор составляют, во-первых, стремление к реализации цели как условию удовлетворения потребности. Во-вторых, осознание факта отсутствия информационной модели либо ее недостаточности для того, чтобы цель была реализована. В-третьих, установка на обладание та-

¹¹² См.: Бронский Н., Кесарев А. Объективный и субъективный факторы истории. Челябинск, 1965. С. 24 – 29, 33 – 35.

кой информационной моделью, которая позволила бы полностью реализовать стоящую цель. В-четвертых, способность мыслить по правилам логики (как формальной, так и содержательной) и делать корректные умозаключения.

Собственно процесс освоения протекает на основе взаимодействия объективных условий и субъективного фактора. Он носит поэтапный характер соответственно тому, что отмечено выше. Его образуют конкретные логические операции субъекта, которые подчинены выявлению возможности признать суждение истинным и включить в свой информационный запас.

Так, смысл **первого** этапа заключается в выявлении возможности принятия суждения к рассмотрению. Для этого оно соотносится, прежде всего, с тем направлением познания, в котором приобретено: исследованием либо коммуникацией. При этом применительно к первому речь идет о единстве объекта, методов, результата. Применительно ко второму – о коммуникаторе. Цель проводимых операций – установить соответствует ли суждение тому источнику, из которого считается приобретенным.

Результат может иметь, по крайней мере, следующие варианты. Первый: суждение действительно соответствует источнику. Второй: суждение может соответствовать источнику, хотя в данный момент невозможно сказать обладает ли соответствие действительностью. Третий: суждение не соответствует источнику. При первом варианте суждение принимается и допускается к дальнейшим операциям. При втором – допускается условно, не принимаясь безоговорочно, но и не отбрасываясь. Субъект учитывает его, так сказать, на всякий случай. При третьем варианте суждение отбрасывается.

Смысл **второго** этапа заключается в выявлении возможности собственно признания суждения истинным. К совершаемым для этого логическим операциям относятся, во-первых, соотнесение суждения с целью. Его результат может иметь следующие варианты. Первый: суждение соответ-

ствуется цели полностью, т. е. обладает для субъекта ценностью. Второй: суждение соответствует цели частично, т. е. обладает для субъекта полезностью. Третий: суждение расходится с содержанием цели, вследствие чего к дальнейшим операциям не допускается.

Во-вторых, соотнесение суждения с базисом осмысления. Его результат также может иметь определенные варианты. Первый: суждение соответствует базису осмысления полностью, т. е. обладает для субъекта правильностью. Второй: суждение соответствует базису осмысления частично, т. е. обладает для субъекта правдоподобием. Третий: суждение, по крайней мере, «здесь и теперь» расходится с содержанием базиса осмысления, т. е. оказывается для субъекта неправдоподобием. Поэтому к дальнейшим операциям оно не допускается.

В зависимости от того, каковы варианты результатов каждой операции и как они соединяются между собой, суждение признается либо не признается истинным. Естественно, что в случае непризнания своей истинности оно отбрасывается. В случае же признания – приобретает конкретную ступень последнего. Это, как отмечалось, чаще всего, либо очевидность, либо вера, либо мнение.

Смысл **третьего** этапа касается установления места, которое суждение – теперь уже как предмет определенной ступени признания истинности – может занять в информационном запасе. Для этого оно соотносится с информационным запасом как совокупностью конкретных сфер – прежде всего центра и периферии. Результат соотнесения также выступает в определенных вариантах. Так вследствие своей полноты соответствия цели суждение – информационная модель действий-предмет очевидности и суждение – информационная модель действий-предмет веры оказываются в центре информационного запаса. Однако вследствие различия степеней своего соответствия базису осмысления они занимают там неодинаковые места. Если представить центр информационного запаса в виде некоего круга, то суждение-предмет очевидности окажется там в самой середине, а суждение-предмет веры – ближе к окружности.

Что до суждения – информационной модели действий-предмета мнения, то оно отчасти оказывается в пределах центра информационного запаса. Отчасти – за его пределами. Причина в том, что его соответствие цели частично. На образуемой им основе можно совершить лишь некоторые действия. Для совершения же всего их комплекса необходима информационная модель-предмет более высокой ступени признания истинности суждения.

Наконец, суждение, не обладающее никакой мерой соответствия ни цели, ни базису осмысления, может находиться лишь за пределами центра информационного запаса. Однако поскольку для дальнейших действий субъект в нем, как информационной модели, не нуждается, постольку такая возможность реализуется только вследствие относительной самостоятельности памяти по отношению к человеческому бытию. В итоге и его пребывание в отмеченном месте, будучи случайным, не имеет достаточно-го основания для постоянства. Появившись там, оно способно очень скоро исчезнуть, утратив статус предмета памяти, т.е. оказавшись забытым.

Таковы основные операции, совершаемые субъектом в процессе освоения. Они могут быть целенаправленными и нецеленаправленными. Особенности тех и других нетрудно обнаружить на основе единства того, что присуще освоению в целом, его этапам, а также собственно целенаправленности и нецеленаправленности. Но поскольку к решаемой задаче такое обнаружение непосредственного отношения не имеет, постольку речь о них ограничивается здесь одним замечанием: целенаправленные операции, вследствие их целенаправленности, характеризуются более высокими степенями своих выраженностей, чем нецеленаправленные. Именно поэтому они более управляемые и менее деформируемы.

Вместе с тем, хотя процесс освоения в целом четко ориентирован, тем не менее, под воздействием условий протекания в нем не исключены отдельные расхождения результатов с детерминирующими тенденциями.

В итоге суждение, без достаточных оснований может быть либо признано ложным и отброшено. Либо – признано истинным не на той ступени, для которой существуют реальные предпосылки и помещено не в то место информационного запаса, которое отвечало бы обусловленной реальными предпосылками ступени признания его истинности. За всем этим стоит так называемый разлад механизма совершаемых действий, разлад, порожденный определенными причинами. Среди них, прежде всего: некорректность восприятия и оценки субъектом источника сведений; неадекватность осознания им своей цели; отсутствие в его базисе осмысления определенных составляющих; недостаточная способность к логическому мышлению, в частности абсолютизация требований формальной логики в ущерб требованиям логики содержательной; необоснованное расширение возможного и суживание невозможного; несоответствие психического состояния субъекта совершаемым логическим операциям и т. д.

Освоение как результат процесса. Из всего отмеченного следует, что суждение становится освоенным, когда приобретает, во-первых, определенную ступень признания субъектом своей истинности и тем самым ориентирует его на соответствующие действия. Во-вторых, отвечающее особенностям этой ступени место в его информационном запасе.

Однако информационный запас никогда не пустует. Он всегда заполнен. Естественно, что степень такой заполненности в различных условиях может быть различной, но сам факт последней сомнению не подлежит. Иначе субъекту не из чего было бы формировать информационные модели своих действий. Заполнители же информационного запаса могут по отношению к поступившему суждению приобрести контекстуальность. Тем самым, будучи помещенным в информационный запас, суждение становится частью одного, или нескольких контекстов. Контекстами же способны оказаться любые составляющие информационного запаса, естественно, при условии их смысловой завершенности: от суждений-предметов очевидности, до суждений так называемой четвертой группы (см.: с. 6).

Как видно из контекстуального характера информации, суждение, вошедшее в контекст, в общем становится частью последнего и принимает его свойства. Речь идет о смысловой выраженности и ступени признания истинности. В частности суждение может способствовать и изменению контекста, но при общем сохранении последним своего качества¹¹³.

Своеобразие воздействия контекстов на суждение заключается в наклаывании на него определенных отпечатков. Это – либо сохранение смысла суждения в существующем виде, либо его уточнение, либо изменение. В результате возможны положительные или отрицательные изменения ступени признания истинности суждения, а следовательно и места, занимаемого им в информационном запасе. При положительном изменении последнее приобретает тенденцию приближения к середине центра. При изменении отрицательном приобретаемая тенденция связана с удалением от середины центра, с выходом за пределы последнего, а в принципе – с утратой своей необходимости в информационном запасе и выпадением оттуда.

Поскольку суждение осваивается субъектом для использования в качестве информационной модели (либо части таковой) последующих действий, постольку при положительном влиянии на него со стороны контекстов встает вопрос о количественной выраженности освоения, т. е. об его степени. На основе того, что освоение предполагает признание истинности суждения и помещение его в информационный запас, ответ представляется следующим. Объективно степень освоения суждения тем выше, чем выше ступень признания его истинности и чем ближе к середине центра оказывается оно в информационном запасе. Но, как известно, во всем касающемся ступеней признания истинности суждения и информационного запаса преобладает субъективный момент, в связи с которым не может не встать вопрос о субъективном восприятии степени освоения. Ответ на него

¹¹³ См.: Сухотин А.К. Гносеологический анализ ёмкости знания. Томск, 1968. С. 42 – 48.

напрашивается исходя из факта освоения суждения ради последующей деятельности в качестве направляющей ее информационной модели (либо части последней). А факт этот показывает, что такая степень представляется субъекту тем более высокой, чем более свободным чувствует он себя в своих действиях. При этом особенности свободы действий обнаруживаются на основе единства определенных положений, отражающих этот феномен в целом.

Речь идет, прежде всего, о том, что она представляет собой убежденность человека в успехе совершаемых действий и имеет две стороны. Одна сторона выступает в виде несомненности того, что совершаемые действия корректны, ибо отвечают потребности субъекта, который действует так, как действует, ибо не может действовать иначе. Она обусловлена выбором цели. В ее основе лежит, как сказано, потребность субъекта. Но в ней нет момента, показывающего то, что самим выбором цели и действиями, направленными на ее достижение, субъект добьется желаемого результата. Такой момент складывается на основе вывода, что действия, совершаемые во имя планируемого результата, не подвержены воздействию внешних препятствий. Именно в нем заключается другая сторона свободы.

Первая обусловлена соответствием информационной модели действий цели субъекта. Она, как известно, выражает так называемую свободу «для...», т. е. характеризует последнюю в позитивном аспекте. Вторая обусловлена соответствием информационной модели действий базису осмыслений субъекта. Она выражает так называемую свободу «от...», т. е. характеризует последнюю в негативном аспекте. Учет единства обоих аспектов свободы показывает, что действия субъекта тем более свободны, чем более он убежден в корректности своей цели и корректности действий, направленных на ее реализацию, а также в отсутствии препятствий, сдерживающих эти последние¹¹⁴.

¹¹⁴ См.: Давыдов Ю.Н. Труд и свобода. М., 1962. С. 18 – 24.

При этом, как свидетельствует практика, такая убежденность во многих случаях тяготеет к количественной выраженности. Но, насколько известно, методики ее установления пока не существует. Поэтому она может только чувствоваться приближенно по констатации и сравнению определенных явлений.

Единство всего отмеченного показывает, что соотношение между объективной выраженностью степени освоения и субъективным восприятием последней в общем прямо пропорционально. Чем выше ступень признания истинности суждения, и чем ближе последнее, будучи освоенным, находится к середине центра информационного запаса, тем в принципе у субъекта при прочих равных условиях больше оснований, совершая направляемые им действия, чувствовать себя свободным. Но поскольку освоение связано с другими процессами, от которых испытывает воздействия, постольку в это соотношение могут проникать противоречащие ему частности. Правда, к предмету настоящего обсуждения они непосредственного отношения не имеют. Поэтому здесь лишь упоминаются. Специально же речь о них не идет.

Обобщение всего относящегося к степеням освоения подводит, прежде всего, к вопросу об их количестве. Поиск ответа на него не может не учитывать неповторимой индивидуальности каждого человека. А она ориентирует на то, что применительно ко всему обществу такое количество способно не поддаваться учету. Но поскольку одним из основных показателей освоения является, как отмечено, ступень признания истинности суждения и соответствующее ей место, которое последнее занимает в информационном запасе субъекта, а наибольшей распространенностью из таких ступеней обладают, как отмечено, три: очевидность, вера и мнение — постольку при выявлении искомого наиболее целесообразно ориентироваться именно на число, соответствующее отмеченному показателю.

Оно подводит и к вопросу о соотношении освоения со знанием. Но знание, как известно, феномен неоднозначный. У него, по крайней мере, два аспекта. С большей или меньшей условностью один из них может быть назван **информативным**. Другой – **относительным**.

В первом аспекте знание есть некоторый итог познавательного процесса. Оно представляет собой проверенный практикой и удостоверенный логикой результат, к которому на определенном этапе своего развития пришло познание и выступает в качестве адекватного отражения объекта, складывающегося из понятий, суждений и т.д. – т.е. истинной информации, предстающей в данном случае в виде сведений¹¹⁵. Последние могут проявляться на различных уровнях и иметь соответствующие разновидности. Говорят о знании обыденном, практическом, научном, художественном и т.д. Знание, кроме того, неоднородно. Это, в частности, выражается в его делении на достоверное и вероятное. Достоверное знание обладает логической и практической доказанностью своей истинности в системе всего общества – доказанностью, получаемой через действия специалистов. Вероятное знание включает в себя гипотетические предположения и в целом характеризуется лишь логическим доказательством своей истинности (не вступая в противоречие с достоверным знанием), но не практическим.

Во втором аспекте знание есть отношение субъекта к информации. На основе этимологического значения понятия «знать» видно, что основным показателем этого отношения является известность. В общем субъект знает «нечто», когда оно ему известно, т.е. включено в систему его образов (ощущений, восприятий, представлений, понятий, суждений), фиксирующих реальные явления. Как показывает онто- и филогенетическая история познания, диапазон случаев такой включенности широк. Включенность может

¹¹⁵ См.: Урсул А.Д. Информация // Филос. энциклопедический словарь. М., 1983. С. 217.

быть механической, когда известность о «нечто» выступает по отношению к другим элементам системы образов субъекта случайной и никак не согласуется с ними; организованной, когда известность обладает с ними частичной согласованностью; органической, когда между известностью о «нечто» и системой образов субъекта существует полная согласованность. Сопоставляя это с особенностями признания истинности суждения, видим, что известность (знание) как отношение субъекта к определенной информации может основываться и на мнении, и на вере, и на очевидности, и, соответственно, направляться на их предметы, находящиеся в различных местах информационного запаса. При этом каждый случай не сводится к жестко заданной ступени. В зависимости от цели и базиса осмысления субъекта связь между тем и другим подвижна. Она складывается в конкретных системах, чьи наборы составляющих могут под воздействием содержания информации изменяться. В одних ситуациях случаи требуют строго определенных ступеней и соответствующих мест в информационном запасе. В других – предполагают возможность отсутствия такой строгости и т.д.¹¹⁶.

Соотнесение особенностей знания проявляющихся в обоих аспектах с особенностями освоения показывает следующее. По отношению к **знанию-истинной информации** освоение вторично. Оно предполагает предварительное наличие последнего как того, что может быть освоено. С другой стороны, знание – истинная информация, подобно всякой информации, складывается из суждений. Поэтому – выступает предметом освоения в том виде, как об этом сказано выше. Но, как известно, такими предметами могут быть также информация ложная и информация проблематичная (о которой невозможно однозначно утверждать, истинна она или ложна). Сравнение всех видов информации между собой показывает, что **знанию-истинной информации**, в отличие от других предметов освоения присуща

¹¹⁶ Подробно об этом см.: Андриюшенко М.Т. Вера как атрибут деятельности // Свеча – 2014. Под ред. Аринина Е.И. Владимир, 2014. С. 17 – 20.

четкая определенность в отношении отображаемого объекта – определенность, которой не обладают другие предметы.

По отношению к **знанию-известности** освоение оказывается первичным. Знать о чем-то можно на основе освоенного суждения, отображающего объект знания. Правда, не исключены также случаи **знания-известности** и на основе приобретенных, но не освоенных суждений. Однако в них **знание-известность** оказывается случайным и недолговечным. Таково же и все, связанное с его использованием. В отличие от этого, **знание-известность**, основанное на освоении, необходимо и достаточно долговечно, чтобы опираясь на содержание его предмета, осуществить требуемое воздействие на объект.

Итак, хотя два феномена не тождественны, тем не менее, друг от друга неотделимы. Они связаны и онтологически, и гносеологически, ибо каждый конкретизируется другим. А такая конкретизация может способствовать обнаружению в них новых, неустановленных пока особенностей.

Освоение и религиозное сознание. Как свидетельствует изложенное, учет особенностей феномена освоения позволяет конкретизировать представление о религиозном сознании в различных отношениях. Здесь же, из-за ограниченности объема материала речь идет только об уточнении основных показателей религиозной веры.

Ее трактовка христианством фактически строится на том, что содержит новозаветное «Послание к евреям святого апостола Павла». «Вера..., – говорится там, – есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»¹¹⁷. Это не выходит за пределы известного о ней на рубеже I в. до н.э. – I в. н.э., т.е. за пределы того, что известно более 2000 лет.

Если же поместить веру в контекст освоения, то обнаруживается нечто принципиально новое. В частности вера, в том числе вера в бога есть ступень признания истинности суждения, имеющего достаточное субъек-

¹¹⁷ Новый завет господина нашего Иисуса Христа. – Брюссель, 1979. – С. 373.

тивное основание и недостаточное субъективно-объективное основание. Первое отражает полное соответствие содержания суждения (что бог существует) цели субъекта. Второе – неполное, а только частичное соответствие содержания этого суждения базису осмысления субъекта. Вера имеет субъект, объект и предмет. Ее субъектом выступает тот, кто верит. Им может быть индивид либо группа. Объект веры (для религиозной веры – бог) составляет явление противоречивого статуса. Оно не воспринимается субъектом. Факт его существования в достаточной мере не выводится из наличных фактов. Но, как считает субъект, объект косвенно проявляется через более общую систему, вплетаясь в его взаимоотношение с миром.

Противоречивость статуса объекта веры преодолевается через опредмечивание – мысленное наделение его некоторыми свойствами для признания существования которых нет достаточного субъективного и объективного основания, а есть лишь достаточное субъективное основание. В результате складывается предмет веры, отображающий на указанных условиях объект (бога) в сознании субъекта и выступающий суждением (группой суждений), на которое направлена вера. В сложившейся ситуации именно он и ориентирует субъект на соответствующее отношение к объекту.

Вера характеризуется единством оснований, элементов и структуры. Основаниями веры выступают ценность суждения (достаточное субъективное основание признания его истинности) и правдоподобие суждения (недостаточное субъективно-объективное основание такого рода). К элементам веры относятся, во-первых, убеждение в ценности суждения (субъективная достаточность). Во-вторых, констатация правдоподобия суждения (субъективно-объективная недостаточность). В-третьих, сомнение в возможности истинности суждения.

Структура веры выражает связь между ее элементами. На основе соотношения качественных определенностей связываемого она принимает

следующий вид. 1. Хотя убеждение в ценности суждения детерминировано соответствием последнего цели субъекта, тем не менее, зависит и от констатации правдоподобия суждения. Иначе суждение может вылиться в необоснованную фантазию и потерять ориентирующую направленность. Поэтому для убеждения в ценности суждения необходим минимум констатации его правдоподобия. 2. Единство убеждения в ценности суждения и констатации его правдоподобия не исключает некоторого расхождения между ними. Например, под воздействием доминанты стремления субъекта к достижению цели, основанного на вере в определенное суждение, констатация правдоподобия может оказаться деформированной. Убеждение же, вопреки незначительной констатации правдоподобия, – обладать высокой степенью. 3. Констатация правдоподобия суждения определяет не только убеждение в его ценности, но и сомнение в возможности его истинности. Если правдоподобие больше $\frac{1}{2}$, то между ним и сомнением складывается обратно пропорциональная связь. Это, в свою очередь, влияет на степень убеждения. Но дело меняется, если правдоподобие оказывается равным $\frac{1}{2}$. Тогда у субъекта появляется основание признать истинными два различных (возможно взаимоисключающих) суждения. В этом случае вероятна и утрата качественной определенности самой верой. 4. Каждый элемент веры обуславливает соответствующую тенденцию, единство которых, придает ей качественную определенность. Так, убеждение в ценности суждения лежит в основе ее распространения, а сомнение в возможности истинности – в основе сдерживания и ограничения. Что до констатации правдоподобия суждения, то она связана с обеими тенденциями, ибо воздействует на каждый из отмеченных элементов. Эти тенденции взаимно уравниваются, обеспечивая вере большую или меньшую стабильность.

Обязательным свойством веры, как одного из средств реализации цели, является твердость. Чем вера тверже, тем, при прочих равных условиях, такое средство эффективнее. Объективно степень твердости веры де-

терминируется соотношением элементов. Вера тем тверже, чем более единство убеждения в ценности суждения и констатации правдоподобия суждения преобладает над сомнением в возможности истинности суждения. Субъективно степень твердости веры проявляется через свободу действий своего субъекта, основанных на ее предмете.

Итак, помещение веры в контекст освоения позволяет обнаружить в ней ряд особенностей, таких, которые религией пока игнорируются. Их игнорирование не только препятствует ряду моментов самоосознания религии, но и сдерживает ее диалог с наукой. Именно поэтому та и другая объективно заинтересованы в максимальном использовании указанного контекста.

Заключение. Вследствие отмеченных причин освоение рассмотрено здесь в той мере, какая позволяет получить лишь общее впечатление о нем. Но и оно дает основание считать, что этот феномен не только существует реально, но и обладает неповторимым качеством, которое всегда целесообразно иметь в виду.

Теоретическая значимость вытекающего отсюда результата связана, прежде всего, с тем, что он способствует восприятию познания определенного объекта как единого целостного процесса, который характеризуется не только четко выраженным началом, но столь же четко выраженным окончанием. На этой основе могут быть обнаружены места соприкосновения познания с преобразованием как тем, ради чего оно совершается. Через воздействие на последние в принципе открывается возможность регулировать количество сведений, необходимых человеку для конкретных преобразовательных действий.

Тем самым дает о себе знать и практическая значимость вытекающего результата. Она касается, прежде всего, информационного воздействия на людей, что особенно важно для учебного процесса. Парадоксально, но факт! До сих пор обучающие – в школе, вузе, пуштузовской системе и т.д. –

не ориентируют обучаемых на конкретные ступени признания истинности адресуемых им сведений и конкретные места расположения последних в информационном запасе, без чего невозможно затем эффективное использование адресатами предметов адресования. В результате усилия тех и других часто не выходят за пределы абстрактности. Одна из причин такого положения в недостаточном использовании педагогикой достижений теории познания. Принятие к сведению и последующая разработка того, на что нацеливает освоение, могло бы положить начало преодолению этого недостатка.

Перспективы дальнейшего исследования, представленного к рассмотрению феномена, касаются, прежде всего, его статусов. Не имея здесь возможности подробно раскрывать их содержания, отметим только, что они отражают связи освоения с познанием, преобразованием и психическим состоянием. Учет таких связей необходим для представления ряда особенностей человеческого бытия – особенностей, через которые оно может подвергнуться целенаправленному регулированию, но изучение которых находится пока в самом начале.

Арсенина О. В.

ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОСТИ СТАРОВЕРОВ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА (МАТЕРИАЛЫ ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ ГОРОХОВЕЦКОГО РАЙОНА)

В работе над дипломным исследованием «Феномен религиозности в старообрядческой среде (на примере старообрядцев Гороховецкого района» одним из способов определения особенностей религиозности старообрядцев явилось анкетирование и интервьюирование респондентов. В ре-

зультате чего нам удалось выявить процент верующих, причисляющих себя к старообрядческой среде, изучить отношение к религиозным нормам, к представителям других конфессий.

Во время проведения анкетирования в старообрядческой среде Гороховецких жителей общими вопросами опрошенных, независимо от того к какой конфессии они относятся, были: «Знаете ли вы кто такие староверы?»

«Знакомы ли вы с такими людьми?». «К какому вероисповеданию вы относитесь». Общее число опрашиваемых составило 56 человека, из них 13 детей в возрасте от 10 до 16 лет; 4 человека - от 20 до 29 лет, 24 человек - от 30 до 50 лет и 15 – от 50 до 87 лет.

	Возраст/ответы	10-16	20-29	30-50	50-87
Вопросы/человек		11	4	24	15
Знаете ли вы кто такие староверы?	Да	27.2%	50%	100%	100%
	Нет	81.8%	50%	0%	0%
Знакомы ли вы с такими людьми?	Да	27.2%	25%	80%	100%
	Нет	81.8%	75%	20%	0%
К какому вероисповеданию вы относитесь	Старовер	0%	0%	25%	60%
	Иное	70%	100%	75%	40%
	Не знаю	30%	0%	0%	0%

Интересно отметить, о старообрядцах Гороховецкого района знает почти каждый житель от 30 до 50 лет (опрошено 24, положительный ответ дали 24, среди этой категории было проведено расширенное анкетирование). В возрасте от 50 до 87 лет (опрошено 15, положительно ответили 15, более того 9 из опрошенных являются староверами, с которыми в дальнейшем и было проведено глубинное интервью). Среди молодых людей 2 человека показали, слышали и знакомы с такими людьми, и больше того их бабушки оказались старообрядцами, а оставшиеся 2 ответили, что слышали о староверах, но не знакомы. Меньше всего о старообрядцах из-

вестно школьникам, 9 из них вообще не слышали, даже такого слова, а 3 школьника сказали, что слышали от своих родителей, что-то, но объяснить, кто это не смогли, и только одна девочка сказала, что ее папа и бабушка староверы. Большая часть взрослых респондентов показала знание о прошлом происхождении старообрядцев, а существовании современного старообрядчества многим не известно.

Среди респондентов в возрасте от 30 до 87 лет были выделены две основные подгруппы: из 24 человек в возрасте от 30 до 50 лет 6 человек - староверы - 25 %. Многие из них не имеют представления о существовании общины, из-за отсутствия храмов. Молиться староверам приходится в домах. Вторая подгруппа из 15 человек в возрасте от 50 до 87 лет - 9 староверов - 60 %. Результат опроса показал, что чем моложе респондент, тем меньшей информацией они обладают, в некоторых случаях дать положительный ответ помогает лишь личный опыт и наблюдение.

Высокую степень осведомлённости по вопросу о староверах показали респонденты в возрасте от 30 до 87 лет.

Дальнейшее более глубокое анкетирование и интервьюирование проводилось исключительно среди крещеных старообрядцев. Всего на вопросы анкеты ответили 15 человек в возрасте от 30 до 87 лет, среди них 2 мужчины 50 и 53 лет, 13 женщин.

1. На вопрос: «К какому толку вы относитесь?» - 10 чел. знают только, что они староверы;

- 3 чел. (2 женщины 42 и 52 года и 1 мужчина 50 лет) уверено ответили, что они относятся к поморскому согласию, приемлющие брак, и знают даже о том, что в Гороховецком районе было несколько толков, но между собой не дружили, не общались.

- 1 мужчина 53 лет ответил, что он старовер добавил - из безпоповцев,

- 1 муж. 50 лет, сообщил, что он крещен своей бабушкой и мамой староверами, больше ничего не знает.

2. На вопрос: «Вы верите в Бога?» - 14 человек дали положительный ответ.

- 1 мужчина 50 лет ответил «да», но при этом добавил: «Его же никто не видел»

3. Следующим вопросом был: «Верите ли Вы в Конец Света?»

- 14 человек дали положительный ответ. Среди них были такие ответы: «Скорее да, ибо второе пришествие предсказано самим Иисусом Христом». (А. А. Шашкина 1971г/р.) «В книгах написано, и мама говорила: солнце померкнет, луна превратится в кровь, не будет воды. Издали, думаешь, вода блестит, а подойдешь, там золото, а пить нечего». (А.В. Кулясова 1927 г/р).

- 1 женщина 50 лет: «Нет, но бабушка говорила: все будет гореть в гиене огнем, Землю обмотает в паутине, живые мертвым завидовать будут, птицы будут летать (самолеты)». (Н.П. Аржанных 1963 г/р.)

4. «Верите ли вы в жизнь души после смерти тела?»

- 14 человек. Среди них были такие ответы: «Верю, поскольку сама перенесла клиническую смерть». (А. А. Шашкина 1971г/р.)

- 1 мужчина ответил, что ничего «там» нет и все мы «тля».

14 чел. дали положительный ответ

- 1 мужчина ответил «нет», но только потому, что не умеет.

5. Ходите ли вы на исповедь, как часто?

- 2 жен. - исповедуются очень редко, но в РПЦ;

- 4 жен. - исповедуются в старообрядческих храмах Нижнего Новгорода;

- 6 жен. - исповедуются у приезжающего из г. Ковров настоятеля Василий Михайлович, который приезжает один раз в год. До него приезжал настоятель из Нижнего Новгорода;

- 3 чел. - не исповедуются.

6. «Часто ли вы бываете на богослужении?»

- 6 чел. «Да, всегда, если здоровье позволяет». Все эти женщины входят в общину. Они проводят все молебны и панихиды. У Н.М. Архиповой 1931 г/р. хранится список «отпетых после смерти» в нем уже более 100 человек.

- 4 чел. - посещают РПЦ
- 4 жен. - посещают старообрядческие храмы г. Нижний Новгород.
- 1 муж. - не посещает

7. Какие храмы вы посещаете и где?

- 6 чел. община - сейчас не посещают из-за пожилого возраста. До 1937 года молились в Храме д. Выезд, после закрытия храма – моленный дом также в д. Выезд - дом Хмелева Ивана Андреевича, затем в частном доме Комковой Татьяны Федоровны (1913-1997гг.). После 1997 года молится приходиться, где придется.

- 4 чел. - посещают РПЦ
- 4 жен. - посещают старообрядческие храмы г. Нижний Новгород.
- 1 муж. - не посещает

8. Что для вас представляет личность Иисуса Христа?

- 1 чел. ответил: «Сын человеческий - сын божий, реальная историческая личность, положившая начало новому религиозному течению в Иудее I в. н.э. ставшему впоследствии мировой религией, многочисленной в настоящее время». (А.А. Шашкина 1971 г/р.)

- 7 чел. ответили - «Богочеловек»
- 1 жен. - «Святой»
- 6 чел. - «Бог»

9. Читали ли вы Библию?

- 5 чел. 4 жен. - 66, 75, 83, 87 лет и 1 муж. - 53 лет: «да, всю»;
- 7 жен. - «иногда читаю»;
- 3 чел. - «никогда не читал»

10. Как вы относитесь к людям другого вероисповедания?

- 15 чел. - ответили положительно

11. Можете ли вы посещать храмы РПЦ?

- 6 чел. - ответили, что это грех;

- 4 чел. - ответили «да»;

- 4 чел. - ответили «можно, но нет потребности»

- 1 чел. - ответил, что вообще не ходит в храмы.

12. К кому бы Вы обратились за помощью в трудной ситуации?

- 6 чел. ответили, что помощь может быть от общины и Бога.

- 8 чел. - «поможет только Бог»

- 1 чел. - «сам себе не поможешь, никто не поможет»

По итогам полученных ответов, из 15 опрошенных респондентов - староверов:

- 6 человек в возрасте от 67 до 80 лет составляют старообрядческую общину Гороховецкого района. Это глубоко верующие люди, соблюдающие все обряды, посты, живущие делами общины.

- 2 человека не входят в общину, но эти люди близки по религиозности и мировоззрению к общине. Они не посещают богослужения в общине Гороховецкого района, но один раз в год бывают на молебне и исповеди в РПСЦ Успения Пресвятой Богородицы на Бугровском кладбище в г. Нижний Новгород.

- 4 человека являются крещеными староверами, но не посещают общину и о ней не знают, но хотели бы быть ближе к общине, жить едиными интересами. Они посещают православные Храмы г. Гороховца, но высказали своё пожелание по поводу строительства храма для староверов.

- 1 человек верит в бога, но не соблюдает обряды и посты. Остаётся в старообрядчестве, только в память к своим предкам.

- 1 человек верит в Бога, молится только дома, без строгого соблюдения всех обрядов.

- 1 человек ошибочно считает, что он старовер, потому что крещён. Его предки были известными староверами в г. Гороховец.

Вывод: большинство респондентов не имеют глубокой осведомленности о старообрядчестве, знания поверхностные. Значит, необходима большая доступность, открытость, информированность различных слоёв населения в вопросе старообрядчества, а также единение и сплочённость различных общин. Решение этих вопросов поможет устранить искажённое мнение о старообрядчестве Гороховецкого района как о сектанстве. В источниках краеведов и исследователей такая проблема освещается.

Третья анкета проводилась среди членов старообрядческой общины Гороховецкого района. (На вопросы анкеты отвечали 7 человек, приведем наиболее развернутые ответы):

1. Кто такой, по вашему мнению, старообрядец (старовер), кулугур?

Шашина В.И.: «Мы не старообрядцы, а староверы, нам так настоятель сказал»;

Шашкина А.А.: «Приверженец истинного православия, пришедшего на Русь с крещением ее князем Владимиром в 988 г. Сохраняющий старые традиционные для истинного православия обряды, книги, иконы и др.»;

Кольцова Л.И.: «Русский, старой христианской веры, название «кулугур», это ругательство человека старой веры».

2. Можете ли назвать Гороховецкий район - старообрядческим? Почему?

Шашина В.И.: «Нас много, только молится, не хотят, отпевание у нас не полное, ведь кадить надо, а мужчины нет постоянно ходившего на моления, женщинам кадить нельзя»

Шашкина А.А.: «До революции, в период существования советской власти - да, сейчас, увы, приверженцев становится меньше!».

Кольцова Л.И. «Край церковный, так как много работающих церквей. Старообрядцы постоянно вымирают. Бывшие молельни прихода сгнили и рухнули».

3. Что такое, по вашему мнению, культура старообрядцев?

Шашкина А.А.: «Сейчас практически многие традиции утеряны, так как более старшие представители старой веры в мир иной ушли, не передав знания и традиции. Старообрядчество это особый духовный мир, более чистый и светлый, чем тот, в котором живет большая часть людей, но старообрядческая культура существует и потихоньку возрождается, чему способствует средство современных коммуникаций в том числе».

Кубасова А.А.: «Старообрядцы молятся крестом, с лестовкой и подручником. Молятся по праздникам о здравии и поминании».

4. Какой, на ваш взгляд, биологический возраст преобладает среди верующих старообрядцев?

Шашина В.И.: «Молодые почти не молятся, а нам всем далеко за 70»

Шашкина А.А.: «В основном это пожилые люди, но среди молодежи и людей старшего возраста (потомком старообрядцев) много интересующихся»;

Архипова Н.М.: «Да, все больше пожилые»

5. Что вы можете сказать о состоянии современного старообрядчества Гороховецком районе?

Шашкина А.А.: «Увы, постоянно изживает себя, как религия»

Кольцова Л.И., Архипова Н.М.: «Обречено на вымирание»

6. Какие на ваш взгляд проблемы существуют у современного старообрядчества и с помощью, каких мер, возможно, их решение?

Шашина В.И.: «Нам молится нигде, все по домам, да по квартирам «мыкаемся», молельню бы нам, а то про нас плохо люди думают, что мы какие - то неправильные».

Шашкина А.А.: «Разрыв преемственности традиций, отсутствие знаний и понимания сути старообрядчества его культурных и духовных ценностей. Отсутствие специализированной литературы, центров пропаганды и просвещения в данных вопросах. Решить эти вопросы возможно, в основном источником знаний являются специализированные сайты и сообщества в сетях».

Кольцова Л.И.: «Некому передать все нюансы моления. А вот работникам культуры срочно общаться со старообрядцами, тщательно изучать азы веры».

7. Что вы можете сказать об утверждении, что в настоящее время старообрядчество переживает глубокий кризис?

Шашина В.И.: «Пока мы молимся - все будет хорошо, не будет ни какого кризиса»

Шашкина А.А.: «На мой взгляд - нет, скорее ренессанс».

Кольцова Л.И.: «Да переживает, так как их проблемами ни кто не интересуется.

Данное анкетирование позволило нам конкретизировать проблемы старообрядчества в Гороховецком районе, которые многие годы были умышленно скрыты от населения, не поднимались. От них старались уйти, не вникая в суть вопроса, Данные проблемы - это живые люди со своим мировоззрением, вероисповеданием. Поэтому так необходимо освещать эти проблемы, решать их на уровне духовной культуры России, а не отдельно взятого населённого пункта.

Современное духовное состояние общества, в котором наблюдается полная свобода в вероисповедании, благодаря действию закона от 1990 года «О свободе вероисповедания», позволяет религиозным организациям освободиться от государственного вмешательства в конфессиональные дела, а верующие могут свободно исповедовать свою религию. На протяжении всего времени с момента возникновения старообрядчество преследовали гонения, чем жестче они были со стороны государства или официальной церкви, тем упорнее староверы проповедовали и сохраняли свои обряды. А сейчас, когда нет никаких препятствий для богослужений, староверы, к сожалению, относятся к уходящему поколению и сами не передают свои знания и веру детям и внукам.

Нам удалось выяснить причины, внутренние мотивы и другие нюансы поведения респондентов, их мышления, выяснили, почему респондент

так думает. Выяснили убеждения, мотивы, установки, ценности, чувства и отношения к заданной теме. Мы строили свою беседу по заранее разработанному сценарию, но активно выводили респондента на открытое, «живое» обсуждение темы.

В результате опроса старообрядцев Гороховецкого района нам удалось выявить, что каждый старовер должен иметь три важных предмета для богослужения. Первое это нательный крест, называется тельник, его следует носить на шее, а дается он при крещении и должен храниться всю жизнь. Его не следует снимать даже в бане или у врача. Но если по каким-либо причинам это все же произойдет, следует прочитать молитву: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, благослови и освяти и сохрани мя силою Креста Живоносного Ти». «На тельниках не должен изображаться распятый Христос, а то выходит, мы распинаем Христа во второй раз, а если изображаем распятого Христа, то носить можем только поверх одежды. Старообрядческий крест это восьмиконечный внутри четырёхконечного» (Кольцова Л.И. 1931 г/р. записано апрель 2014г.)

Вторая необходимая вещь для любого старообрядца - лестовка. Лестовка - это четки, чаще кожаная лента, которая необходимая для моления, как в церкви, так и дома, лестовка имеет символическое значение, похожа на лестницу, которая показывает духовное восхождение от земли на небо, сложена в замкнутый круг, указывающий на образ вечной молитвы. Всего на лестовке должно быть 100 «бобочек». Так на лестовке Н.М. Архиповой: сначала 3, потом «простое место» без «бобочек», затем 12 (по числу апостолов), 40, 30, 17. На вопрос: «Почему не 100?» Нина Михайловна ответить затруднилась. Для погребения изготавливают иную лестовку, она должна быть белого цвета. В каждом «бобочке» завернуто Иисусова молитва, к себе держать надо десятью «бобочками». Третий атрибут, который смогли сохранить только старообрядцы это подручник. Это «лоскутный коврик, из ткани, квадратной формы, его используют при молении: подкладывают под псалтырь (она не должна лежать даже на столе без подручника), для того, чтобы подкладывать его под руки при земных

поклонах, так как во время молитвы руки должны быть чистыми. Подручники шьются с ручкой для того, чтобы не перепутать где верх, а где низ и чтобы удобнее поднимать его с пола. Каждый старовер обязан приходить на моления со своим подручником. Ноги при молитве надо ставить так, чтобы пятки вместе были, а то между ног «бесы» пробегают.

О троекратном погружении респонденты рассказывали следующее. Крещение в старообрядчестве совершается только троекратным погружением с головой в купель, или другие водоемы, это следует делать: во имя Отца, Сына и Святого Духа. Лучше делать летом, или в доме как крещение предполагает не обливание, а полное погружение. Обливание допускается лишь, в крайнем случае. Считается, что можно крестить не ранее чем 40-й день после рождения. Крестные отец и мать несут ответственность за христианское воспитание детей. Мать крёстную называют «Кока». «Подростки и взрослые, желающий принять крещение в старообрядческой Церкви, должны, искренне верить в Спасителя, в Его учение. А вот вернуться в православную новообрядческую церковь, считается большим грехом». (Шашкина А.А, 1971 г/р. Записано апрель 2014 год).

Похороны в старообрядчестве.

К смерти старообрядцы относятся как к новой жизни, новому началу. И готовятся к своей кончине заранее. Перед смертью следует исповедоваться, покаяться. Погребальную одежду, необходимо приготовить заранее, оно называется «смертное», к этой одежде заготавливается лестовка белого цвета.

Чтобы страдания души умирающего были облегчены, все окна, двери, печная трубы открывали, чтобы душа легче отходила от тела не имела препятствий для обретения покоя. (Назарова Л.М. д. Морозовка)

В доме гроб должен стоять ногами к иконам, чтобы покойный мог «молиться Богу», на вынос, гроб переворачивают ногами к двери.

До 40 дней после наступления смерти читают по 3 Кафизмы ежедневно. После отпевания гроб несут на кладбище. Его не должны нести родственники покойника. За всеми обрядами следит молельщица. Придают тело земле только после того как опустят гроб, этот обряд производят

только с лопаты, а затем его забрасывают землей. После захоронения родственники умершего приглашают всех на поминальный обед. На поминальной трапезе, обязательно, ставят кутью из пшеницы и меда, пироги, кисель варили не всегда, кто как хочет, а вместо него ставили топленое молоко в общей чашке и хлебали ложками, прикусывая хлеб - калабан. А если подавали окрошку, то она была со студнем. (Назарова Л. М. 1939 г/р., д. Морозовка, Записано апрель 2014 год). «Вообще все стояло в мисках, и хлебали ложками, а «церковным» не разрешили хлебать из общей посуды, если таковые присутствовали, то им в другую посуду накладывали» - вспоминает Н.П. Аржаных 1963 г/р. д. Выезд.

О молитве за усопшего

Если все-таки случится так, что останется последний из староверов, и он знает о том, что его некому будет отпевать, а в православной церкви отпевать считается большим грехом, тогда следует подготовиться самому. В таком случае читается «Начал», который при жизни следует заучить наизусть. (Кубасова А. В. 1927 г/р, г. Гороховец, Записано апрель 2014 г.)

Если старообрядец не ходил при жизни на службы и не успел перед смертью попросить прощение, его называют «не прощенный», то за него на отпевании поют Канон Преподобному Паисию Великому, между собой называют «читать Паисию», и, не произнося «Упокой Господи, душу раба твоего». (Архипова Н. М. 1931 г/р., г. Гороховец, запись 2014 г.).

«Мы помолимся за умершего, да на помин дадим, то там ему огонек зажгут, а другие в темноте сидят» - Шашина В.И.(записано апрель 2014).

«Смерть - переход от земной жизни в загробную. Члены Церкви Христовой, соединенные братской любовью на земле, не разлучаются смертью. Велика сила христианской любви. Нам надо любить ближних своих по заповеди Господней. Людям положено однажды умереть, потом же суд. По сему нам надо молиться, чтобы усопший обрел Судью милостивым. Один Господь знает, кто из усопших праведен, кто грешен. Но, увы, все мы грешны, во грехе рождаемся, во грехе дни свои провидим, во греховных немощах умираем». (Архипова Н. М. 1931 г/р, г. Гороховец, запись 2014 г.)

Быт старообрядцев Гороховецкого района

Первое, что мы заметили в общине старообрядцев, - доброжелательность, открытость. Они с удовольствием рассказывали, что знали, могли вспомнить. Без боязни показывали фотографии, иконы, книги, даже давали в пользование. Видно, что люди, входящие в общину, живут нормальной человеческой жизнью. У этих людей прослеживается торжественность внутренняя, связанная с убежденностью этих людей в том, что идут по правильному пути, который они выбрали.

Культурно-бытовая изоляция старообрядцев в настоящее время не проявляется, вспоминают о таком явлении как разделение трапезы и посуды только православные, сами же старообрядцы об этом говорят с неохотой: «Совершать трапезу с людьми другой веры считается «замирщением», это запрещено было еще предками». Архипова Н. М. 1931 г/р, г. Гороховец, лишь рассказала о колодце находящемся в д. Выезд, что на нем всегда была привязана железная кружка, и пить всем позволялось только из нее, а не из ведра. Колодец сохранился в первозданном виде и рабочем состоянии. Обращает на себя внимание то, что дети в семьях очень спокойны и аккуратны, более вежливые и воспитанные, чем обычно. Бытовая жизнь упорядочена, они очень чистоплотны, «все лежит на своем месте». Вместе с тем, ощущается тенденция, что пожилое поколение (70-80 лет) строже относятся ко всем обычаям и порядкам, чем их дети.

«У нас вера такая, что нам с «церковными» (так местные старообрядцы называют православных) из одной кружки нельзя пить. Когда хоронили тетку Татьяну, родную сестру моего свекра, мне велели свою тарелку и чашку принести на помин, так как я православная, а муж мой старовер, но ни с похорон, ни трапезы не выгнали. С тех пор я много народу схоронила, помогала в похоронах, среди них большая часть староверы, ведь край то кулугурский. А еще тетка Татьяна каждый год в начале мая устраивала трапезу - помин всех умерших, с обедом для тех, кто в этот день придет к ней молиться, да еще всем молящимся по 3 рубля даст» (Назарова Л. М., 1939 г/р., д. Морозовка).

У одного из домов в середине деревни Выезд стояла полуразрушенная часовенка. Никто из жителей деревни не мог ответить, кем она построена, когда. На этот вопрос смогла ответить только Нина Михайловна Архипова 1931 г/р. в девичестве Соскова, которая дала точный ответ на интересующие нас вопросы. Услышав, что мы интересуемся этой часовенкой, во-первых, ответила: «Мы в Бога веруем», и только потом рассказала, что построена часовенка примерно 1890 году ее дедом Сверчковым Павлом Алексеевичем по просьбе своей жены Капитолины Матвеевны. «Мой дед обещал Богу, что будет в деревне часовенка, с иконами на четыре стороны, сверху крест и по праздникам лампадка гореть будет. Так и было».

Полученный материал помог выявить особенности религиозности старообрядцев на локальном уровне.

Баранова Л. М.

СВЕТСКАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ИЗМЕРЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

В XX веке зародились и укоренились процессы, которые называли глобальными, но никогда не исчезнет мир повседневности: он был, есть и будет. Человек пребывает в нём с рождения до смерти: из него он «выходит» на работу, в публичную деятельность, в теоретизирование и эстетическое наслаждение, но каждый вечер возвращается домой, в свою частную жизнь к родным, любимому времяпрепровождению, восстанавливая физические и душевные силы. В социологии повседневность трактуется как процесс жизнедеятельности индивидов, который разворачивается в общеизвестных ситуациях на базе самоочевидных ожиданий. [4, с. 3]

Казавшийся некогда огромным мир к началу XX века всё отчётливее трансформируется в «глобальную деревню», то ли серьёзно, то ли в шутку

кем-то так названный; вскользь данная характеристика оказалась адекватной ментальности жителей информационного пространства. Современный мир всё более динамичен, интернационален и универсален, а рамки его осязаемы. Этот социальный универсум создан конкретными индивидами, их ежедневными трудами, материальными и духовными, заботами и надеждами, то есть тем, что называют обыденностью, в которой - ординарное течение социокультурной жизни, но в то же время - целостность, духовность, полнота и своя эстетика.

Социальные науки, в первую очередь, социальная философия и социология, до XX века искренне не замечали повседневность, стремясь к объективному познанию наиболее общих закономерностей развития социальных процессов трансформации общества как развивающейся системы. Микродинамика социальной жизни не виделась достойным предметом для изучения, хотя именно здесь личность социализируется и здесь воспроизводится жизнь: биологическая и социокультурная.

Только в XX веке начинается осмысление этого уровня социокультурного пространства. Некоторые представители философской школы прагматизма (например, У.Джеймс) ещё в начале XX века заявили, что философия должна осмысливать практические и жизненные ситуации, которые постоянно возникают перед людьми в меняющемся мире. Э.Гуссерль, основоположник феноменологической философии, ввёл понятие «жизненный мир» как донаучный повседневный мир здравых смыслов. Этот окружающий людей дорефлексируемый мир предшествует и отчасти противостоит рациональному познанию. Идеи Э.Гуссерля явились одним из источников экзистенциализма, где восприятие и отражение повседневности обрело форму философского теоретизирования, а рациональная рефлексия соединилась с психологическими переживаниями.

В социологии «понимающая социология» М.Вебера пыталась понять повседневность как повторение и однообразное воспроизведение

имеющихся форм бытия. М.Вебер считал, что изучать общество надо с индивида, а точнее – с изучения (понимания) совершаемых им действий. В его классификации видов действий главным социальным является целерациональное. В нём обязательна осознанная цель, мотивация и ожидание определённого поведения от других индивидов и хода развития событий. В этой своеобразной шкале, где вершину занимают действия целерациональные, внизу – традиционные, которые основаны на длительной привычке, это механические, не требующие обдумывания, действия. Повседневность вся пронизана такими акциями: на основе биологических и социокультурных начал формируется частная, неповторимая микросреда, где индивиды каждый день ходят на работу, выстраивают первичные межличностные отношения, обустривают свой быт, заботятся о здоровье, физическом и душевном.

Повседневная реальность в трудах социологов феноменологической ориентации (А.Шюц, Г.Гарфинкель) стала непосредственным объектом изучения во второй половине XX века. Они сформировали этнометодологический подход (сам термин «этнометодология» введён Г.Гарфинкелем), суть которого – изучение методов, используемых людьми для конструирования социальной реальности и придания смысла социальному миру, в котором они живут. А.Шюц считал, что у каждого индивида есть набор очевидных способов и форм деятельности, наполненных образцами и стереотипами, которые придают его жизни стабильность и уверенность. Эти привычные и понятные всем знания, не подвергаются проверке или сомнению, их, не размышляя, применяют, включаясь в социум и решая множество задач в своём повседневном бытии.

Глубокие социальные трансформации последних двух десятилетий и всё большее включение России в процессы глобализации дали новый эмпирический материал для исследования. Научный интерес специалистов к формирующейся новой повседневности, которая замещает утратившую

жизнеспособность советскую, естественен и понятен. [2, 4, 5] Наряду с научными статьями и монографиями выходит книга настоятеля Сретенского монастыря архимандрита Тихона, рассказывающая о повседневной жизни монахов, которая состоит из труда и молитвы, организована и регламентирована. Впервые приоткрывается окошко в замкнутое монастырское пространство, в сакральное пространство, где в большей степени, чем в миру, должно руководствоваться правилами и предписаниями, моральными и эстетическим императивами Священного Писания и святоотеческой литературы. Необычный для религиозной литературы жанр, форма повествования и, главное – герои этих неспешных рассказов – всё это определило огромный интерес, тиражи, а книга о монашестве стала светским феноменом и предметом изучения. [3]

Современные исследователи в социальной реальности выделяют два уровня социокультурного пространства, различающиеся по функциям: обыденный и специализированный (институциональный), которые порождены разными формами взаимодействия. Обыденный, первичный уровень складывается из простых интеракций: домашние дела, отношения в семье и с близкими, участие в религиозной жизни, отдых, досуг, то есть всё то, что часто называют «просто жить». Культуру повседневности индивид начинает осваивать с детства, включаясь в неё через коммуникации с близким окружением и вбирая традиции и стереотипы, моральные и религиозные нормы, образцы поведения и виды связей. Складывание общего и понятного для всех социокультурного пространства происходит через единые в данном обществе институты: образование, СМИ, политические институты, церковь, а также – благодаря единой истории и культуре народа, в которой – памятные события, знаковые даты общих побед, которыми по праву гордятся, религиозные святыни и шедевры искусства.

Определённая, адекватная степень рационализированности присуща обоим уровням, но специализированный уровень характеризуется её

большей концентрацией в различных областях социального опыта. Индивид в этом случае должен обладать немалой суммой научных знаний, умением логически мыслить и оперировать понятийным аппаратом, умением строить познавательные модели и владеть методами их доказательства или опровержения. В то же время на обыденном уровне он руководствуется правилами и образцами жизненного опыта, эмоциями, интуицией и здравым смыслом.

Социальное бытие в силу хаотичности, сложности, алогичности далеко не всегда и не во всём подвластно разуму. Особенно сложно использовать рациональные подходы и приёмы в постижении и объяснении социокультурной повседневности в искусстве и религии, в которых вера и эмоции доминируют над рациональным. Сенсорно воспринимаемая повседневность – от вульгарного до возвышенного - эмоционально-образно переживается искусством. Например, чистый и непосредственный взгляд на мир присущ бытописательской литературе, течению примитивизма в живописи, в которых торжествует жизнь, чувственная и материальная, но такая близкая и желанная каждому. Неторопливо и тщательно писатели и художники описывают обычные и даже заурядные сцены и события, участников которых можно идентифицировать по социальному положению, статусной, этнической и конфессиональной принадлежности. Но они – символы, знаки естественного круговорота индивидуальной жизни, в единичности которой содержится общее и целое, которое через частности воспринимается и познаётся, иначе мир «рассыпается» на кусочки, атомизируется. Незатейливые сцены и картинки однообразного бытия, на самом деле творят новую социокультурную реальность, полную радостей, печали, драматизма и даже трагедии.

Повседневность – это та микросреда, которая складывается через первичную социализацию в семье, в учебных и трудовых коллективах, в хозяйственных заботах обустройства быта. Она формирует устойчивость и

уверенность в будущем, единение с окружающими, а значит, – стабильность внутреннего мира, душевное спокойствие. Последние 100 лет российской истории были совсем не спокойными: революционным вихрем сфера повседневности, одной из «скреп» которой было православие и налаженный механизм взаимодействия двух важнейших социальных институтов – государства и церкви – утратила устойчивость и привычность. Страна переживала революционные потрясения модернизации «стратегических» сфер жизни, а дезорганизация и распад «жизненного» мира индивида как бы и не замечались. До основания был разрушен привычный мир миллионов подданных Российской империи, а массовая атеизация и гонения на церковь и священнослужителей уничтожили почти все легальные структуры церковного повседневного бытия.

На протяжении десятилетий уживались эти две повседневности, советская и религиозная, которую, как могли, сохраняли «несвятые святые», как назвал их в своей книге архимандрит Тихон. Они – «верные и стремящиеся к Богу христиане. Оказывается, несмотря на все свои немощи и грехи, люди, составляющие земную Церковь, для Бога – святые». [1, с. 634-635] Порухенный повседневный мир православных верующих отважные духом пытались сохранить в различных формах. Это делали и не сломленные священнослужители, и не афиширующие своей верности православию советские граждане, и совсем уж немногочисленные тайные монахи и монахини. Но всегда были те, кто наперекор всему выбирал путь служения Богу, и они трепетно сохранили, донесли до XXI века атмосферу и традиции простых человеческих отношений, освящённых искренней верой, которая помогла им возвыситься над унынием повседневности. Особенно тщательно оберегался этот мир, казавшийся большинству советских людей чем-то архаичным, в немногочисленных монастырях. Их в советское время массово закрывали, после великой Победы открывали, потом опять закрывали в конце 50-х гг., когда партией был провозглашён лозунг скорого

построения коммунизма. В результате, за 80 лет советской власти только два монастыря никогда не закрывались: Троице-Сергиева Лавра и Псково-Печерский. В монастыри уходили добровольно, выбрав для себя иной долгий путь поиска Бога, чтобы познавать, укрепляясь в вере, преодолевая страхи, слабости и эмоции, чтобы обрести себя. Несомненно, что в советские времена монастырь для ушедшего в него, - не тот социальный лифт, который гарантировал быстрое обретение высокого статуса, авторитета и благополучия. Наоборот, желающих принять обеты пытались «спасти», как казалось близким, от непоправимого. Эти островки сакрального пространства сберегли стабильность и преемственность православной социокультурной повседневности. Это было особенно заметно на фоне неустойчивой и неопределенной повседневной жизни большинства из-за процессов аномии в динамично перестраивающихся социальных группах, статусных наборах и быстро меняющихся социальных ролях.

Индивиды по-разному соприкасаются с двумя повседневностями, светской и религиозной, одни часто, другие даже не замечают этой близости. Эти социокультурные реальности наполнены духовным началом, об их неразрывном единстве размышлял ещё св. Амвросий Медиоланский, говоря о том, что человек, находясь в постоянном движении, подобен колесу. При этом нижняя точка заземлена и не отрывается от Земли, от повседневности, а верхняя точка всегда в высоте, в духовной благодати, как бы соприкасается с Небом.

Литература

1. *Архимандрит Тихон (Шевкунов)*. «Несвятые святые» и другие рассказы. — 6-е изд., испр. - М.: Изд-во Сретенского монастыря; «ОЛМА Медиа Групп», 2012. — 640с.: ил.

2. *Зарубина, Н.Н.* Повседневность в контексте социокультурных трансформаций российского общества // *Общественные науки и современность* . — 2011. — № 4. — С. 52-62.

3. *Рогозин, Д.М.* Книга о монашестве как светский феномен // Социологический журнал. – 2012. – № 2. – С. 170-174.

4. Российская повседневность в условиях кризиса / Под ред. М.К.Горшкова, Р.Крумма, Н.Е.Тихоновой. – М: Альфа-М, 2009. – 272с.

5. *Савченко, Л.А.* Социология повседневности. – Ростов-на-Дону: Ун-т, 2000. – 159с.

Блохин В. Н.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ УНИАТСКОЙ (ГРЕКО-РИМСКОЙ) ЦЕРКВИ

В статье рассматриваются причины возникновения униатской (греко-римской) церкви. Обращается внимание на условия подготовки Брестской церковной унии. Появление новой религиозной конфессии оказало серьезное влияние на развитие белорусских и украинских земель. Брестская уния привела к множеству противоречий и конфликтов, хотя идея объединения католичества и православия являлась прогрессивной.

Ключевые слова: униатство, Брестская уния, религия, противоречия, последствия.

Более 400 лет отделяет нас от события, которое после крещения Руси стало своеобразным рубежом в истории восточнославянских народов, и прежде всего народов Беларуси и Украины, – Брестской церковной унии 1596 года. Всякая уния имеет целью единение народов, наций, государств, религии, но это только в идеале. На самом же деле процесс объединения куда более сложный, он очень часто порождает противостояние: непринятие, а то и долговременную конфронтацию в общественной жизни. В такой ситуации неизбежно раздвоение в сфере идей, различное понимание и оценки старого и нового, прошлого и настоящего, а также представление о будущем.¹¹⁸

¹¹⁸ Кароткі У.Г. Унія ад Пятра Скаргі // Веснік БДУ сер.4, 1993. С. 3-10.

В октябре 1596 г. свершилось событие, которое коренным образом изменило судьбу большинства православного населения Западной и Южной Руси (теперешней Беларуси и Украины). Решением церковного Собора, состоявшегося в Бресте под влиянием Рима и иезуитов, прямым давлением Сигизмунда III, короля Речи Посполитой, была принята церковная уния, по которой на белорусских и украинских землях произошло соединение Католической и Православной церквей.

Брестская уния не была случайной. У нее длинная как церковная, так и политическая история. Своими корнями уния восходит к эпохе возникновения разногласий в богословских взглядах и богослужебных обрядах, которые появились на христианском Востоке и Западе еще в X и XI вв.

Различие этих взглядов, вызревавших веками, привело к разделению церквей в 1054 г. Однако христианское сознание, как на византийском Востоке, так и на латинском Западе не хотело признавать этого разделения. Длительное время, например, западные богословы доказывали, что греки и латиняне держатся одной и той же веры и вплоть до XVI в. продолжали следовать вероисповедным традициям, заимствованным у Востока. После разделения церквей папство мечтало о восстановлении единства Церкви, но понимало под ним не союз церквей, а подчинение Восточной церкви Западной, т.е. Римскому папе. Для Византии, восстановившей при Палеологах свою независимость и просуществовавшей еще до 1453 г., когда под ударами турок она окончательно пала, союз с Римом определялся, прежде всего, надеждами на военную помощь христианского государства. Греческая иерархия, так же, как и народ, были против церковной унии, видя в ней безусловное подчинение Восточной церкви Западной. Из множества попыток Рима установить единство две, казалось, увенчались успехом. Это — Лионская (1274) и Флорентийская (1439) унии. Однако, вызванные к жизни угрозой потери государственной независимости, построенные на насилии и обмане, они лишь привели Православную церковь к расколу, а

антагонизм между двумя мирами стал еще более острым и грозным. Восточная церковь по-прежнему оставалась верной догматам первых семи Вселенских соборов и раннехристианским обрядам.¹¹⁹

С образованием Великого княжества Литовского, волею исторических судеб оказавшегося на стыке двух христианских цивилизаций, унийное движение было перенесено именно сюда, тем более что политика великих князей Литовских этому благоприятствовала. Осуществляя политику собирания Русской земли, великие князья Литовские встретили противодействие со стороны великих князей Московских, проводивших аналогичную политику. Однако нахождение в Москве (с 1326 г.) кафедры Киевских митрополитов давало преимущества московским князьям и побуждало Гедиминовичей изменить положение. Уже Ольгерд (1345 — 1377) добивался учреждения отдельной православной митрополии для Великого княжества Литовского. Константинопольские патриархи неохотно соглашались на это, предпочитая поставлять митрополитов «всей Руси».

На протяжении столетий в самосознании народов ВКЛ более-менее выразительно сложились две глобальные модели общественной и религиозно-церковной жизни: либеральная, ренесансно-гуманистическая, основой которой являлась веротерпимость, и консервативная, государственно-охранительная, в основе которой лежала идея унии. Дело в том, что основой менталитета белорусско-украинско-литовского общества являлось, во-первых, признание в качестве оптимальной политической силы монархии, ограниченной законами и представительными органами, во-вторых, плюрализм религиозно-церковной жизни, который вынуждал светскую власть проводить политику относительной веротерпимости. На протяжении XV-XVI вв. возникает ряд юридических актов, которые уравнивают в правах православных, католиков, протестантов. Доминирующим принцип религи-

¹¹⁹ Теплова В.А., Зуева З.И. Уния в документах. — Минск, 1997. — 135 с.

озной толерантности становится во второй половине XVI в. Толерантность становится правовой нормы, фиксируется в ряде документов и прежде всего в Статуте 1588 г. Это, относительно короткое время в общественной жизни ВКЛ белорусский писатель Федор Евлашевский назвал «золотым веком».

Между тем, во второй половине XVI в. на поверхность общественной жизни вновь выходит идея церковной унии. Эту идею поддерживали определенные круги белорусско-украинского общества, которые, были готовы к этому.

Нужно отметить, что постоянные, продолжавшиеся несколько столетий связи ВКЛ с Польшей заметно сказывались на религиозном, культурно-политическом развитии Беларуси. Что касается высших слоев общества, то польское влияние на них в области религии и культуры было особенно сильным. Они, в свою очередь, вели борьбу за искоренение пережитков всего «мужицкого».

В результате Люблинской унии 1569 г. политико-социальное и частично культурное влияние Польши на Беларусь еще более усилилось и приобрело постоянный характер. Главным фактором, который мешал полной и всесторонней инкорпорации Беларуси в Польшу, был религиозный. Православная вера сближала в культурно-духовном плане Беларусь с ее сильным восточным соседом, Московским государством. Более того, Беларусь находилась в церковно-иерархическом подчинении у московского патриарха, что естественно, не вызывало одобрения в Польше. Так противостояние католицизма и православия делило общество на два лагеря, и никакие меры, в том числе и суровые законы, не могли снять возникавшую время от времени напряженность, а то и прямую враждебность.

Проблемы религиозных отношений были в центре политической и духовной жизни. Поэтому руководящие круги Речи Посполитой считали, что за унией государственной должна последовать уния религиозная.¹²⁰

¹²⁰ Чигринов П.Г. Очерки истории Беларуси. – Минск, 2000. – 243 с.

К идее церковной унии склонялся и Сигизмунд III, о чем он и заявил на Люблинском сейме, предупредив, однако, что единства веры он хочет достигнуть без насилия совести, не прибегая к мерам, неуместным в делах веры. Варшавская конфедерация 1573 г. санкционировала свободу вероисповедания и религиозный мир между разнoverцами. Однако обстановкой толерантности лучше всех воспользовались иезуиты, которые коренным образом изменили конфессиональную ситуацию в Речи Посполитой.

Главной причиной их появления в Речи Посполитой было искоренение реформационных учений и охрана прав Римского престола. С целью активизации пропаганды католических идей и особенно идеи папского главенства иезуиты издают апологетические и полемические сочинения. Так, в 1577 г. известный иезуитский проповедник Петр Скарга напечатал в Вильно книгу «О единстве Церкви Божией под единым пастырем и о греческом отступлении от сего единства, с предостережением и увещанием русского народа, держащегося греков». В этой книге, посвященной покровителю Православия князю Константину Острожскому, П. Скарга проводит мысль о том, что из своего трудного положения Православная церковь может выйти только в том случае, если соединится с католической под главенством папы.

Из православных владык первым подал мысль об унии Гедеон Балабан, находившийся в конфликте со своим братством. Его поддержали епископ Луцкий Кирилл Терлецкий, Пинский — Леонтий Пельчицкий и Холмский — Дионисий Збируйский. В 1590 г. они составили грамоту о том, что «для спасения своего и всего христианского люда отдаются под главенство «наисвятейшего отца — римского папы» при условии сохранения Западнорусской церкви православных обрядов, уравнивании униатских епископов с католическим духовенством в правах и пожизненного обеспечения за ними кафедр.

Это заявление, хранившееся в полной тайне от других иерархов, К. Терлецкий должен был представить королю. Однако он не торопился и только в 1592 г. обратился к Сигизмунду, надеясь, что тот оценит его приверженность к унии. Король с радостью выслушал заявление о готовности принять унию и только высказал пожелание, чтобы к ней примкнула вся Западнорусская церковь.

Идея церковной унии получила еще более быстрое развитие, когда на место умершего в 1593 г. епископа Брестского Мелетия Хребтовича был возведен сенатор и каштелян Брестский Ипатий Потей и когда под жестоким давлением со стороны католических иерархов, особенно епископа Луцкого Мациевского и самого короля, после долгих колебаний свое одобрение готовящейся акции выразил митрополит Киевский Михаил Рагоза.

Еще до занятия кафедры митрополита М. Рогоза принял от иезуитов инструкцию, в которой давались подробные советы – как готовить общественное мнение, как устранять непокорных, приобретать влияние на духовенство и т.д.

Вот выдержки из этой инструкции:

«Велика будет радость всех латин, когда они увидят счастливое совершение столь давно желаемой унии в правление и при мудрой деятельности столь великого пастыря. Не менее блистательно будет, когда вы в качестве главы восточной церкви, находящегося в польских владениях, будете заседать в сенате рядом с примасом королевства (католическим). Но всего этого решительно нельзя будет достигнуть, пока вы будете находиться в малейшей зависимости от патриарха, подчиненного власти язычников (турок), или иметь с ними сношения. Поэтому что, доколе эта связь не будет прервана, дотоле ни король, ни государственные сословия не в силах будут исполнить своих намерений относительно веры восточной и вашего собственного положения...»¹²¹.

¹²¹ Михневич Д. Е. Очерки из истории католической реакции (иезуиты). – М., 1955. – 120 с.

Нужно обратить особое внимание на этот поступок митрополита, т.к. в литературе, особенно в советской, его однозначно оценивают как предательский. Однако М. Рагозу можно назвать тем церковным деятелем, который, предвидя неизбежность жесткой религиозной борьбы по причине иезуитско-католического наступления, решил пойти на разумный компромисс, допустив только подчинение православной церкви Ватикану, но полностью сохранив ее обряды, что в дальнейшем и произошло. Именно по причине преодоления религиозной борьбы между католиками и православными в ВКЛ и возникла идея церковной унии.¹²²

Несмотря на большое вознаграждение, которое митрополит получил от короля за свое согласие, он долго скрывал от паствы свое решение. И тем не менее переговоры об унии перестали быть тайной. Часть мирян отнеслась к этому безразлично, но многие открыто возмущались унией, особенно способами ее подготовки. Узнав о готовящейся измене западнорусских епископов, Львовское православное братство обратилось за помощью к Константинопольскому патриарху. Последний написал на имя митрополита Рагозы две грамоты: одну с приказом низложить Львовского епископа Гедеона Балабана, а другую с выговором самому митрополиту. Получив эти грамоты, митрополит Рагоза созвал 24 июня 1594 года Собор в Бресте, на который приехали только И. Потей и К. Терлецкий. Собор осудил Гедеона и низложил его. Но все это делалось для сокрытия от патриарха и мирян истинных замыслов. Члены Собора знали, что его постановления не будут иметь силы, что еще в мае того же года королем был решен вопрос о посылке в Рим для переговоров об унии К. Терлецкого и И. Потей. И действительно, королевский примас архиепископ Гнезненский в письме к митрополиту М. Рагозе предупредил не только о незаконности решений Собора, но и высказал негодование за его содействие патриарху Констан-

¹²² Ермаловіч М.. Беларуская дзяржава Вялікае Княства Літоўскае. – Мінск, 2003. – 448с.

тинопольскому. Все последующие месяцы 1594 г. ушли на выработку мотивов и условий унии, которые в конце декабря были подписаны митрополитом и одобрены королем. Энергичные усилия двух сторонников унии — К. Терлецкого и И. Потя были щедро вознаграждены. Оба получили грамоты короля: первый — на звание экзарха, второй — похвальную. А митрополит М. Рагоза вел себя двусмысленно и трусливо: то писал известному поборнику Православия Константину Острожскому об измене православных епископов, то наказывал виленских священников за волнения народа против него, то посылал Виленскому братству послания с опровержением слухов об его измене.

Измена Православию вызвала бурю негодования православного населения. Наиболее сильный протест высказал киевский воевода князь Константин Острожский. Ранее он предлагал свою концепцию в «Послании к М. Рогозе» (1593г.). К.Острожский назвал положение православной церкви в ВКЛ критическим. После захвата Константинополя турками она, согласно его словам, оказалась на грани исчезновения, к чему в значительной степени приложилось отсутствие настоящей науки, обострение противоречий между верующими, а также безразличие к своим обязанностям духовных наставников.¹²³

К. Острожский сформулировал 7 основных условий сближения церквей:

1. Православная церковь ВКЛ должна сохранить свои прежние обряды и церемонии.
2. Католикам запрещается добиваться храмов и земельных владений, которые принадлежат верующим восточного обряда.
3. Католикам запрещается переманивать или еще каким-нибудь способом склонять в свою веру православных.

¹²³ Саверчанка І.В. Брєсцкая царкоўная унія 1596 года: гістарычныя перадумовы і абставіны падпісання // БГЧ №12, 2006 . С 25-31.

4. Священники восточного обряда имеют равные права с ксендзами, митрополит и несколько епископов получают место в Раде, а также избираются депутатами сеймов.

5. Принятие обращения ко всем местным церквям, что бы они вместе с православной церковью ВКЛ склонились к унии; с этой целью отправить специальные посольства в Москву и Валахию, чтобы согласовать с ними план действий.

6. Сделать некоторые незначительные исправления в обрядах православной церкви, в частности, изменить порядок осуществления отдельных таинств.

7. Заботиться о распространении школ, усовершенствовании учебных программ и подготовке образованных священников.

Так, К. Острожский был горячим сторонником унии и считал, что все православные должны принять ее. Князь особенно заботился о присоединении к унии Московской православной церкви, настоятельно советовал срочно послать в Москву посольство во главе с И. Потеем. Однако проект Острожского был отклонен.

Одним из проявлений недовольства противников унии стало восстание под руководством С. Наливайко, которое грозной волной прокатилось по Украине и Белой Руси, вовлекая в свои ряды широкие слои казачества, горожан и крестьянства. Против унии поднялись Виленское и Львовское братства. Епископы: Львовский Гедеон Балабан и Перемышльский – Михаил Копыстенский, оба активные сторонники унии, пораженные выступлениями народа, отреклись от своего участия в подготовке унии и вернулись в Православие. Гедеон Балабан утверждал даже, что его подпись под актом об унии подделана К. Терлецким.

Соппротивление принимало такие грозные размеры, что королевский двор в Кракове встревожился. Сигизмунд III вынужден был поднять вопрос о приостановке унии и посольства К. Терлецкого и И. Потее в Рим

для окончательных переговоров с папой. Но оба епископа, приехав в Краков, успокоили короля заверениями, что при его поддержке уния состоится.¹²⁴

В ноябре 1595 года И. Потей и К. Терлецкий прибыли в Рим и изъяснили покорность папе, но при этом, согласно привезенной грамоте, просили, чтобы православным были оставлены все обряды и догматы. Однако папа Климент VIII предъявленных ими условий не принял и заставил посланников не только подписать, но и подтвердить за себя и за русских иерархов предложенное им исповедание веры. В этом исповедании принимались определения Флорентийского и Тридентского соборов; проклинались всякие ереси, расколы и догматические учения, осужденные и отвергнутые Римской церковью; признавалось истинным католическое учение об исхождении Св. Духа «и от Сына», причащение под одним видом, учение о чистилище, индульгенциях и главенстве папы. Глава католической церкви оставлял православным только их обряды, но с оговоркой; если таковые не противны католическому учению.

Таким образом, уния, предложенная папой И. Потеем и К. Терлецкому, была уже весьма близка к латинству. По прочтении исповедания веры, епископы К. Терлецкий и И. Потей приблизились к папе и со слезами облобызали его ноги. Папа объявил, что принимает их, отсутствующего митрополита, епископов, все духовенство и весь народ русский, живущий во владениях польского короля, в лоно Католической Церкви и соединяет с ней в одно тело. Составлен был письменный акт о соединении Церквей, а также «постановление». В память этого события была выбита медаль с изображением на одной стороне лица папы Климента VIII, а на другой коленапреклоненных перед ним русских епископов с латинской надписью «Ruthenis receptis» («На восприятие русских»).¹²⁵

¹²⁴ Падокшын С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура. (Філасофска-гістарычны аналіз). – Мінск, 1998. – 175 с.

¹²⁵ Киприанович Г.Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве. – Вильна, 1895. - 380 с.

И. Потей и К. Терлецкий, без сомнения, понимали, что подписали Латинское исповедание веры, однако в своем письме из Рима краковскому епископу Юрию Радзивиллу сообщали, что Греческое исповедание веры оставлено папой православным в неприкосновенности, так же, как и все обряды, и Символ Веры без прибавления «и от Сына». Так свершилось событие, которое готовилось несколько столетий.

Когда возвратились из Рима И. Потей и К. Терлецкий, то попытка их ввести унию встретила со стороны православных сильное противодействие. На первом же сейме в Варшаве князь К. Острожский, известный ревнитель православия, и все русские послы заявили, что они не признают К. Терлецкого и И. Потю своими епископами. Но король не обратил на это внимания. Для окончательного решения вопроса об унии 6 октября 1596 г. в Бресте был собран церковный Собор. Его заседания происходили в главном храме Владимирской епархии соборе Св. Николая.

Одновременно с униатским состоялся и второй Собор – Православный, гарантом спокойствия заседаний которого выступил Константин Острожский. Заседания Православного Собора проходили в протестантской молельне шляхтича Райского, поскольку все православные храмы Бреста были закрыты И. Потеем, как местным епископом. Православный митрополит был сразу же взят «под опеку» католиками и униатами и таким образом лишен всякого общения со своей православной паствой. Экзарх Никифор трижды приглашал митрополита и епископов на Православный собор, но они не явились. Тогда Собор лишил их сана, отверг унию и проклял ее. В ответ на это униатский собор 8 октября митрополитом Киевским и Синодом епископов принял Соборную грамоту о вступлении православных иерархов в унию с Римской церковью. Король поддержал униатов. Основываясь на постановлении униатского собора, он признал законной только униатскую церковь, а православную объявил не подчинившейся «свободному» решению собора, а потому не имеющей права на существование.

Первым православным, арестованным за участие в работе Собора и непризнание унии стал священномученик экзарх Никифор, так и не вышедший из своего заточения в Мальборском замке. Формально же он был обвинен в шпионаже против государства. Затем начались преследования всех православных, на которых правительство смотрело уже как на отступников и отщепенцев. Так в 1596 году состоялись два собора, на которых столкнулись два принципиально разных подхода.

Первая попытка обоснования идеи церковной «единости» (единства) была предпринята иезуитом П. Скаргой. В его работе «О единстве церкви Божьей» и других публикациях католических и униатских авторов уния рассматривалась как средство достижения «згоды» (согласия), религиозного и гражданского мира в стране, способ упрочить политическое единство Речи Посполитой. Данные идеи рельефно выделены в сочинениях И. Потей. Считая унию главной общенациональной и общегосударственной задачей, И. Потей оправдывал использование любых методов для ее реализации, не исключая прямого насилия.

Идеологи православия категорически отказывались от подобного рода «святой згоды». Громкое общественное звучание получило вышедшее в 1596 г. «Казанье святого Кирилла патриархи Иерусалимского...» С.Зизания. В произведении обосновывалась идея о римском первосвященнике как Антихристе. Слугами «князя мира сего» объявлялось католическое духовенство и отступившие от православия епископы-униаты. Покровительство унии рассматривалось как служение сатане. Эти идеи стали атрибутом многих последующих антиуниатских сочинений, получили распространение в фольклоре.

Яркая и колоритная картина подавления религиозной свободы в Речи Посполитой, «нелитостивой... униатской схизмы» создана М.Смотрицким. Автор убежден, что никакими доводами нельзя оправдать «угнетения, насилия, гонения, тюремные пытки, издевательства и другие жестокости

над ни в чем не повинными людьми». Он провозглашает заботу о сохранении религиозной свободы одной из основных обязанностей государства.

С позиций конфессиональных, национальных и общегражданских интересов анализирует унию Л. Древинский. В сеймовой речи 1620 г. он связывает «великия и неслыханные притеснения» православных с угрозой «общему Республики благу».

Аналогичные оценки унии содержит «Палидония» З. Копыстенского. Уния трактуется автором как происки сатаны, «шкودливое розервань».

Проблема унии затрагивалась в некоторых предисловиях к богослужебным книгам и летописях. В посвящении изданного в 1611 г. Нового завета монахи Виленского братского монастыря восхваляли князя Огинского за то, что он поддерживает «веру святую» в период «бед и тежаров»¹²⁶.

Брестская уния 1596 г. имела очень важные последствия: во-первых, она расколола Западнорусскую церковь на Униатскую и Православную, во-вторых, она заложила основание для преследований Православия. Сигизмунд III в продолжительное свое правление (до 1632 г.) оказывал явное покровительство унии. Православные монастыри и церкви, равно как и архиерейские имения, он «подавал» униатским владыкам, на жалобы или возражения православных или совсем не обращал внимания, или решал в пользу униатов; нередко делал распоряжения прямо против православных. Православные дворяне посылали почти на каждый сейм просьбы о защите веры, но просьбы и жалобы их оставались без внимания.

Вследствие начавшихся гонений ряды православной магнатории дели: она переходила в католицизм, реже в унию. Следовательно, уния расколола не только Церковь, но и народ. Православие с этого времени стало религией низшего, крестьянского, сословия, верой «хлопской.» Тем не менее оно не было уничтожено: братства еще шире, чем раньше разви-

¹²⁶ Старостенко В.В. Проблемы религии и свободы совести в полемике вокруг Брестской унии // Вестник МГУ им. А.А. Кулешова № 4 (13), 2002. С. 10-20.

вали свою просветительскую деятельность, устраивали учебные заведения, выпускали из них образованных борцов против унии и католицизма.¹²⁷

Таким образом, в 1596 г. произошло важное событие в религиозной жизни Беларуси и Украины – Брестская церковная уния. Последствия унии были неоднозначными и противоречивыми.

С одной стороны, идея заложенная в унию была направлена на примирение и духовно-культурное сближение Востока и Запада, но с другой, насильственные методы введения униатства встретили резкий отпор и неприятие в обществе. Это привело к этно-конфессиональному расколу в Речи Посполитой. Такая ситуация в конце XVIII в. стала одной из причин распада государства.

Брестская церковная уния и униатство вообще, занимают важное место в истории Беларуси и Украины. Однако назвать униатство национальной белорусской или украинской религией довольно сложно. В этом вопросе стоит воздержаться от категорических заявлений и признать лишь тот факт, что униатская вера, наряду с другими, имеет право на существование и развитие на территории современной Беларуси и Украины.

Viktor Nikolaevich Blokhin

OCCURRENCE THE UNIATE (GRECO-ROMAN) CHURCH

This article discusses the causes of the Uniate (Greek-Roman) Church. Draws attention to the conditions of preparation of Brest Church Union. Emergence of a new religious confession has had a serious influence on the development of Belarusian and Ukrainian lands. Union of Brest has led to a multitude of contradictions and conflicts, although the idea of uniting Catholicism and Orthodoxy is progressive.

Key words: Uniate Church, the Union of Brest, religion, conflict, consequences.

¹²⁷ Біч М.В., Лойка П.А. З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). – Мінск, 1996. - 124 с.

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ДЕМОКРАТИЕЙ

Для успешного укоренения демократических институтов и их реального функционирования в государстве необходимо, чтоб культура населения данного политического образования, имела в себе ценностные категории, способствующие демократическим принципам. Значительное влияние на формирование этих ценностных ориентаций оказывает религия.

Религия является фундаментальным основанием национальной культуры. Вероучение, ставшее традиционным для представителей определенной этнической группы или нации, выступает в роли конституирующего элемента этической системы, первоисточником культурных особенностей группы. «Успешность демократического транзита связана не только с институциональными изменениями, но и с адаптацией демократических ценностей к политической культуре и политическому сознанию народа. Представления о власти формируются под воздействием многих факторов, в том числе и тех, которые обусловлены религиозным мировоззрением»¹²⁸. На протяжении веков вероучения вкрапливают свои ценностные категории и морально-нравственные представления в национальный культурный пласт, создавая тем самым усреднённую в общецивилизационном масштабе этическую систему. Посему, изучив отношение религиозного вероучения к определённым ценностям, мы можем сделать вывод о предопределённости отношения к ним у национальной культуры, способствованию или же не способствованию установлению демократического режима.

¹²⁸ Ситников А.В. Православие и демократия к вопросу о влиянии религиозного фактора на политическое сознание и политическую культуру России//Полития.-2004.-№4. С.77-95. –[Электронный ресурс]. –<http://ecsocman.hse.ru/text/36906226/> Дата обращения: 03.05.13

Парадоксальность изучаемого нами феномена заключается в том, что религия влияет практически на все сферы человеческой жизни (а возможно и на все), однако выявить это влияние и уж тем более операционализировать практически не предоставляется возможным.

При этом любое общество (вне зависимости от степени его секуляризованности) испытывает на себе воздействие латентных неосознанных установок – если не предрешающих, то, по крайней мере, подталкивающих его к выбору, определенному религиозным учением. «Даже если люди не являются особенно глубоко верующими (или вовсе неверующими), они обычно придерживаются своих историко-культурных традиций, сохраняют заданные религиозной культурой установки и навыки»¹²⁹.

Подчеркнем, что религиозные традиции оказывают влияние на всё население, то есть и на тех лиц, которые считают себя атеистами, агностиками и внеконфессиональными верующими, вне зависимости от желаний и умонастроений последних. Зачастую религиозное воздействие нами даже не замечается, однако оно существует. «Раз сформировавшись, кросс-культурные различия, связанные с религией, становятся частью национальной культуры, которую образовательные учреждения и СМИ соответствующей страны передают всему населению. Несмотря на постоянные разговоры о «глобализации культуры», страна остается ключевой составляющей совместно проживаемого опыта, а ее образовательные и культурные институты формируют ценности, свойственные почти всем ее жителям»¹³⁰. Таким образом, религия оказывает перманентное влияние на массы. «Сильное структурирующее значение религия оказывает на людей в том числе, когда они не исповедуют никакой религии. Исследователи отмечают, что институционализированные российские конфессии распро-

¹²⁹ Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. – Спб.: Алетейя, 2012. С.35.

¹³⁰ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. – М.: Новое издательство, 2011. С. 108.

страняют свое влияние и на неверующих граждан. Религиозная самоидентификация осуществляется не по принадлежности к той или иной религии, а на основе соотнесения себя с определенной культурой, национальным образом жизни, в значительной мере сформировавшимся под воздействием данной религии. В силу этого обстоятельства часть неверующих признает в той или иной мере авторитет Церкви в социальных и моральных вопросах и прислушивается к её голосу^{131»132 133}.

«Большинство людей сегодня не имеет никакого или почти никакого контакта с церковью, однако тот факт, что они живут в обществе, сложившемся под преобладающим влиянием некогда могущественных институтов католицизма или протестантизма [*православия – М.Б.*], воздействует на них и сегодня, определяя взгляды всех — католиков, протестантов и др.,— кто «варится в котле» культуры этой страны»¹³⁴.

¹³¹ См.: Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. – М.: Наука, 2005. С. 279.

¹³² Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. – СПб.: Алетейя, 2012. С.18.

¹³³ Это, в частности, объясняет тот факт, что Церковь является одним из трёх институтов, стабильно пользующихся в России достаточно высоким (в сравнении с остальными) уровнем доверия. Уровень доверия к религиозным организациям стабилен на протяжении длительного периода, в то время как уровень доверия к политическим партиям, милиции, президенту, парламенту и др. государственным институтам падает. [См.: Исследование Омнимбус ВЦИОМ 1995-4. - [Электронный ресурс].- http://sophist.hse.ru/db/oprview.shtml?ID_S=1869&T=q Дата обращения: 04.09.12
Исследование Мониторинг ИКСИ 2000-III. - [Электронный ресурс].- http://sophist.hse.ru/db/oprview.shtml?ID_S=1589&T=q Дата обращения: 04.09.12
Исследование Омнимбус РОМИР 2001-9. - [Электронный ресурс].- <http://sophist.hse.ru/dbp/S=1601/Q=5/> Дата обращения: 04.09.12
Исследование Курьер 2002-9. - [Электронный ресурс].- http://sophist.hse.ru/db/oprview.shtml?ID_S=1697&T=q Дата обращения: 04.09.12]. А также поясняет причины столь разительного «оправославления» бывших атеистов в ограниченный временной промежуток: если в 1989 г. 21,9% граждан РСФСР относили себя к православию [Исследование ОМНИБУС 1989-10.-[Электронный ресурс].-http://sophist.hse.ru/db/xml_view.shtml?en=0&HQ=17357&SQ=2114&HSQ=106 Дата обращения: 22.04.12], то в 2012 г. уже 74% россиян считало себя православными [Общественное мнение – 2012. - М.: Левада-центр, 2012. – 232 с. - [Электронный ресурс].- <http://www.levada.ru/books/obshchestvennoe-mnenie-2012>Дата обращения: 30.04.13].

¹³⁴ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. – М.: Новое издательство, 2011. С. 112.

Тем не менее, мы можем выделить основные направления влияния вероучения на человеческую жизнь.

1. Религия влияет непосредственно на людей, регламентируя их образ жизни, хозяйственную деятельность.

2. Религия влияет на людей опосредовано через культурные нормы, логику мышления.

Наибольшее воздействие религия оказывает на сильно воцерковленных людей. Сильно религиозный человек всюду руководствуется определенной конфессией матрицей поведения. Его сознание детерминировано, действия, в общем-то, просчитываемы. Менее религиозные люди, с меньшей степенью воцерковленности¹³⁵, при принятии решений по многим вопросам также ориентируются на модели поведения, поощряемые религией.

Однако отметим, что религия воздействует не только на сознание, оно также видоизменяет бытие, подчиняет его своим правилам. И это не только здания, одеяния, атрибутика, но в первую очередь формальные и неформальные институты.

Так в христианстве Церковь жестко структурировала жизнь общества и физически (своеобразное стремление к унификации, и тотальному контролю: определенная хозяйственная этика, календарь, колокольный звон и т.п. атрибуты веры определяли когда и что должны делать верующие, что им есть, что и как одевать и т.д.), и духовно – о чем можно мыслить, а о чем нет, что есть благо, а что зло... «Календарь выражает ритм коллективной деятельности, и в то же время его функция состоит в том, чтобы обеспечивать ее упорядоченный характер»¹³⁶, - писал Э. Дюркгейм.

¹³⁵ См.: Чеснокова В. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX в. - М. : Академический Проект, 2005. – 297 с. – [Электронный ресурс]. – http://www.krotov.info/history/20/1990/chesnokova_00.htm Дата обращения: 03.05.13

¹³⁶ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. - [Электронный ресурс]. - http://sbiblio.com/biblio/archive/durkgeym_elementarnie/ Дата обращения: 30.04.13

М. Вебер в фундаментальной работе «Протестантская этика и дух капитализма» описал логику влияния догматических положений религии на повседневные практики верующих и указал на последствия подобного преобразования мира. Согласно ученому протестантизм оказался одним из факторов, способствовавших формированию западного капитализма, однако при этом появление капиталистического духа (этоса) явилось непреднамеренным эффектом протестантской доктрины. Оно было стимулировано не прямыми указаниями по поводу хозяйствования, а общими предписаниями, посвященными путям спасения. «Раз навсегда необходимо запомнить следующее: программа этической реформы никогда не стояла в центре внимания кого-либо из реформаторов <...> Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нем и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений; те и другие были лишь *следствием* чисто религиозных мотивов. <...> ...культурные влияния Реформации в значительной своей части — а для нашего специального аспекта в подавляющей — были непредвиденными и даже *нежелательными* для самих реформаторов последствиями их деятельности»¹³⁷. Вебер показал, что духовная потребность к спасению души в протестантизме нашла отражение в мирской деятельности — люди, стремясь спасти свою душу в трансцендентном мире, стали оказывать существенное влияние на мир посюсторонний. Так кальвинисты, желая обрести внутреннюю уверенность о своем спасении, старались усердно трудиться в соответствии со своим призванием, добиваться успеха (в том числе и денежного), минимизировать свои затраты, ибо успех в данном вероучении является основным средством проверки своей избранности, а следование призванию и ограничение излишних трат — богоугодными формами поведения. По Веберу, следствием исполнения религиозных предписаний,

¹³⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. — [Электронный ресурс]. — <http://www.kara-murza.ru/books/Veber/> Дата обращения: 03.05.13

направленных исключительно на спасение души, стало накопление у протестантов капиталов и выработка специфической этики поведения. Таким образом, религиозное влияние привело к тому, что у определенной группы людей неосознанно сформировался свой особенный тип этики (морали)¹³⁸.

Менее заметное, но ощутимое влияние религия оказывает на людей опосредовано через культурные нормы, логику мышления. Религия регламентировала человеческую жизнь на протяжении веков, за это время успела сформироваться культура, обычаи, нравы и т.п. И хоть в головах масс все это и потеряло привязку к религиозным основаниям, культурные элементы несут в себе специфические религиозные послы, которые, используя «мягкую силу» структурируют наше сознание и поведение.

Ещё Э. Дюркгейм отмечал, что религия формирует весь строй нашего мышления, включая категории и законы логики, отказаться от которых мы попросту не можем. «В основе наших суждений существует некоторое число важнейших понятий, господствующих над всей нашей интеллектуальной жизнью. Это те понятия, которые философы, начиная с Аристотеля, называют категориями разума: понятия времени, пространства, рода, числа, причины, субстанции, личности и т. д. Они соответствуют наиболее универсальным свойствам вещей. Они представляют собой как бы прочные рамки, охватывающие мышление. Последнее не может освободиться от них, не подвергнувшись разрушению <...> эти же понятия представляются нам почти неотделимыми от нормального функционирования ума. Они являются как бы каркасом умственной деятельности. <...> Они родились в религии и из религий; они – продукт религиозного мышления»¹³⁹.

¹³⁸ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.2 / Пер. с нем.; сост., подг. текста, общ. ред., избр. Перев. И примеч. Р.В. Грищенко. – Спб.: ООО «Издательство «Кристалл», 1998. С. 405-524.

¹³⁹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. - [Электронный ресурс].- http://sbiblio.com/biblio/archive/durkgeym_elementarnie/ Дата обращения: 30.04.13

Итак, современное западное общество, выросшее из христианской колыбели, как бы оно не отрещивалось (крайне показательная формулировка) от связей с религией, претерпевает её влияние. Религия «не ограничилась обогащением человеческого ума известным числом идей, а внесла вклад в формирование самого этого ума. Люди в значительной мере обязаны ей не только содержанием своих познаний, но также и формой, в которую эти познания отлиты»¹⁴⁰. Религиозное учение на протяжении столетий проповедовало определенный набор ценностей и ориентиров, норм поведения, которые вкрапливались в культуру сообщества, предопределяли реакции людей, испытывающих влияние данной культуры. Тем самым религия оказывала и продолжает оказывать существенное воздействие на процесс формирования отношения населения к демократии.

Магистралью для влияния религии, в том числе и на сферу политического, являются ценности. И прямое и опосредованное влияние религии на людей происходит при помощи ценностей. «В структуре личности ценности занимают одну из самых высоких позиций, поскольку участвуют в производстве смыслов, в том числе смыслов политических»¹⁴¹. При этом «под ценностями мы понимаем стабильные, объективированные, субъективно-психологические регулятивные внутренние отношения личности, определяющие ее мировоззрение, нацеленность и характер хозяйственной активности»¹⁴².

Однако ценностных категорий в религии огромное количество. Одно из главных отличий религии от мифа – это её мировоззренческая тотальность. Исследование позиции вероучения по отношению ко всем аспектам

¹⁴⁰ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. - [Электронный ресурс].- http://sbiblio.com/biblio/archive/durkgeym_elementarnie/ Дата обращения: 30.04.13

¹⁴¹ Шестопад Е.Б. Представления, образы и ценности демократии в российском обществе//Полития.-2011.-№3(62). С.34-47. -[Электронный ресурс].-<http://ecsocman.hse.ru/text/16125955/>Дата обращения: 04.05.13

¹⁴² Липов В.В. Path dependency: религиозные ценности как фактор формирования социально-экономических моделей. – [Электронный ресурс]. – <http://ecsocman.hse.ru/text/16213418/> Дата обращения: 04.05.13

человеческой жизнедеятельности, мягко говоря, крайне энергозатратный и малоэффективный процесс. Поэтому необходимо определить какими именно ценностями религия, опосредовано через культуру, оказывает влияние на политический процесс, а точнее на формирование и упрочение демократического режима.

На сегодняшний день в качестве основных условий существования демократического режима выделяют:

1. Присутствие определённых культурных условий, политической культуры - психологических ориентаций, ценностей, напрямую способствующих развитию демократического режима.

2. Существование высокого уровня экономического развития, к которому также приписывают: продвинутую индустриализацию, распространённую урбанизацию, высокую грамотность, определённое благосостояние, развитие СМИ.

3. Наличие сформировавшегося государственного единства (национальной идентичности). Что Данкварт Растоу охарактеризовал следующим образом: «У значительного большинства граждан потенциальной демократии не должно быть сомнений относительно того, к какому обществу они принадлежат»¹⁴³.

Взаимодействие данных факторов образует синергетический эффект, проецирующий демократическое правление, а в терминах Р. Даля - полиархию. При этом необходимо отметить метапозиционность и всеобъемлимость культурного фактора, так как совокупность психологических установок людей, их ценностные ориентиры, что собственно и составляет основу политической культуры, существенным образом воздействует на установление высокого уровня экономического роста и формирование национального единства.

¹⁴³ Цитата по: Политология: учебник/А.Ю. Мельвиль [и др.] - М.: МГИМО МИД России, Проспект, 2011. С. 224.

Соглашаясь с тезисом сторонников эмансипационной теории демократии, утверждающим, что ценностный (культурный) фактор является определяющим в процессе демократизации, мы предполагаем, что весомое воздействие на процесс создания ценностей, способствующих формированию демократии (ценностей самовыражения), оказывает не только социально-экономическое развитие, но и религия, традиционно исповедуемая большинством населения политического образования на протяжении длительного временного промежутка. При этом религия может формировать у населения ценности, способствующие активной экономической деятельности (этому посвящена фундаментальная работа М. Вебера), которая с точки зрения приверженцев эмансипационной теории демократии, способствует развитию демократически ориентированных ценностей самовыражения и стимулирует становление демократии.

Таким образом, мы можем разделить ценностные категории в той или иной степени способствующие установлению демократии на несколько групп, в зависимости от их важности в данном процессе.

К первой группе относятся ценности, ориентированные на прямую поддержку демократии, не опосредованно, способствующие развитию демократического режима.

К ним может относиться значимость для общества таких полиархических институтов как:

- 1) контроль над правительственными решениями, касающимися политического курса;
- 2) наличие выборных должностных лиц, которые определяются и смещаются в ходе сравнительно честных выборов, в ходе которых принуждение ограничено;
- 3) право голоса у большого числа взрослого населения;
- 4) наличие возможности баллотироваться на официальные должности у большого числа взрослого населения;

- 5) права и возможность открытого и свободного самовыражения, в том числе и политического;
- 6) свободный доступ к альтернативным источникам информации;
- 7) наличие права и возможности организовывать самостоятельные ассоциации.

Также к ценностям, ориентированным на прямую поддержку демократии, относятся: положительное отношение к конкуренции, свободе индивида (признанию индивидуальных прав и свобод), равенству, плюрализму (толерантности), прогрессу (рационализму), образованию, участию в политических процессах¹⁴⁴. Помимо вышеперечисленного к первой по степени влияния на установление демократии группе можно отнести: наличие в обществе демифологизированного секуляризованного мировосприятия, ориентаций на индивидуализм, самостоятельность, независимость и отношения к женщине как к равноправному субъекту¹⁴⁵. Наличие именно этих ценностей является залогом и предвестником демократического развития. И как было показано ранее значительная часть этих ценностей входит в группу, именуемую авторами эмансипационной теории демократии как «ценности самовыражения».

Ко второй группе относятся ценности, ориентированные на опосредованную поддержку демократии, однако при этом способствующие развитию первоочередных ценностных категорий из первой группы. Это ценности экономического характера: ориентация на активный и праведный

¹⁴⁴См.: Almond G., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. -Princeton: Princeton University Press, 1963.

Almond G., Verba S. The Civic Culture Revisited: An Analytical Study. -Boston : Little, Brown, 1980.

Inglehart R. The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics. -Princeton: Princeton University Press, 1977.

Przeworski A, Cheibub J., Limongi F. Culture and Democracy//World Culture Report: Culture, Creativity, and Markets. -Paris: Unesco Publishing, 1998. P.125-146.

Даль Р. Демократия и ее критики / Пер. с англ. Под ред. М.В.Ильина. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. -576с.

¹⁴⁵ См.: Fish M.S. Islam and Authoritarianism//World Politics.-2002.- Vol. 55, N1. P. 4-37.

труд, денежный успех, минимизацию ненужных расходов, профессиональное призвание и монопрофильность, спасение собственным трудом, запрет на милостыню и т.п.

К третьей группе причисляются ценности, ориентированные на опосредованную поддержку демократии, но не способствующие развитию ценностных категорий из первой группы или же способствующие в незначительной степени. Это ориентации на формирование высокого социального капитала (межличностного доверия), национального единства и т.п.

Все вышеуказанные ценности оказывают благоприятное воздействие на становление демократии, однако, в различной степени. Вместе с тем солидарность населения с этими ценностными категориями является необходимым условием для эффективного существования демократии. Как утверждал Р.Даль: «Возникновение и живучесть демократического правления среди группы людей определенным образом зависит от их убеждений».¹⁴⁶

На эти три группы ценностей, поддержка населением которых столь необходима для существования демократии, в той или иной степени оказывает влияние религия. То есть религия влияет на становление демократии как минимум в трёх направлениях:

1. Создавая отношение к демократическим идеалам и ценностям, способствующим\неспособствующим развитию демократии (свобода, плюрализм, участие, отношение к жизни, женщине и др.). Ибо чтоб в стране появилась, а главное сохранилась демократия, у общества должен быть запрос на это. Ценности, проповедуемые религией, могут способствовать созданию этого запроса. «Тот факт, что массы начинают придавать первостепенное значение свободе выбора, способствует утверждению

¹⁴⁶ Цитата по: Мельвиль А.Ю. Опыт теоретико-методологического синтеза структурного и процедурного подходов к демократическим транзитам. - [Электронный ресурс].- <http://www.politnauka.org/library/dem/melvil.php> Дата обращения: 02.05.11

политической системы, обеспечивающей наиболее широкие возможности для такого выбора,— демократии»¹⁴⁷.

Распространенность демократически ориентированных ценностей (ценностей самовыражения) среди населения побуждает людей требовать создания институтов (способствует их участию в этом процессе) в рамках, которых они могли бы реализовывать свои потребности в политическом участии, выражении мнения, свободе выбора и т.п. «Все без исключения страны, где более половины населения привержено ценностям самовыражения, демонстрируют связанные с либеральной демократией показатели на уровне 90% и более от максимального значения»¹⁴⁸. То есть стремление к свободе на субъективном уровне приводит к требованию политических прав (права на выбор) на государственном уровне.

Иными словами, наличие потребности в свободе у индивида приводит к требованию свободы для всех индивидов. Подобные интенции прослеживаются в работах: Р. Даля¹⁴⁹, А. Пшеворского¹⁵⁰, Б. Вейнгаста, Г. Алмонда и С. Вербы¹⁵¹.

2. Формируя предпосылки к высокому уровню экономического развития.

Ещё М. Вебер доказал, что религиозное влияние, прежде всего, проектируется в сфере культуры, откуда отображается на хозяйственную этику

¹⁴⁷ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. — М.: Новое издательство, 2011. С.206.

¹⁴⁸ Там же. С.225.

¹⁴⁹ Dahl R.A. Development and Democratic Culture // Journal of Democracy. -1998.-Vol. 9.P.34–39.

¹⁵⁰ Przeworski A. The Games of Transition // Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective / Ed.by S. Mainwaring, G.O'Donnell, A.Valenzuela. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992. P.105–152.

¹⁵¹ Almond G.A., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes in Five Nations. - Princeton: Princeton University Press, 1963.

Almond G.A., Verba S. The Civic Culture Revisited / Ed.by G.A.Almond, S.Verba. Boston: Little, Brown, 1980.

- манеру, отношение, расстановку приоритетов человека к его поведению, а главное труду. Тем самым религия через хозяйственную этику оказывает воздействие на экономическое развитие, которое является одной из важнейших предпосылок развития демократии. Высокий уровень экономического развития связан с редкостью конфликтов в обществе, сознательным населением и общественной поддержкой народовластия¹⁵². Ретроспектива демократического транзита свидетельствует о том, что «баланс смены режимов существенно и неизменно смещается в сторону демократии по мере возрастания уровня доходов населения. В странах, где душевой доход составляет менее 1000 долларов, смена режима в сторону авторитаризма происходит в 10 раз чаще, чем в сторону демократии. Однако в государствах, где душевой ВВП превышает 7000 долларов, демократизация происходит в 28 раз чаще, чем поворот к автократии. При возрастании душевых доходов на каждую тысячу»¹⁵³. Более того, как показали авторы эмансипационной теории, именно высокое социально-экономическое развитие способствует формированию демократически ориентированных ценностей самовыражения.

Данная проблематика подробно рассматривалась в работах: С. Липсета¹⁵⁴, М. Хеннона и Г. Кэрлла¹⁵⁵, Дж. Хелливелла¹⁵⁶, Р. Буркхарта и М.

¹⁵² См.: Janos A.C. East Central Europe in the Modern World.-Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000.

Bunce V. Comparative Democratization: Big and Bounded Generalizations//Comparative Political Studies.-2000.- №33. P.703-734.

Schedler A. Measuring Democratic Consolidation//Studies in Comparative International Development.-2001.-№ 36. P.66-92.

¹⁵³ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. – М.: Новое издательство, 2011. С.249.

¹⁵⁴ Lipset S.M. Political man: The social bases of politics. - Garden City (N.Y): Doubleday, 1960.

¹⁵⁵ Hannan M.T., Carroll G.R. Dynamics of Formal Political Structure: An Event-History Analysis // American Sociological Review.-1981.-Vol. 46. P.19–35.

¹⁵⁶ Helliwell J.F. Empirical Linkages between Democracy and Economic Growth // British Journal of Political Science. -1993.-Vol. 24.P.225–248.

Левис-бека¹⁵⁷, Е. Мюллера и М. Селигсона¹⁵⁸, Р. Инглхарта¹⁵⁹, А. Пшеворского и Ф. Лимонжи¹⁶⁰, К. Вельцеля¹⁶¹, С. Буа и С. Стоукса¹⁶²).

3. Сплачивая население, устанавливая высокий уровень доверия, национального единства (социальный капитал), способствуя развитию постматериалистических ценностей.

Также религия оказывает влияние на становление политического режима путём распространения в обществе гражданственно ориентированных ценностей. В этом деле огромную роль играет религиозный этос – образ жизни, определяемый нравственными ценностями и регулируемый нормами той или иной религии. Межличностное доверие, доверие к институтам, формирование национального единства, отношение к должностованию подчинения установленным правилам, участие в различных гражданских ассоциациях, оппозиционность элитам и т.п. – крайне важны для установления в обществе демократии. Это признают и У.Мишлер с Р.Роузом считающие, что «определяющей характеристикой демократических режимов является то, что их существование зависит от наличия в обществе широкий ценностной поддержки»¹⁶³. Данная проблематика рассматривалась в работах: Б. Вайнгаста¹⁶⁴, С. Роккана¹⁶⁵, А. Лейпхарта¹⁶⁶,

¹⁵⁷ Burkhart R.E., Lewis-Beck M.S. Comparative Democracy: The Economic Development Thesis // American Political Science Review.- 1994.-Vol. 88.P.903–910.

¹⁵⁸ Muller E.N., Seligson M.A. Civic Culture and Democracy: The Question of Causal Relationships // American Political Science Review.- 1994.-Vol. 88. P.635–652.

¹⁵⁹ Inglehart R. Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies. Princeton: Princeton University Press, 1997.

¹⁶⁰ Przeworski A., Limongi F. Modernization: Theories and Facts // World Politics.- 1997- Vol. 49. P.155–183.

¹⁶¹ Welzel C., Inglehart R. Human Development and the “Explosion” of Democracy: Variations of Regime Change across 60 Societies. Berlin, 2001 (= WZB-Discussion Paper Series, FS III 01-202).

Welzel C. Fluchtpunkt Humanentwicklung: Über die Grundlagen der Demokratie und die Ursachen ihrer Ausbreitung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2002.

¹⁶² Boix C., Stokes S.L. Endogenous Democratization // World Politics.- 2003.-Vol.55.P.517–549.

¹⁶³ Цитаты по: Мельвиль А.Ю. Опыт теоретико-методологического синтеза структурного и процедурного подходов к демократическим транзитам. - [Электронный ресурс].- <http://www.politnauka.org/library/dem/melvil.php> Дата обращения: 2.05.11

¹⁶⁴ Норт Д., Уоллис Дж., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. – М.: Издательство Института Гайдара. – 480 с.

Д. Растой¹⁶⁷, М. Розенберга и Т. Оувенса¹⁶⁸, М. Рокеча¹⁶⁹, Г. Алмонда и С. Вербы¹⁷⁰, Р. Инглхарта¹⁷¹, А. Пшеворского, Дж. Чейбуба, Ф. Лимонжи¹⁷².

Через эти три механизма религия оказывают воздействие на процесс принятия и установления демократии: либо косвенно (способствование высокому уровню экономического развития и формированию социального капитала), либо напрямую (принятие ценностей либеральной демократии). «Религия влияет на политическое поведение двояко: напрямую через формирование взглядов на политические вопросы (через доктринальный уровень) и косвенно подразумевая поддержку специфических политических действий и режимов (через организованную поддержку и мобилизацию посредством религиозного авторитета и институтов)»¹⁷³.

При этом необходимо отметить, что это механизмы влияния именно религии, а не Церкви, так как Церковь как институт может выступать в роли отдельного актора политического процесса, имеющего массу различных способов воздействия. Так Церковь может влиять на политический процесс:

- воздействуя на паству (общественное мнение) через священников, собственные СМИ и организации;
- создавая собственные политические партии и движения;

¹⁶⁵ Rokkan S. Nation-Building, Cleavage Formation and the Structuring of Mass Politics // Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development / Ed. by A. Campbell et al. Oslo: Universitetsforlaget, 1970. P. 72–144.

¹⁶⁶ Lijphart A. Patterns of Democracy. New Haven: Yale University Press, 1999.

¹⁶⁷ Rustow D.A. Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model // Comparative Politics. -1970-Vol. 2. P. 337–363.

¹⁶⁸ Rosenberg M., Owens T.J. Low Self-Esteem People: A Collective Portrait // Extending Self-Esteem Theory and Research: Social and Psychological Currents / Ed. by T.J. Owens, S. Stryker, N. Goodman. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 400–436.

¹⁶⁹ Rokeach M. The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems. N.Y.: Basic Books, 1960.

¹⁷⁰ Almond G., Verba S. The Civic Culture Revisited: An Analytical Study. -Boston: Little, Brown, 1980.

¹⁷¹ Inglehart R. The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics. -Princeton: Princeton University Press, 1977.

¹⁷² Przeworski A., Cheibub J., Limongi F. Culture and Democracy // World Culture Report: Culture, Creativity, and Markets. -Paris: Unesco Publishing, 1998. P. 125–146.

¹⁷³ Grzymala-Busse A. Why Comparative Politics Should Take Religion (More). Seriously Annual Review Political Science. -2012. -V.15. pp. 421–442. - [Электронный ресурс]. - <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-polisci-033110-130442> Дата обращения: 03.05.13

- выражая позицию по отношению к тому или иному событию, проблеме;

- воздействуя на законодательные органы и лоббируя повестку дня;

- точно оказывая влияние на представителей власти, чиновников;

- поддерживая политических лидеров, партии, режимы и т.п.

- и др.

«В обмен на политические концессии (уступки) Церковь может обеспечить доступ к своим организационным и репутационным ресурсам, тренировке персонала избирательной кампании, образованию избирателей, голосам и финансированию¹⁷⁴»¹⁷⁵.

Таким образом, мы концептуализировали взаимосвязи между религией и демократией, которые, на наш взгляд, в наибольшей степени проявляются в трех сферах: установление «демократических» идеалов и ценностей, ориентация на установление экономически активного поведения, формирование высокого уровня межличностного доверия (социального капитала).

Bogachev M.I.

CONCEPTUALIZATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND DEMOCRACY

Abstract: The article was devoted conceptualization of the relationship between religion and democracy. The author makes conclusion that religion and democracy have correlation in three spheres: establishment democratic goals and values; orientation on establishment active economic behavior and shaping high level of interpersonal trust.

Key words: religion and democracy; democratic values; religious influence; conceptualization.

¹⁷⁴ См.: Warner C. Confessions of an Interest Group. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2000. P. 29

¹⁷⁵ Grzymala-Busse A. Why Comparative Politics Should Take Religion (More). Seriously Annual Review Political Science. -2012. -V.15. pp. 421–442. - [Электронный ресурс].- <http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-polisci-033110-130442> Дата обращения: 03.05.13

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ПОДТЕКСТ В ФАНТАСТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ К. С. ЛЬЮИСА

В последнее время интерес к наследию современного классика английской литературы Клайва Стейплза Льюиса (1898-1963) все более возрастает. Его творчество привлекает внимание не только читателей разных возрастов и вероисповеданий, но и литературных критиков как западных, так и отечественных.

К. С. Льюис входит в разряд писателей, чьи произведения, при наличии значительной популярности в самых различных кругах читательской аудитории, представляют собой не до конца изученный феномен. Внимание ученых концентрируется, как правило, на тех сторонах его сочинений, которые относятся лишь к сюжетно-содержательной сфере. Поэтому наследие Льюиса требует еще более глубокого, тщательного анализа – не только литературоведческого, но и философского.

На современном этапе развития человеческого общества фантастический мир, созданный в произведениях Льюиса, приобретает неожиданную актуальность. В той критической ситуации, на пороге которой стоит сейчас земная цивилизация, богословие стоит далеко не на последнем месте. Творчество Льюиса позволяет философски осмыслить ключевые истины Библии.

И нельзя не согласиться со словами Н.Л. Трауберг, которая говорила о значении творческого наследия писателя: «... за годы, прошедшие с его смерти, весомость его заметно увеличилась. Может быть, она будет расти; может быть, он, как сказал Толстой о Лескове, «писатель будущего», и примерно по той же причине. Льюис нужен и весом тогда, когда игры в новую

нравственность, вненравственность, безнравственность уж очень опасны, и людям больше не кажутся скучными слова «великий моралист»»¹⁷⁶.

Е. Брандис так определяет роль фантастики в литературе XX века, к которой относится и творчество К.С. Льюиса: это «сложное и разветвленное явление, охватившее все литературные жанры и все виды искусств... ее стремительный взлет с середины столетия и пережитые ею метаморфозы по-своему преломляют необратимые последствия, вызванные научно-технической революцией и грандиозными социальными потрясениями, изменившими за короткий исторический период политическую карту планеты»¹⁷⁷. По мнению Н. А. Чернявской, фантастические произведения позволяют по-новому взглянуть на окружающий мир¹⁷⁸.

О своей заинтересованности устройством мироздания, возможностью межпланетных путешествий и перемещений в иные миры Льюис писал в литературно-критических эссе «Аллегория Любви», «Отброшенный образ» (1964), а также других статьях и очерках. В автобиографии «Настигнут Радостью» (1955) Льюис отмечает, что на него большое влияние оказали Райдер Хаггард и научная фантастика Уэллса¹⁷⁹.

Свое отношение к проблеме иных миров Льюис выразил в очерке «Последняя ночь мира»: «Мы знаем, как наша раса поступила с чужеземцами... Цивилизованный человек убивает, порабощает, обманывает и развращает дикаря. Даже неодушевленную природу он превращает в пыльные бури и отвалы шлака. И они (люди) будут совершать то же самое, что всегда совершала их порода. О том, что произойдет, если они встретятся с существами слабее себя, могут рассказать чернокожие и краснокожие лю-

¹⁷⁶ Трауберг, Н.Л. Несколько слов о Клайве С. Льюисе [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.rokim.org.ua/christ_literature/lewis/about_lewis/ (Дата обращения: 20.12.2013)

¹⁷⁷ Брандис, Е. Научная фантастика и человек в современном мире / Е. Брандис // Вопросы литературы. – 1997. – №6. – С. 14-26.

¹⁷⁸ Чернявская, Н.А. Путешествие души в романе К.С. Льюиса «Пока мы лиц не обрели» / Н.А. Чернявская // Восьмые международные Пуришевские чтения: «Путешествовать – значит жить». – М.: МПГУ, 2005. – С. 34-40.

¹⁷⁹ Льюис, К.С. Настигнут радостью [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://libes.ru/357193.html> (Дата обращения: 25.02.2014).

ди; если же они столкнутся с более сильными существами, то будут уничтожены, как того и заслуживают... Если мы когда-нибудь встретим разумных существ, не являющихся людьми, против них мы совершим, если сможем, все преступления, уже совершенные нами против, несомненно, человеческих существ»¹⁸⁰.

Наиболее ярким произведением К.С. Льюиса, где осуществляется синтез библейской и философской мудрости в форме фантастики, является «Космическая трилогия» («Space Trilogy»), которая, по мнению многих критиков, представляет собой кульминацию его философско-религиозных и эстетических взглядов. Она состоит из трех романов: «За пределы безмолвной планеты» («Out of the silent planet») (1938), «Переландра» («Perelandra») (1943), «Мерзейшая мощь» («The Hideous Strength») (1945). Все три части «Космической трилогии» связаны между собой повествованием о приключениях и духовной эволюции главного героя – Рэнсома, отправляющегося в космическое путешествие на летательном аппарате.

Льюис дает своему герою имя Рэнсом. В переводе с английского языка оно означает «выкуп», «искупление»¹⁸¹. Это имя представляет собой явную аллюзию на Евангелие: ведь Христос своею кровью искупил грех человеческого рода. «Вы куплены дорогою ценою» – говорил апостол Павел в одном из своих посланий¹⁸². Однако, сказанное вовсе не означает, что Льюис каким-то образом «привязывает» главного персонажа к библейским событиям. Писатель так называет своего героя, чтобы обозначить его великую миссию.

Космическое путешествие состоит из нескольких этапов: похищение героя; знакомство с новой планетой и ее обитателями; драматические происшествия на планете; миссия Рэнсома; возвращение. Похищение Рэнсома

¹⁸⁰ Lewis, C.S. The World's Last Night and Other Essays. Harcourt, Brace and Co: New York, 1960, p. 15.

¹⁸¹ Мюллер, В.К. Англо-русский словарь (English-Russian Dictionary) / В. К. Мюллер, С. К. Боянус. – М.: Цитадель-трейд, 2010. – С. 155.

¹⁸² 1 Кор. 7:23.

происходит при загадочных обстоятельствах. План этой операции был тщательно продуман злым гением Уэстоном, построившим летательный аппарат, и сребролюбцем Дивайном, ожидавшим от путешествия сказочного богатства. Рэнсом, которого они хотели использовать в качестве наживки, по словам Уэстона, был для них «все равно, что лабораторный препарат»¹⁸³.

Мотив космического путешествия позволяет автору противопоставить главного героя Рэнсома, человека определенных нравственных принципов, технократам Уэстону и Дивайну: для Уэстона Рэнсом «всего лишь индивид, ... совершенно бесполезный». Для людей типа Уэстона человек имеет ценность только как аппарат. В высказываниях Уэстона можно услышать отголоски идеологии фашизма. С этой точки зрения, право на жизнь имеют только избранные. Его интересуют только богатство и деньги. Рэнсом же в самом начале повествования показан Льюисом как человек, способный прийти на помощь и защитить слабого. Именно человечность, доброта и сочувствие позволяют в дальнейшем Рэнсому преодолеть много трудностей и препятствий.

Поглощенные идеей завоевания чужого пространства, Дивайн и Уэстон совершенно равнодушны к красоте другого мира. Космос показан через восприятие Рэнсома, способного восхититься прекрасным обликом новой планеты: «Перед Рэнсомом в ореоле величия проходили планеты и неведомые созвездия, небесные сапфиры, рубины, изумруды и зерна расплавленного золота, в левом углу картины висела крошечная, невероятно удаленная комета», и фоном для этого великолепия служила бездонная, загадочная чернота, куда более яркая и осязаемая, чем на земле». Герой пытается осмыслить устройство мироздания, иную жизнь, единство всего живого: «планеты», «земли» — это провалы, разрывы в живой ткани «не-

¹⁸³ Льюис, К.С. Собрание сочинений в восьми томах / К.С. Льюис // Сочинения в 8-и т. Т.3. — М. — Минск: «Виноград», 1988. — С. 22.

бес»¹⁸⁴. В этих словах можно обнаружить отзвуки идей гностиков о материальном мире как носителе зла, «возникшего по воле и вследствие вмешательства Демиурга, ... а также связь с теорией современных физиков, представляющих материальные образования как гравитационные сгустки в пространстве времени»¹⁸⁵. Природа, которую видит Рэнсом на планете, не идет ни в какое сравнение с безрадостной картиной сурового космоса, которую он представлял себе ранее: «Лиловый массив, розовый массив поражали изысканной красотой цвета и формы и более всего напоминали гигантскую розовую цветную капусту или огромный чан с розовой мыльной пеной»¹⁸⁶. Не менее удивили Рэнсома и обитатели другого мира. Первый, с которым встретился путешественник, был более всего похож на растение: его «тело» было гибким, как стебель, и он «вовсе не походил на те ужасы, которые рисовало ему воображение»¹⁸⁷.

Все население планеты живет в гармонии, любви и подчиняется Божественному закону. К.С. Льюис прибегает к библейской мифологии, рассказывая о том, что в начале времен произошло во вселенной, и, в частности, на Земле. Уарса, своего рода архангел и архонт Малакандры (планеты, на которую прибыл главный герой), говорит: «Это самая длинная и самая печальная история. Когда-то в вашем мире – он тогда еще назывался Тулакандрой – был Уарса, более светлый и великий, чем я. Но он сделался порченным. Было это еще до того, как в вашем мире появилась жизнь. Настали Годы Порчи – о них до сих пор еще говорят в небесах. Тот, Ваш Уарса был еще свободен, как все мы, а не заключен в пределах Тулакандры. Он замыслил испортить и другие миры»¹⁸⁸. Очень символично, что аналитическое сочетание «Dark Oyarsa» переводится на русский язык как Порченный Уарса. Русский эквивалент Dark – черный, темный, мрачный, зловещий,

¹⁸⁴ Льюис, К.С. Собрание сочинений в восьми томах / К.С. Льюис // Сочинения в 8-и т. Т.3. – М. – Минск: «Виноград», 1988. - С. 44.

¹⁸⁵ Там же. С. 406.

¹⁸⁶ Там же. С. 48.

¹⁸⁷ Там же. С. 49.

¹⁸⁸ Там же. С. 134.

злобный, грязный и т.д.¹⁸⁹. Так символически представляется параллель к истории падшего ангела – Денницы. Эпитет «темный» – dark – может быть понят и как отсутствие света. Согласно библейскому тексту, Бог есть свет, озаряющий путь человека. В Новом Завете Иисус Христос говорит: «Я – свет миру»¹⁹⁰. Свет сам по себе является знаком проявления божественного. Противоположна свету тьма: в контексте романа ее можно истолковать как помрачение разума, испорченность духовной природы, отсутствие морали, злые умыслы.

Не менее остро ставится в трилогии и вопрос о бессмертии человека. Дивайн и Уэстон одержимы идеей бессмертия. Они мечтают о вечной жизни для землян, надеясь на то, что можно будет «без конца перепрыгивать из мира в мир... переселяться к новому солнцу каждый раз, когда умирает старое»¹⁹¹. Такие желания, как показывает Льюис, безумны и неосуществимы: «Неужели он думает, что Малельдил (так в книге зовут Спасителя) позволит какому-нибудь народу существовать вечно?»¹⁹². По мнению писателя, вселенная, созданная Творцом, существует по определенным духовным законам, нарушить которые никому не удастся. Людям не обмануть и не перехитрить промысел Божий.

Игра света и тьмы делает повествование контрастным, насыщенным яркими образами. Очевидно, что Льюис отталкивается от библейского текста, в котором свет является важнейшим образом-парадигмой. Отделение света от тьмы было первым делом Творца¹⁹³. Согласно Евангелию, пока Иисус Христос жил на Земле, божественный Свет, который Он нес в Себе, оставался скрытым в уничиженной плоти. Преображение на горе Фавор было тем событием, благодаря которому этот Свет стал зримым для избранных учеников: «и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сде-

¹⁸⁹ Мюллер, В.К. Англо-русский словарь (English-Russian Dictionary) / В. К. Мюллер, С. К. Боянус. – М. : Цитадель-трейд, 2010. – С. 55.

¹⁹⁰ Ин. 9:5.

¹⁹¹ Льюис, К.С. Собрание сочинений в восьми томах / К.С. Льюис // Сочинения в 8 т. Т. 3. – М. – Минск: Виноград, 1988. – С. 125.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Быт. 1:4.

лались белыми, как свет»¹⁹⁴. Этот же Божественный Свет осенил святого апостола Павла, когда он следовал в Дамаск¹⁹⁵. Согласно Священному Писанию, Свет, сияющий в лице Иисуса Христа, есть Свет славы Самого Бога¹⁹⁶. Льюис, говоря в первой части трилогии об ангелоподобных существах, состоящих из света, в сущности, изображает духовный мир. В книгах английского писателя разумные существа солнечной системы, по справедливому замечанию ряда критиков, «мыслят категориями христианской морали»^{197,198,199}.

Через библейскую и философскую мудрость в фантастических произведениях К.С. Льюиса рассматриваются многие стороны общественного бытия. Проблема очищения и искупления человечества, вопросы жизни и смерти, человечность, доброта и сочувствие, тема зла, испорченности человеческой природы – все эти аспекты воедино сплелись в фантастике писателя.

Vlasov A.M.

THE PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS IMPLICATIONS IN CS LEWIS'S FANTASTIC WORKS

The article attempts to analyse the English literature modern-day classical author CS Lewis' fantastic prose. Its strongest element - «Space Trilogy» - is the synthesis of the Bible and philosophic wisdom. It represents the culmination of his philosophic, religious, and aesthetic views. Lewis' creative work allows to understand the key Biblical truths philosophically. The research emphasizes that the writer's philosophical ideas have not lost their urgency even to the present day.

Key words: CS Lewis, science fiction, the Bible, Christian fiction, biblical allusions.

¹⁹⁴ Мф. 17:2.

¹⁹⁵ Деян. 9:3.

¹⁹⁶ 2 Кор. 4:6.

¹⁹⁷ Hutter, Charles (Ed.). *Imagination and the Spirit: Essays in Literature and the Christian Faith Presented by Clyde Kilby*, Mich., 1971.

¹⁹⁸ Kilby, Clyde S. *Images of Salvation in the Fiction of C.S. Lewis*. Hardd Shaw. Wheaton, Illinois, 1978.

¹⁹⁹ Kilby, Clydes. *The Christian World of C.S. Lewis*. Marcham Manor Press, 1965.

КАНОНИЧЕСКОЕ (ЦЕРКОВНОЕ) ПРАВО КАК НОРМАТИВНАЯ СИСТЕМА СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ

Деятельность Русской Православной Церкви в значительной мере привлекает внимание не только священнослужителей, но и отечественных юристов, философов, социологов, широкие слои общества. Происходит переосмысление в современных условиях правовых, политических явлений и духовно-нравственных ценностей, обусловив тем самым возрождение исторических традиций и духовных основ российского общества. Меняются общественно-политическая и идеологическая обстановки.

С развитием и совершенствованием правового фундамента о свободе совести и вероисповедания Русская Православная Церковь стала активным участником многих общественно-политических процессов, происходящих в нашей стране. Церковь как мощный социальный институт занимает одно из ведущих мест в духовно-нравственном возрождении общества, используя в качестве регулятора общественных отношений каноническое (церковное) право, подробно разработанное еще в первое тысячелетие истории христианства и фактически действующее на сегодняшний день.

Каноническое (церковное) право - это объективно существующая система религиозно-правовых норм, регламентирующих устройство и положение церковной организации, порождаемые ею отношения и взаимодействие с другими общественными организациями и государством. Вместе с тем значительная часть указанных отношений не подвергается государственно-правовому воздействию, а регулируется посредством норм канонического (церковного) права, как особой, исторически сложившейся нормативной системы социального регулирования.

Долгое время указанная область социальных отношений являлась приоритетным направлением исследований религиоведческих, философских, социологических и других общественных наук, оставаясь за рамками правоведения и, прежде всего, теории права и государства. По всей видимости, невнимание к этой проблематике обусловлено как ее недооценкой и, возможно, односторонним подходом к осмыслению места и роли норм канонического (церковного) права в системе социально-правового регулирования. Возрастающая роль норм канонического (церковного) права в жизни российского общества обусловила повышающийся интерес к нему, как к социальному регулятору. Рассмотрение актуальных вопросов соотношения норм позитивного и канонического (церковного) права в процессе социально-правового регулирования в теоретическом и историко-правовом аспектах является важнейшим направлением научного исследования.

Эволюция правовых взглядов на каноническое (церковное) право имеет давнюю историю. В Западной Европе каноническое (церковное) право появилось в XI-XII вв., а в России несколько позднее (XV-XVI вв.), играя, несомненно, положительную роль в жизни общества практически до начала XX в., поскольку оказалась подчиненной государству. В силу исторических особенностей развития России, и в связи с утратой каноническим (церковным) правом юридического значения для современного светского государства и законодательства, значительно изменились и правовые взгляды на его сущность по сравнению с взглядами русских юристов-канонистов прошлых веков.

В России, начиная со второй половины XVIII в. и до второй половины XIX в., взгляды на каноническое право развивались преимущественно в историко-богословском и юридическом направлении. Это во многом объяснялось тем, что в течение длительного периода времени каноническое право преподавалось в учебных заведениях в рамках исторической и бого-

словской науки. Позднее, благодаря крупнейшим трудам А. С. Павлова, Н. С. Суворова и некоторых других известных канонистов, каноническое (церковное) право перешло в область юридических исследований. К концу XIX в. каноническое право было отнесено к юридическим дисциплинам, хотя его преподавание велось в основном в духовных образовательных учреждениях. Еще юристам древности было известно, что Церковь как общественная организация находится в сфере общих правовых условий существования в государстве: вступает в те или иные правоотношения с государством и другими общественными образованиями.

Следовательно, оно заключило в себе непосредственное отражение правовых начал христианской религии: религиозные установления приобрели правовую форму. Это обстоятельство делает его привлекательным для современной юридической науки. Поэтому на вопрос о том, совместимы или не совместимы Церковь и право, прот. В. А. Цыпин отвечает: «...для нас же, православных, предание обладает безусловным авторитетом, так как оно включает в себя и Правила Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов. Сомневаться же в правовом, юридическом характере этих правил нет разумных оснований».

Уже на поместных (провинциальных), а затем и на Вселенских соборах, где помимо проблем вероучения и культа, рассматривались вопросы управления церковью, церковной дисциплины, поведения клира и мирян и др. принимаемые по данным вопросам решения приобретали характер общеобязательных канонов для всех верующих. Позднее был сформирован Канонический корпус, куда вошли Правила Святых Апостолов, каноны 7-ми Вселенских и 10 Поместных Соборов и правила 13-ти Отцов.

Особенности становления канонического (церковного) права как нормативной системы. Вопросы развития канонического (церковного) права представляют научный интерес для исследования как нормативной системы регулирования общественных отношений и его соотношения с

нормами государственного законодательства. Рассмотрение этих вопросов имеет несомненную пользу для правильного понимания этого многогранного и многоаспектного явления. На протяжении долгого времени наше государство, и соответственно право были неразрывно связаны с христианской религией. Отечественная история знает немало свидетельств как о влиянии в целом христианства на формирование и развитие права, так и о фактах непосредственного отражения многих религиозных установлений в законодательстве нашего государства.

В научной литературе выделяется несколько основных периодов, посвященных истории образования русского канонического (церковного) права, Первый - от начала христианства на Руси до второй половины XV в., то есть до эпохи установления автокефальности русской церкви, когда Русь и в политическом отношении объединилась под властью московских государей. В этот период были положены правооснования русского церковного права, преимущественно внешнего, которым регулировались своеобразные отношения церкви с гражданским обществом и государством.

Второй период - от второй половины XV в. до эпохи церковных и государственных преобразований Петра I. В этот период внешние права и отношения церкви определялись на прежних основаниях, но уже с более точным разграничением сфер церковной и государственной регламентации, и светская власть приобретает решительное влияние не только на внешние, но и на внутренние дела и отношения церкви.

В третий период - от эпохи церковных преобразований Петра I до 1917г. - развилась вся система церковного права русской церкви. Этот период характеризуется тем, что церковь, оставаясь вполне свободной в духовной сфере, в то же время по своему положению в области права являлась только частью государственного устройства и управления.

Четвертый период характеризуется положением Русской Православной Церкви и ее права, начиная с 1917 г. по настоящее время. Некоторыми учеными приводятся доводы, на основании которых предлагается выделять период существования Русской Православной Церкви и канонического (церковного) права в рамках советского государства.

Для наиболее полного освещения вопроса об особенностях становления русского канонического (церковного) права, как нормативной системы, обратим внимание на первый из названных периодов. Поэтому изначально остановимся на некоторых историко-правовых аспектах христианизации Древней Руси.

Введение христианства на Руси является одной из тем постоянно находящихся в поле зрения отечественной историографии. В литературе уделялось достаточное внимание причинам введения христианства в качестве государственной религии. При этом подчеркивался не только религиозный, но религиозно-политический характер реформы. Крещение Руси князем Владимиром в 988 г. и выбор веры определялся в первую очередь политическими и культурными нуждами формирующегося в IX веке на славянских землях Древнерусского государства.

К тому времени язычество уже не отвечало требованиям великокняжеской власти, которая нуждалась в усилении централизации управления. Старая вера с ее политеизмом в новых условиях не могла стать объединяющим фактором и служить эффективным социальным регулятором в масштабах государства, нуждающегося в религиозно-идеологическом единстве. Назрела необходимость в единой общегосударственной религии, скрепляющей империю: «нужна была объединяющая идея единого Бога». Этому требованию максимально соответствовала космополитическая направленность христианства - «ни Еллина, ни Иудея, ...но все и во всем Христос» (Кол. 3:11). В поисках этой новой идеологии князь Владимир обратился к христианству, имевшему своих последователей среди знати.

Русь в IX- X вв. традиционно была связана с Константинополем и со славянами в Центральной Европе и на Балканах, находившимися в тесном общении с Византией. Эти связи в значительной степени предопределили церковную ориентацию Руси на восточно-христианский мир и на Константинопольскую кафедру. Выбор князя Владимира определялся политическими взаимоотношениями между Русью и Византией, с которой ее связывали культурные и торговые отношения, о чем свидетельствуют дошедшие до нас тексты договоров Руси с Византией (911 г., 944 г. и 971 г.), а также стремлением «сравняться» с христианскими правителями других европейских государств. Византия желала обрести в лице Киевского князя верного военного союзника.

Таким образом, соединение внутренней потребности и внешнего влияния обусловило принятие христианства в качестве государственной религии. Существует и ряд других причин, предопределивших крещение Руси. Однако для нас в большей степени интересен выбор именно православного направления, обозначившего принципы дальнейшего построения русского канонического права, особенности зарождающихся правовых традиций и взаимодействия права и религии.

Появление церковной организации в Древнерусском обществе потребовало законодательного определения ее места в системе государства. Княжеские церковные уставы и уставные грамоты о десятинах, судах, церковных людях стали теми документами, в которых отразился договор, определявший взаимоотношения светской и церковной властей, их функции в общественном и государственном управлении и суде, соотношение земельных, финансовых и иных интересов государства и церкви.

Своеобразие источников отечественного церковного права в период зависимости Русской Церкви от Константинопольского Патриарха выразилось в том, что действовавшие на Руси церковно-правовые документы государственного происхождения в эту эпоху издавались великокняжеской и

удельной княжеской властью, византийскими императорами и золотоордынскими ханами. Дошедшие до нас княжеские церковные уставы условно можно разделить на две группы в зависимости от того, какому периоду они принадлежат, территорию какого государственного образования охватывает разделение властей по уставу, и иерархического положения указанных в уставе сторон.

К первой группе относятся Устав князя Владимира Святославовича о десятинах и церковных людях и Устав Ярослава Владимировича о церковных судах. Законодателями в этих уставах выступают великие киевские князья, а в создании Устава князя Ярослава принимал участие киевский митрополит Иларион. Поэтому действие названных уставов распространялось на территорию всей Руси. Соответственно в них оговаривались размеры материального обеспечения церкви, пределы церковной юрисдикции применительно к Киевской митрополии.

Вторая группа - это уставы и церковно-уставные грамоты удельных князей, отражавшие особенности взаимоотношений церковной и государственной властей в период феодальной раздробленности XII-XIV веков: Уставная грамота Новгородского князя Святослава Олеговича 1137 г.; Уставная грамота Смоленского князя Ростислава Мстиславовича и епископа Мануила 1136-1150 гг.; Устав Новгородского князя Всеволода Мстиславовича (1117-1137 гг.) о церковных судах и уставная грамота, данная церкви св. Иоанна Предтечина Опоках и др. Поскольку в большинстве своем в их основе лежали уставы Владимира и Ярослава, то характер соотношения правовых и религиозных норм в регулировании общественных отношений целесообразно рассматривать на основе этих документов.

Безусловно, первому христианскому князю Руси - Владимиру, приходилось проявлять известную законодательную или учредительную деятельность, направленную на установление и упрочение нового порядка общественной жизни, согласно существу и предписаниям новой религии. Но перед князем Владимиром стояла и другая, не менее важная задача:

определить с возможной для того времени точностью круг ведения церкви в делах русского общества. Об этом свидетельствует дальнейшая запись Владимирова устава - «о судах церковных». Соответственно, Устав определяет и сферу церковной юрисдикции - по кругу дел и по кругу лиц. Так, в ст. 9 приводится перечень дел, подведомственных церковным судам, ее анализ позволяет проследить взаимосвязь положений устава с ветхозаветным законом, которым руководствовался законодатель.

Каноническое право в социально-правовом регулировании русского общества XVI-XVII вв. играло важную роль, поскольку с конца XIV века начинается объединение русских земель вокруг Москвы и создание централизованного государственного аппарата, новой структуры власти в Московском государстве; разграничение церковной и государственной сфер; более тесное и целенаправленное взаимодействие государственного законодательства и канонического права в сфере регулирования развивающихся общественных отношений. Церковное право этого времени признавалось наряду с государственными установлениями, которые в большинстве своем содержали канонические предписания.

Церковь представляла собой внушительную политическую силу, способствующую укреплению централизации государства. Это объясняется тем, что вследствие завоевания турками Константинополя в 1453 г., русская Церковь освобождалась от власти константинопольских патриархов и становилась автокефальной, переходя в зависимость от местной государственной власти. Избрание митрополитов, а потом и патриархов, становится теперь делом московских государей. Говоря об этом, Н.С. Суворов отмечал: «...прежде, чем за московскими князьями официально утвердился царский титул, составилось весьма определенное историческое мировоззрение о московском государе, как покровителе вселенской церкви, ставшем на место византийского царя, и о Москве, как третьем Риме, получившем историческую миссию быть единым христианским царством».

Русская Православная Церковь, поставив в 1442 г. в митрополиты рязанского епископа Иону и объявив себя автокефальной, в 1589 году

учреждает патриаршество. Это в определенной мере усиливает стремление высших церковных иерархов к политической власти, что достаточно четко показывают примеры Патриарха Никона и отчасти Филарета. Однако, сделав Русского Патриарха независимым от Константинопольского, Собор вместе с тем поставил его в зависимость от царской власти: согласно Соборному Уложению, Патриарх после избрания на Поместном соборе, утверждался царем. Великий князь Василий Темный писал в послании Польскому королю, под властью которого находились юго-западные русские епархии: «Кто будет нам люб, тот и будет митрополитом всея Руси».

Основные источники церковного права этого периода остались без изменений: греческий номоканон, русские редакции Кормчей книги, церковные уставы князей Владимира и Ярослава, постановления поместных Соборов и канонические ответы и послания отдельных иерархов. Главным церковным законодательным органом оставались поместные Соборы, но влияние Московских государей и на состав, и на постановления Соборов было весьма велико. По словам А. С. Павлова, великие князья и цари «сами указывали предметы соборных рассуждений, и притом такие, которые относились не только к сфере внешнего, но и внутреннего права Церкви, они же нередко публиковали соборные постановления от своего собственного лица». Итак, с одной стороны можно проследить стремление церкви к руководящему влиянию в государственных и общественных делах в указанный период, с другой - стремление великокняжеской (царской) власти максимально сосредоточить всю полноту политической власти в своих руках. Это неизбежно вылилось в противоречие между светской и духовной властью.

Прежде всего, остановим наше внимание на судьбе важных источников канонического (церковного) права - русских Кормчих. Кормчие книги, являясь рецепцией византийского права на русской почве, имеют свою многовековую историю функционирования, начавшуюся в XI столетии.

Эти книги являли собой переработанный канонический материал, выступавший основой для регламентирования жизни русского средневекового общества. Заметим, что в первой половине XVI в. появилась так называемая сводная Кормчая. В этой Кормчей после Фотиева Номоканона с некоторыми пропусками помещены правила святых апостолов, Вселенских и Поместных Соборов. В свою очередь, постановления новых Соборов служили дальнейшим дополнением церковного законодательства и давали новые руководства для пастырей и всех верующих.

На формирование правовых систем в некоторых современных государствах активно влияют различные мировоззренческие формы, в частности, религия. Причем это влияние может проявляться независимо от формального места религии в государственной жизни – и в светских и в клерикальных государствах.

В клерикальных государствах соответствующая религия является основой государственной и общественной жизни. Источники религиозных текстов выступают Основным законом, а теистическая идеология – основой формирования правовой системы. В отдельных светских государствах влияние религиозных правил и институтов обнаруживает тенденцию к укреплению, проникновению во все более широкие сферы государственной жизни. В других – наоборот: раз и навсегда установленные религиозные нормы, оказавшиеся неприспособленными к изменяющимся условиям общественно-политической жизни, утрачивают способность оказывать регулирующее воздействие на общественную жизнь в государстве. Но даже в последнем случае традиционно-религиозные привычки и обыкновения, тысячелетиями определявшие быт и общественный уклад жизни народов, исповедующих ту или иную религию, даже не будучи официально санкционированными, продолжают управлять поведением людей, обуславливать те или иные поступки. Так было всегда.

Сегодня это признано и на политическом уровне: «Церкви, пагоды синагоги и мечети ведут наш народ к гуманизму». В обыденном сознании граждан также происходят перемены в восприятии религии и религиозных догматов. Отождествление религии с чем-то архаичным, отсталым, ограниченным лишенным будущего постепенно уступает место более рациональному восприятию. Религиозно-этические учения и религиозная культура несут позитивный потенциал для решения многих, в том числе правовых проблем в современном мире. Воспитание гражданственности, соответствующих человеческих качеств в духе принятия нравственности за основу жизни, этического преобразования общества – таковой видится глобальная задача духовного воспитания, осуществляемого в разных государствах, в том числе и религиозно-правовыми средствами.

Немало государств в современном мире признали религию основой государственной идеологии, а религиозное право, наряду с государственным обеспечивает социально регулирующую функцию государства. Теистическое происхождение объясняет характер права, сложившегося на базе религиозных норм. Священные писания, религиозные сочинения, тексты жизнеописаний основоположников религиозных учений и т.п. выступают источниками права религиозных правовых систем. Религиозное право применяется лишь в отношении исповедующих данную религию людей.

Христианское право. В большинстве христианских государств, народы которых исповедуют христианство (это в основном государства Европы и Америки), религии отводится место нравственно-этического регулятора общественных отношений. В системе социальных норм религиозные правила выступают как моральные предписания. Опыт исключительно христианско-правовой регламентации общественно-политической жизни в отдельном государстве имеется, и весьма позитивный. Построенное целиком на религиозных нормах христианское государство было основано в Парагвае после того как он был захвачен Испанией и превращен в колонию.

Члены Ордена иезуитов на базе католических религиозных правовых принципов и норм организовали иезуитское государство-Республику Гуарани. Оно просуществовало недолго – с 1610 по 1768гг., но опыт религиозно-правового оформления его государственных институтов позволил французским мыслителям эпохи Просвещения Ш. Монтескье и Д. Дидро дать высокую оценку нравственному содержанию жизни в этом государстве. Уважение к авторитету власти, а равно уважение личности, справедливое распределение социальной помощи, равенство во владении необходимой собственностью, поощрение познавательных устремлений и конечная цель – сделать людей счастливыми-характеризовали «внутреннюю» политику этого христианского государства.

Иудейское право. Специфической чертой иудейского права обычно называют такую его особенность, как этническая (национальная) принадлежность. Историко-культурное значение нормативного содержания иудейского вероучения связывается с приспособлением средств религиозного характера к решению главным образом проблем этнической идентичности, сохранению сложившегося уклада жизни. Действительно, стремление к ограждению национальной общинной жизни от возможного влияния национальной культуры или религии других этносов выступает определяющей идеей иудейской религии. Богоизбранность еврейского народа, мессианское назначение его земного существования – тот идеологический миф, который сложился в религиозной среде и служит, прежде всего, культовым интересам. Поддержание этого мифа, передача его из века в век – свойство, метод и феномен еврейской религиозной идеологии. Эти особенности отражены и в сложившемся на ее основе иудейском праве, распространенном в государстве Израиль.

Источником права иудеев является Библия, точнее, та ее часть, которая содержит Тору (или Пятикнижие Моисея). Пророки (древние хроники и пророчества) и Писания (Агиографы или литературные тексты главным

образом лирического, историко-описательного или назидательного характера) – иначе Ветхий Завет. Другой источник – Талмуд, который представляет собой сборник древних священных писаний, который состоит из текстов (Мишна) и их толкований еврейскими священнослужителями-раввинами (Гемара). Многие исследователи признают, что как источник иудейского права Талмуд имеет больший авторитет и значение, чем Ветхий Завет. Правила общения иудеев между собой в их повседневной деятельности, закрепленные в названных источниках, составляют нормативное содержание иудейского права.

Данные в религиозных текстах подробные правила касались многих сторон быта и публичной жизни в еврейской общине. Предполагалось, что этими правилами будут урегулированы все возникающие в общинной жизни вопросы. Однако практика потребовала их уточнения либо некоторой корректировки. Так, возникли толкования религиозных текстов, в более или менее систематизированном виде составившие вторую часть Талмуда.

Нормами иудейского права выступают и традиции, обычаи. Нет необходимости специально подчеркивать их важность как социальных регуляторов и в жизни современного общества. Религиозные традиции оказывают влияние и на формирование правового поведения, и на оформление норм светского права. Так, одной из отраслей права государства Израиль, в которой влияние религиозного иудейского права настолько велико, что позволяет говорить о его официальном значении как подсистемы израильского права, является семейное право.

В целом в праве Израиля не существует четко обозначенной границы, разделяющей право государственное и религиозное. Каких-либо общих законодательных установлений, определяющих место и роль религии и религиозных учреждений в правовой системе Израиля, нет. Религиозные традиции и идеи наполняют политическую жизнь страны, а институты государства поддерживают религиозно-правовую сферу и делят с религиозными институтами государственные функции. Некоторые судебные

функции в Израиле возложены на судей религиозных (раввинских), мусульманских (шариатских и судов шиитской секты друзов), различных христианских судов, юрисдикция которых ограничена делами о «персональном статусе граждан». Такие суды применяют религиозно-правовые нормы и выносят общеобязательные решения.

Наряду со значительным влиянием иудаизма на развитие светского права в современной израильской правовой системе нашло отражение и мусульманское право (как отголосок истории четырехсотлетнего пребывания занимаемых израильтянами территорий в составе Османской империи), и английское право и традиции государственного управления Великобритании, осуществлявшей управление Палестиной до образования государства Израиль (1917-1947гг.). В целом признается, что правовая система Израиля развивается по канонам отчасти Романо-германского (главным образом его французской модели), а, частично-англо-американского права: и статутное правотворчество и судебный прецедент в равной мере определяют развитие современного права государства Израиль.

Карпюк Я. И.

ОЛЕСЬ БЕРДНИК – ПРОПОВЕДНИК УКРАИНСКОЙ ДУХОВНОЙ РЕСПУБЛИКИ

Есть люди загадочные, и даже непостижимые. Порой действительно кажется, что они пришли из других миров, поскольку и мыслят какими-то иными категориями, и проповедуют что-то вроде и знакомое, но в то же время забытое, затерянное, изгнанное из наших душ. Сегодня, пожалуй, нелегко найти человека, который в той или иной степени не испытывал бы чувство неуверенности и даже подавленности от стремительного разрушения стереотипов и догм, вдалбливаемых нам десятилетиями. И на этом

фоне одухотворенные, крылатые, свободно, радостно и уверенно смотрящие на мир люди – и впрямь уникамы. Они, несмотря на тяжкие испытания, смогли избежать всеобщего догматического плена и вслед за Григорием Сковородой справедливо могут утверждать: «Мир меня ловил, да не поймал».

Украинский писатель и поэт, художник, музыкант и общественный деятель, автор более пятидесяти романов, повестей, эссе Олесь Бердник – из этой когорты. Человек самых разносторонних способностей, в советское время один из известных диссидентов²⁰⁰.

Родился в селе Вавилово Снегиревского района Херсонской области (в наше время – Николаевская область) в семье потомственных кузнецов 27 ноября 1926 г. В 1930 г. семья Бердников переехала в с. Кийлов под Киевом. *«Страшный 1933 год застал нас в Киеве, и мы вернулись в родное село Кийлов. Тогда умер дед Василь. Он спокойно отказался от еды, отдавая все детям. Вечером сел читать «О Неведомом» Камилла Фламариона. Утром жена окликнула его – он сидел у погасшей свечи, опустив голову на стол, и не отзывался. Со стола упала книга, я ухватил ее и сказал: «Это теперь будет моя книга!» И научился по ней читать...»*²⁰¹

Фантастикой, сказками и легендами Олесь Бердник увлекался с самого раннего детства. По его собственным воспоминаниям, особое впечатление произвел первый, увиденный в жизни кинофильм «Путешествие на Луну», демонстрировавшийся в колхозной конторе. Большое влияние на формирование будущего мыслителя оказали романы Жюль Верна, Владимира Владко, Александра Беляева, Александра Казанцева. К этому периоду относятся и первые литературные пробы: наивные рассказы о путешествиях к иным мирам, о существах с других планет. *«В детстве мечтал о*

²⁰⁰ О. Бердник, В. Анисимов, 1990 / Беседу вел В. Анисимов // Комсомольское знамя (Киев). 1990. 14 января.

²⁰¹ Бердник Олесь / Г. Бердник. Фантасты современной Украины. Харьков: Издательский дом «Инвестор», 2007. С.59-67.

полете к Звездам. Это точно ... Но такой полет мне представлялся иначе, нежели это осуществилось в так называемой реальности. Я верил, что к далеким мирам можно лететь непосредственно, силою желания, мысли, духовного стремления. Я и сейчас верю ... нет, знаю! – что так прилетают к нам удивительные гости из соседних Вселенных ...»²⁰²

В период Великой Отечественной войны школьником пережил немецкую оккупацию, а в 1944 г. пошел на фронт, освоив военную специальность подрывника-минера. Был ранен, несколько месяцев провел в госпитале, а после демобилизации в 1946 г. экстерном окончил 7 классов средней школы. В 1947 г. поступил в театральную студию при театре им. Ивана Франко в Киеве, и начал работать актером, но в 1949 г., после критического выступления в адрес расправы над «космополитами» на открытом партийном собрании в театре, его впервые арестовали. В 1950 г. Олесь Бердник по статье № 58 УК СССР был приговорен на десять лет за «антиреволюционную агитацию и пропаганду». Наказание отбывал в Печорском, Воркутинском и Карагандинском лагерях.

В 1953 г. пытался бежать, но был пойман, вновь осужден еще на десять лет и заключен в тюрьму закрытого типа. *«Пересылки, встречи, разлуки, побег, затем – снова спецлагсуд. Полная катушка, особый лагерь – под замок. Каменный карьер. Сражения с воровской мафией, обирающей «мужиков» вкупе с циничными чекистами. А вместе с тем – апокалиптические беседы с заключенными о тайне миров, о будущем, о вечности жизни, о грядущем переустройстве мира ... Странные были годы! Доныне мне снятся камни темницы, зарешеченное окно, звезды в темном казахстанском небе и задумчивые лица моих стриженных отощавших братьев»²⁰³.*

²⁰² Мирослава Бердник. И три корня срастутся любовью! // [Электронный ресурс] // <http://www.delphis.ru/journal/article/i-tri-kornya-srastutsya-lyubovyu> (дата обращения: 28.07.14).

²⁰³ Станислав Бондаренко. Человек фантастического духа // Киевские ведомости. 2003. 21 марта.

Через два года в 1955-м его освободили, а уже через два года Олесь Бердник стал членом Союза писателей. Писать начал в Печорском лагере. *«Родились первые образы, первые сюжетные ходы и мысли. Что я чувствовал, будучи в заточении? Я не люблю говорить об этом периоде своей жизни. Единственное, что могу сказать: это была настоящая школа. Школа, за которую, наверное, стоит благодарить судьбу. Она превратила сельского паренька Сашу в Олесь Бердника, который начал думать о смысле бытия и о том, зачем человек живет на этой земле. Там я встретил удивительных людей, которых мог бы и не встретить на свободе, ибо в сталинские времена именно в лагерях были сосредоточены интеллектуальные силы страны»*²⁰⁴.

Первая публикация – научно-фантастическая повесть «Вне времени и пространства» (1956), сюжет которой родился у автора именно в заключении, первая публикация на русском языке – повесть «Законсервированная планета» (1958). Один за другим появляются романы и повести молодого автора: «Стрела времени» (1960), «Дети Беспредельности» (1963), «Подвиг Вайвасваты» (1965), «Огненный всадник» (1967), «Покрывало Изида» (1968), «Чаша Амриты» (1968). Олесь Бердник становится популярным автором. Его романы, которые писатель называл феериями, написаны поэтичным языком, и хотя в них нередко использовались многие штампы научной фантастики того времени, в книгах прозаика присутствовало немало очень интересных идей религиозно-мифологического содержания²⁰⁵.

В 1971 г. вышел из печати самый известный роман Олесь Бердника – «Звездный Корсар», который в последующие годы был переведен на 26 языков мира. Эта книга как бы установила грань между двумя периодами жизни и творчества писателя. 19 февраля 1972 г. он познакомился со своей будущей женой Валентиной Сокоринской, поддержка и любовь которой в

²⁰⁴ Последний монолог: Олесь Бердник: «Первая отсидка сделала меня писателем, вторая – мислителем ...» // Поколение (Киев). 2003. №3.

²⁰⁵ Олесь Бердник. Официальный сайт. [Электронный ресурс] // <http://berdnyk.com.ua/> (дата обращения: 28.07.14).

последующие годы были самым важным и жизненно необходимым стимулом для Олесь Бердника. В те годы у него возникает идея создания Украинской Духовной Республики. В Воззвании, в котором Олесь Бердник призывал объединиться людям ради создания Духовного Государства, наверное, было что-то, о чем необходимо было «позаботиться» местному КГБ, тем более что это воззвание попало на Запад – в США и Канаду. Там идею Украинской Духовной Республики подхватили и в эмигрантских издательствах начали издавать массовыми тиражами книги писателя, как, например, «За Украинскую Духовную Республику», «Звездный Корсар», «Окоцвет», «Сыны Световода», «Прометей», «Тайна Христа», «Апостол Бессмертия» на английском языке, «Говорю вам (Священные знаки)». Хотя, сам автор лишь через много лет он узнал, какой резонанс вызвали его замыслы за границей²⁰⁶.

В 1973 г. Олесь Бердника исключили из Союза писателей, но это не помешало мыслителю заниматься разработкой духовных идей. С 1974 г., работая декоратором-витражистом в объединении «Художник», Олесь Бердник разработал проекты «Духовные нации» и «Альтернативная эволюция» (они были направлены в ООН и зарегистрированы там, как рабочие документы), а также пытается получить разрешение на выезд из СССР. В то же самое время его книги начинают изыматься из библиотек, чего только стоит тот факт, что весь 60-тысячный тираж романа «Звездный Корсар» был изъят как «идейно-порочное произведение». В 1976 г. Олесь Бердник вместе с писателем Николаем Руденкой правозащитником Оксаною Мешко создает Украинскую Хельсинскую группу, а год спустя публикует обращение «К писателям Украины и мира»²⁰⁷.

²⁰⁶ Татьяна Коробкова. Олесь Бердник – его род и семья. Глубокие корни жизни. [Электронный ресурс] // <http://www.day.kiev.ua/uk/article/ukrayina-incognita/oles-berdnik-yogorid-i-rodina> (дата обращения: 28.07.14).

²⁰⁷ Громова Бердник. Олесь Бердник: утопист, харизматик, мыслитель // Грани плюс (Киев). 2005. 20 августа.

6 марта 1979-го за правозащитную деятельность Олесь Бердника арестовывают и 21 декабря того же года осуждают на 6 лет строгого режима и 3 года ссылки по трем статьям УК СССР за «антисоветскую агитацию и пропаганду». В тюрьме Бердник, как это ни странно, не прекращал своей литературной деятельности. Из воспоминаний его дочери Гроловицы: *«Начал отец писать свои «тюремные дневники» 4 июля 1979 года, когда уже готовился судебный процесс и было ясно, что просто так его не выпустят ... Отец привез из уральских лагерей свои дневники (70 общих тетрадей, было больше, некоторые потерялись в недрах КГБ). Они примечательны тем, что ни в одной из тетрадей нет слова о том, где отец находится. Если эти дневники почитать, не зная, что писаны они в «местах, не столь отдаленных», то можно подумать, что это обычные заметки писателя: наброски сюжетов, НФ-разработки научных идей, стихи, мысли, сны, различные психо-эксперименты».*

Олесь Бердник так и не узнал, что в 1980г. в Ватикане была издана книга под названием: «Олесь Бердник – утопист или харизматик на горизонте II-го тысячелетия христианства в Украине», в которой исследуется его творческий путь с точки зрения воззрений писателя на христианство и на личность Христа»²⁰⁸.

В 1984 г., после того, как Олесь Бердник написал покаянное открытое письмо в газету «Літературна Україна» (17.05.84), в котором отрекся от Хельсинской группы, его дело было пересмотрено, и решением Верховного Совета СССР он получил помилование. В 1987 г. Олесь Бердника повторно приняли в Союз писателей, а год спустя вышла его новая книга – роман «Огнесмех», написанный в годы своего второго заключения. Герой книги – молодой журналист Григорий Гук, благодаря неожиданной встрече в горах Кавказа со странным юношей, который овладел возможностью генетической самотрансформации, становится участником фантасти-

²⁰⁸ Гроловица Бердник. Олесь Бердник: утопист, харизматик, мыслитель // Грани плюс (Киев). 2005. 20 августа.

ческих событий и приключений. Бердник начинает работать в редакции киевского журнала «Наука – Фантастика» и издавать новые книги – «Лабиринт Минотавра» (1990), «Тьма костра не разжигает» (1993, первая часть ненаписанной трилогии «Вечное Начало»), «Камертон Дажбога» (1996, первая часть фактически является романом «Звездный Корсар»), «Тайна Христа» (1996), «Песнь Надземная» (1996) и др.²⁰⁹

В 1987 г. Олесь Бердник основал общественную организацию «Нософерный фронт «Звездный ключ», а в 1989-м – общественную организацию «Украинская Духовная Республика», энтузиасты которой присвоили ему звание «Проповедник Украинской Духовной Республики». *«И когда в 1990 году был созван Первый Всемирный Собор Духовной Украины (он прошел в прикарпатском городе Коломыя, куда съехалось очень много людей со всего мира), я понял, что теперь, когда идеи мои полетели по свету, можно и умереть ...»*. Тогда же Олесь Бердник по приглашению диаспоры посетил США и Канаду, где особо отмечал свою встречу с известным писателем и философом Ричардом Бахом.

В своих лекциях Олесь Бердник был весьма красноречивым, хотя в быту – немногословен и степенен. «Возможно, он просто все время был занятый мыслями – к нему приходили образы, сюжеты, гипотезы. Такой он был индивидуальностью – романтической, целеустремленной, которая жила – и дальше живет – в Духовной Республике ...», – вспоминает его жена Валентина Сергеевна. Его оригинальность проявлялась буквально во всем. Даже имена своим детям он дал необычные: дочь Гроловица – по имени героини романа «Звездный Корсар», и сын Радан – по имени героя романа «Огнесмех»²¹⁰.

²⁰⁹ Олесь Бердник – Человек с большой буквы [Электронный ресурс] // <http://www.livelib.ru/author/322462>(дата обращения: 28.07.14).

²¹⁰ Николай Рубанец. Украинская Духовная Республика – путь к единению / Беседа с писателем Олесем Бердником // Человек и мир. 1990. №3.

В 1991 г. Олесь Бердник выдвигал свою кандидатуру на пост Президента Украины (но не был зарегистрирован). Издавал газеты «Свята Україна» и «Згода». В 1994-1995 гг. в Киевском планетарии читал курс лекций «Астероид Свободы», в которых демонстрировал свой взгляд на космогонию Вселенной²¹¹.

Последняя публичная встреча Олесь Бердника с читателями состоялась 1 декабря 1996 г. на юбилейном вечере в киевском «Украинском доме», посвященном его 70-летию со дня рождения и 40-летию литературной деятельности. В марте 1997 г. после третьего инсульта, в результате чего он потерял речь, общественной и литературной деятельностью уже не занимался. Он был наполовину парализован, прикован к постели до самой смерти на попечении своей жены Валентины Сергеевны Бердник-Сокоринской. Сломленный болезнью, писатель жалел только за двумя вещами. Что не успел дописать последний роман «Западня для Будды» («Пастка для Будди»), а также о том, что не произошла его встреча с Папой Римским Иоанном-Павлом II, который, прочитав книги Бердника, хотел встретиться с автором лично²¹².

Таким образом, без сомнений остается тот факт, что Олесь Бердник – это Человек с большой буквы, проповедник духовности, который, как будто, был послан нам из будущего. Он всегда говорил о том, что пророком может быть любой, если постарается взглянуть на события с «Башни Духа», памятуя, что причины происходящего – не во внешнем мире, а в Сфере Идей. Наша катастрофа – результат непонимания этого фундаментального закона. Мы считали, что, овладев внешними рычагами могущества, станем владыками Мира. Оказалось: мы самоустранились от Духовного Корня Бытия. Отсюда – высыхание и естественных источников. Не помо-

²¹¹ Пора зоряного вирію / Розмова редактора газети «Згода» Юрія Мойсеєнка з провідником УДР Олесем Бердником // Згода. 1992. №3.

²¹² Олесь Бердник: «Вечная любовь – ежеминутная реальность бытия ...» // Комсомольское знамя (Киев). 1990. 14 января.

гут ни долларовые инъекции, ни новые экономические модели, ни самое изощренное законотворчество. Необходимо исцеление Души, растерзанной жерновами сталинской псевдоцивилизации.

Karpiuk Y. I.

OLES BERDNIK - PREACHER OF UKRAINIAN SPIRITUAL

In this article the author describes the life and activity a little-known in Russian preacher Ukrainian Spiritual Republic, using a lot of interviews with the author and the memories of him his daughters.

Key words: Oles Berdnik, Ukrainian spiritual, spiritual universe.

Котляр Ю. В.

ВИЙ – ВЕДИЧЕСКОЕ БОЖЕСТВО: РЕАЛЬНОСТЬ И МИСТИКА

«Вий» – одно из самых загадочных и при этом самых содержательно-многослойных и концептуально значимых произведений Н. Гоголя. Произведение, в котором писатель воплотил многие свои тревожные мистические прозрения. Многие смысловые линии «Вия» полускрытые, «зашифрованы», проявляются лишь в подтексте, в системе символических образов и мотивов. Символические образы «Вия» формируют «метафизический», мистический пласт художественной картины мира, создавая тем самым эффект многомерности изображаемого бытия. Повесть «Вий», как и всё творчество Н. Гоголя в целом, – художественное пророчество, послание писателя последующим поколениям²¹³.

Существуют различные теории происхождения «Вия». Их можно объединить в две группы. Во-первых – это авторская и лингвистическая теории, согласно которых Вий – это фантазия Н. Гоголя. Во-вторых – это

²¹³ Туров Я. Символические образы повести Н.В. Гоголя «Вий» [Электронный ресурс] // <http://www.proza.ru/2011/05/04/23> (дата обращения: 07.07.14).

мифологическая, фольклорная, христианская и индоиранская теории, которые отождествляют Вия с подобными божествами и демонами разных религий и фольклорно-мифологических систем. Каждая из теорий имеет право на существование и достаточно аргументирована.

Мы же поддерживаем *ведическую теорию* происхождения Вия, которая опирается на «Свято-Русские Веды» и является своеобразным синтезом существующих на сегодня теоретических осмыслений. При этом мы исходим из того, что ведические знания являются самыми древними на Земле и их отголоски можно найти в различных фольклорно-мифологических системах. Главным образом они сохранились в индийском эпосе и славянской мифологии. Не удивительно, что при всей кажущейся произвольности, фантастические образы Н. Гоголя подчинены глубоко внутреннему смыслу²¹⁴

Все известные на сегодня теории подтверждают связь Вия с подземным (потусторонним) миром. Еще в XIX в. исследователи творчества Н. Гоголя, исходя из содержания лишь самой повести, видели в Вие воплощение слепой силы судьбы и подземного божества смерти. Это и является ключом к разгадке.

В наше время мы имеем переизданный источник, которым мог пользоваться в первой трети XIX в. Н. Гоголь – «Книгу Коляды» из цикла «Свято-Русские Веды». Ведические книги были запрещены по «Уложению» царя Алексея Михайловича в середине XVIII в., но были известны в среде петербургского коллекционера А. Сулакадзева²¹⁵. В начале XIX в. о славянской рунической библиотеке говорили много. Особенно популярна была эта тема в учрежденном А. Строгановым, Голицыными, Воронцовы-

²¹⁴ Рыбина Н. О природе фантастического в «Вии» [Электронный ресурс] // http://nikolay.gogol.ru/articles/fantastika_u_gogolya/fantastika_v_vii. (дата обращения: 07.07.14).

²¹⁵ Асов А. Явление «Книги Велеса» // Свято-Русские Веды. Книга Велеса / Перевод, пояснения А.И. Асова. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. С.378.

ми, Неклюдовыми и знаменитым поэтом и вельможей, министром юстиции Г. Державиным обществе «Беседе любителей русского слова». В «Беседе» бывали тогда крупнейшие деятели культуры, истории и литературы: Пушкин, Гнедич, Карамзин²¹⁶. Влияние общества на А. Пушкина было велико. Впоследствии, ведические сюжеты были использованы в ряде его произведений: «Руслан и Людмила», «Сказка о царе Салтане», «Сказка о золотом петушке», «Сказка о рыбаке и рыбке», «Сказка о мертвой царевне и семи богатырях».

В 1828 г. Н. Гоголь приехал в Петербург, а в 1831 г. познакомился с А. Пушкиным, что положительно сказалось на дальнейшем творчестве Н. Гоголя. Как писал автор одной из самых подробных биографий Н. Гоголя А. Вронский: «Круг знакомств Гоголя понемногу все же расширяется и делается разнообразным. Молодой поэт отличался настойчивостью и умел проникнуть, куда хотел. У Плетнева Гоголь встречается с Пушкиным. Его принимает сановный Жуковский. Его уже знают среди литераторов. «Вечера на хуторе близ Диканьки», как издание пасечника Рудого Панька, получают цензурное разрешение и печатаются. Не без самохвальства Гоголь пишет матери: «Письма адресуйте ко мне на имя Пушкина, в Царское село»²¹⁷.

Судя по всему, вначале 30-х гг. XIX в. Н. Гоголь познакомился с ведической литературой через А. Пушкина и петербургских коллекционеров. В письме к матери, от 2 февраля 1830 г. он просит, например, прислать ему античные вещи, которые хранились в усадьбе: «Я хочу прислужиться этим одному вельможе, страстному любителю отечественных древностей, от которого зависит улучшение моей участи»²¹⁸.

²¹⁶ Асов А. Явление «Книги Велеса» // Свято-Русские Веды. Книга Велеса / Перевод, пояснения А.И. Асова. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. С. 380 – 381.

²¹⁷ Вронский А. Гоголь [Электронный ресурс] // <http://magister.msk.ru/library/personal/voroa015.htm> (дата обращения: 07.07.14).

²¹⁸ Там же.

Результат не заставил себя ждать – в 1831-1832 гг. были написаны «Вечера на хуторе близ Диканьки», а в 1835 г. вышел цикл «Миргород» с «Вием». В этих произведениях Н. Гоголь использовал весь накопленный ранее опыт, опираясь на ведические знания.

Теперь рассмотрим «Книгу Коляды», как возможный источник для раскрытия образа «гоголевского Вия». Ее вступительная часть носит название «Коло Рода (Начальные времена)». В хронологическом отрезке, по ведам – это период ранее 27-30 тысяч лет до н. э.²¹⁹. Интересно, что согласно периодизации современной археологии – это поздний палеолит²²⁰, так называемый доледниковый период.

В подразделе «Творение Сварги и Пекла» мы находим следующую цитату: «Вслед за Змеем в царство Змеиное все низринутись силы черные. Черный князь Мориан со сестрою Чернавой; Пан, Моргуль и **Вий** (выделено авт.) – подземельный князь, сын Седуни и Змея Черного. Тяжелы веки **Вия Змеича** (выделено авт.), страшно войско его, страшен зов его. Он во мгле кромешной вступил в союз с Матерью Землею Сырою. И родились во тьме, сотрясая мир, паны темные и горыни – Змей Горыня, Дубыня с Усынею»²²¹. А в подразделе «Веда Рода» мы находим следующую информацию: «... наконец нашел Черный остров и на Черном утесе – **Вия** (выделено авт.). Видит он: спит одноглазый **Вий** (выделено авт.), глаз закрывши тяжелым веком»²²². «Сказал сын Сварожич, обратившись к родам людей: – О сыны земные, идущие к смерти! Вы не множьте страданий во имя зла! Не идите вы против Бога! Чтобы не увидеть возмездья в тех печальных пещерах **Вия!** (выделено авт.) Ведь под тем горящим утесом лишь порочным и падшим место! Бойтесь кары за злодеянья!»²²³.

²¹⁹ Свято-Русские Веды. Книга Коляды / Воссоздание песен, обработка, переводы с разных славянских языков и диалектов А.И. Асова. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2005. С.27.

²²⁰ Залізняк Л. Л. Первісна історія України. К.: Вища школа, 1999. С.19-21.

²²¹ Свято-Русские Веды. Книга Коляды. С.22.

²²² Там же. С.40.

²²³ Там же. С.43.

Таким образом, благодаря Свято-Русским Ведам мы по-новому можем прочесть образ Вия. *Это одно из древнейших божеств. Согласно ведической традиции – сын Чернобога, поддерживающий порядок в подземном мире и служащий тюремщиком для падших душ. Вий стоит во главе страшного войска из нечисти. Он не выносит солнечного света и имеет тяжелые веки. И еще – его действия – возмездие за грехи человеческие.* Исходя из вышесказанного, становится понятной причина смерти далеко небезгрешного Хомя Брута: «Я святой жизни? ... Бог с вами, пан! Что вы это говорите! Да я, хоть оно непристойно сказать, ходил к булочнице против самого страстного четверга»²²⁴.

Итак, мы определили первый – ведический смысл персонажа «Вия». Но и как каждый великий образ, исходя из троичности мира, он имеет как минимум, еще два смысла: реальный и мистический.

В 1890 г. И. Анненский заметил: «Трудно найти в русской литературе более тесное сплетение фантастического с реальным, чем у Н. Гоголя ... В «Вие» фантастическое развилось на почве мистической – отсюда его особая интенсивность». По словам протопресвитера В. Зеньковского (в одной из его ранних статей), Н. Гоголь «гораздо более чем Ф. Достоевский, ощущал своеобразную полуреальность фантастики, близость чистой фантастики к скрытой сущности вещей». Исследователи указывали, в частности, и на отсутствие в «Вие» обычной для романтической литературы «дистанции между сверхъестественными событиями и авторским (или читательским) сознанием». «... Повествование, в принципе, отнесенное к стародавним и фактически создает и вплоть до эпилога поддерживает иллюзию настоящего. Мистериальные коллизии не смягчены ни двойственностью мотивировок, ни юмором ...». По замечанию Л. Фиалковой, особенностью пространственной организации ранних про-

²²⁴ Гоголь Н. В. Вий // Избранные произведения: в 2-х тт. К.: Дніпро, 1983. Т. I. Вечера на хуторе близ Диканьки; Миргород. С.345.

изведений Н. Гоголя является «перенесение пластичного, сказочного (или сказочно-мифологического) пространства на псевдобытовую сценическую площадку. Н. Гоголь одновременно разрушает и сказочную модель мира, и модель мира, привычную для обыденного сознания»²²⁵.

Что же *реального* показывает нам Н. Гоголь в «Вие»? Гоголь хронологическими (июль) и топографическими (Киевская область) рамками точно обозначил сюжет повести. Он указал, что панночка – ведьма была *«дочкой одного из богатейших сотников, хутор, которого находился в пятидесяти верстах от Киева»*²²⁶.

Хома «расстался» с панночкой в двадцати километрах от Киева – *«вдали блестели главы киевских церквей»*²²⁷. Следовательно, избитая ведьма шла до дому тридцать километров. Поместье сотника находилось у южного подножия крутой горы, с вершины коей в селение *«вилась по всей горе дорога»*. Отсюда открывался вид на равнину, поросшую лугами на далёкое расстояние: *«...и целые ряды селений синели вдали, хотя расстояние их было более, нежели двадцать вёрст. С правой стороны этих лугов тянулись горы, и чуть заметнее вдали полосой горел и темнел Днепр»*²²⁸. Открыв карту Киевской области, можно убедиться, что речь идёт об Обуховско-Васильковской лесостепи. С «рядами селений» и горами вдоль берега Днепра Обуховского района. И как раз на расстоянии пятидесяти километров к юго-западу от Киева близ реки Стугна на плато возвышается изрезанный временем горный массив. Где-то здесь и был «хутор сотника».

Несмотря на своё богатство, пишет Гоголь, сотник *«мало заботился о Боге и о душе своей»*. Церковь его, с ветхой оградой, тоже была ветхой, деревянной, почерневшей и покрытой зелёным мхом. *«Заметно было, что*

²²⁵ Рыбина Н. О природе фантастического в «Вии» [Электронный ресурс] // http://nikolay.gogol.ru/articles/fantastika_u_gogolya/fantastika_v_vii. (дата обращения: 07.07.14).

²²⁶ Гоголь Н. В. Вий. С.338.

²²⁷ Там же.

²²⁸ Там же. С.344.

*в ней давно уже не отправлялось никакого служения ... Высокий старинный иконостас показывал глубокую ветхость, позолота в одном месте спала, в другом почернела; лики святых, совершенно потемневшие, глядели как-то мрачно»*²²⁹. Храм Божий не был святым в полном понимании этого слова. Всё это недвусмысленно свидетельствовало о «безбожности представителя украинской, казачьей «элиты», к каковой по факту рождения принадлежал и сам автор.

Таким образом, события повести «Вий» происходят в реальных территориально-временных рамках, на которые накладывается мистически-духовная составная ужаса.

С *мистической* составной «Вия» все намного сложнее. А она тесно связана как с греховным автором – Н. Гоголем так и с окружающим его греховным миром. После «Вия» фантастическое почти исчезает у Н. Гоголя; но, действительность сама приобретает некую призрачность и порою выглядит фантастичной. Что-то произошло с Н. Гоголем в 1833 г., когда он писал «Вия». Недаром он сообщал о страшных переворотах, которые все растерзали внутри его и часто не давали возможности работать. Об этих переворотах иносказательно, тщательно зашифровав, может быть, и сообщил нам писатель в своей повести.

«Вий» – автобиографическая повесть; мрачная повесть. Многие остаются в ней и по сию пору еще не раскрытым, о многом можно строить одни лишь догадки, многое требует дополнительных и тщательных исследований; как бы то ни было, автобиографическая сущность повести заключается, на наш взгляд, в том, что «непринужденная веселость», здоровая чувственность, молодая свежесть автора были побеждены потусторонним миром.

Можно проследить определенные параллели судьбы Н. Гоголя с судьбой незадачливого бурсака. Настанут дни, когда к писателю вплотную приблизится ведьма-мертвец, станет на волшебной черте, будет ловить его

²²⁹ Гоголь Н. В. Вий. С.352.

синими, цепкими руками, когда не помогут ни искусство – заклинания, ни вера – молитвы, и когда темная, земляная, железная сила «Вия» и человеческой нежити бросится на него и он падет бездыханным.

В «Вии» чувственный мир предстал мертвым. Все материальное мертво. Космос – мертв. Красота – мертва. В мертвой Вселенной, населенной образами, живыми на особый лад, как жива смерть, заблудился со своей душой одинокий человек. Если омертвеет его душа, все превратится в один тлен²³⁰.

Фактически, мы имеем пример, когда гений Н. Гоголя смоделировал ситуацию с Вием на себя. И, возможно это стало одной из причин его смерти. «На меня находили припадки тоски, мне самому необъяснимой, которая происходила, может быть, от моего болезненного состояния», – писал Н. Гоголь в своем письме. Следует допустить, что не все, что было в его письмах, можно принять безоговорочно. Образное мышление Гоголя, безусловно, искажало действительность.

Первое выраженное нападение меланхолии случилось во второй половине в 1838 г. в 24-летнем возрасте, в Петербурге. «Если бы вы знали, какие со мной страшные перевероты, как сильно растерзано все внутри в меня. Боже, сколько я пережил, сколько я перестрадал». Это отняло почти год жизни, и это время, он был мрачным, недоверчивым, считал себя неизлечимым, хотя выглядел свежим и бодрым. Последующие нападения также мешали ему работать. «Наименьшее умственное напряжение в это время «тяжелело» на мой мозг точно надвинулся колпак, который мешает, мнет думать, туманит мои мысли». Психическое состояние не было связано с каким-либо конкретным физическим недомоганием, а судя по всему было следствием вегетативной недостаточности. Жалобы на плохое состояние сменялись нотками удовольствия, временами возникала экзальтация.

²³⁰ Вронский А. Гоголь [Электронный ресурс] // <http://magister.msk.ru/library/personal/voroa015.htm> (дата обращения: 07.07.14).

Психологический перелом наступил в 1841 г. Н. Гоголь стал особенно религиозным и ипохондрическим, стал жаловаться на «летаргическое состояние». В 1842 г. в одном из писем он писал: «Вижу знакомые родные лица, но они мне, кажутся, что они не здесь родились, что видел их в другом месте. Много глупостей, непонятных мне самому, чудится в моей ошеломленной голове. Но что ужасно, что в этой голове нет, ни одной мысли. Я нахожусь в нравственном бессилии». Работоспособность Н. Гоголя начала ослабевать из 1836 г., а из 1842 г. он без усилия ничего художественного не создавал. Болезнь медленно прогрессировала, острые нападения возникали чаще, хотя были более кратковременными. Сам Н. Гоголь считал, что он безнадежно больной. Его невнимательность и апатия иногда достигали полной прострации. В 1844 г. он написал С. Аксакову, объясняя свое молчание: «Причиной этого было отчасти мое физическое болезненное расположение, содержащее дух мой в каком-то бесчувственном сонном положении»²³¹.

Рассматривая последовательно особенности психики Н. Гоголя, нельзя не отметить постепенного нарастания болезненных явлений, начиная с 1835 г. (выход цикла «Миргород»). Они выражались, прежде всего, в длительных нападениях неврастенической тоски и «оцепенения». Тоска была болезненной, часто сопровождалась тревожностью и страхом смерти. Вместе с тем, Н. Гоголь считал себя практически пророком и проводником высшей воли (вопрос только чьей? Не Вия ли?)

Последние недели своей жизни Н. Гоголь находился в бредовом психозе, который возник в связи с его религиозными идеями, истощением и нападением тревожности. По словам И. Тургенева, он жаждал смерти. Внешняя ситуация полностью этому способствовала, особенно проповеди священника-изувера Матвея. Самыми последними записями Н. Гоголя на

²³¹ ЩигOLEV И. И. Психиатры о великих. Минск: Издательство БГПУ, 2003 [Электронный ресурс] // <http://maidanua.org/arch/rel/1188931042.html> (дата обращения: 07.07.14).

лоскутках бумаги были следующими: «Как поступить, чтобы признательно и благодарно помнить в сердце полученный урок?»; *«Помилуй, господи, меня грешного! Свяжи сатану вновь ...»* С точки зрения А. Молохова, эти записи нужно рассматривать как параноидальный бред, обусловленный патологическим миропониманием, начала которого обусловлены распространенным в то время религиозным суеверием²³²

Однако, с мистической точки зрения, действия последних дней жизни Н. Гоголя и особенно записи, можно рассматривать, как попытку покаяться в грехах, а также попросить помощи у Бога. В особенности божья помощь нужна, чтобы связать Сатану-Вия, которого выпустил в этот мир автор.

Великого писателя окружили чудовища-слуги «Вия». Он попытался отвести от них глаза, он оглядывался назад, в прошлое своей ставшей теперь далекой родины, своей прекрасной Украины. В истории своего народа, в отважной и буйной жизни своевольных запорожцев-казаков он старался найти забвение от мертвого мира, но уйти от Вия Гоголю не удалось. И поэтому смерть он рассматривал как избавление от земных мучений. Не удивительно, что последними осознанными словами гения были: *«Как сладко умирать!»*²³³

Гений Н. Гоголя призвал в наш мир древнее божество ведического мира. Вий – это не чистое зло, а жестокий судья подземного мира, который наказывает грешников.

С образом-именем Вия связана еще одна цепь мистических событий, которая произошла во второй половине XX в. и продолжается в начале XXI в. В 1967 г. в СССР был снят художественный фильм «Вий», который стал фактически первым и единственным фильмом ужасов в Советском Союзе. В 1968 г. он стал лидером советского кинопроката (32,6 млн. зри-

²³² Щиголев И. И. Психиатры о великих. Минск: Издательство БГПУ, 2003 [Электронный ресурс] // <http://maidanua.org/arch/rel/1188931042.html> (дата обращения: 07.07.14).

²³³ Якушев И., Вуколов А. Белая птица с черной отметиной. Смерть Гоголя: воля божья или своя // Медицинская газета. 2002. 16 марта. С.15.

телей). Идея экранизации «Вия» принадлежала известному советскому режиссёру, на тот момент директору кинокompании Мосфильм, И. Пырьеву. Лишь по причине острой нехватки времени он предложил снять картину двум учащимся Высших режиссёрских курсов Союза кинематографистов СССР Г. Кропачёву и К. Ершову²³⁴.

Съёмки фильма производились в Богородчанском районе Ивано-Франковской области и посёлке Седнев Черниговской области. Однако, отснятый на натуре материал разочаровал руководство Мосфильма, оказавшись «слишком реалистическим». Так к работе было решено привлечь известного режиссёра кино-сказочника А. Птушко. В результате, много материала отснятого К. Ершовым и Г. Кропачёвым было вырезано, ряд идей так и остались невоплощёнными. Изменён был и облик главного чудовища фильма – Вия. Ряд сцен был переосмыслен и переснят заново²³⁵. Это была реальность съёмок, а мистика началась чуть позже.

В советском кинопрокате фильм «Вий» занял 13-е место. Существуют легенды, что фильм, обладая особым, мистическим фоном, странным, по большей части негативным, образом сказался на судьбах своих создателей. А. Завьялова, изначально утвержденная на роль Панночки, сразу после начала съёмок тяжело заболела. В итоге – будущий муж актрисы, режиссёр Р. Эсадзе потребовал, чтоб она отказалась от этой роли.

Роль панночки исполнила актриса Н. Варлей. «Вий» вмешался в ее судьбу. В реквизите фильма было заготовлено три гроба Панночки. Один настоящий, для съёмок лежащей в нём Натальи Варлей. Два других – для сцен полетов по церкви, которые были закреплены в подвешенном состоянии на шести металлических тросах. Во время съёмок полета, Н. Варлей однажды выпала из гроба. Только реакция Л. Куравлева, успевшего подхватить актрису, спасла её от травм. Тем не менее – этот случай породил множество слухов о смерти актрисы.

²³⁴ Вий (фильм, 1967) [Электронный ресурс] // <http://ru.wikipedia.org/wiki/>. (дата обращения: 07.07.14).

²³⁵ Там же.

Неоднократно упоминается, что после выхода на экраны «Вия» все-союзная слава Н. Варлей, обрушившаяся на актрису благодаря роли Нины в кинокомедии «Кавказская пленница», неожиданным образом закончилась. Огромное количество писем от поклонников с предложением «руки и сердца» резко сошло на нет. По словам Натальи, у неё «началась черная полоса в жизни». Четыре года актриса не снималась в кино.

Согласно актерским суевериям, категорически нельзя изображать на экране или на сцене смерть своего персонажа. Н. Варлей, которая по сюжету должна была лежать в гробу, после съемок серьезно и надолго заболела. Несчастья, роковым образом связанные с «Виём», преследовали ее еще очень долго, и лишь после того, как она покаялась и прошла обряд крещения в церкви, мистика закончилась²³⁶.

Роль Вия сыграл артист цирка, акробат Н. Степанов. Разную нечисть также играли артисты цирка и спортсмены Советского Союза. Например заслуженный тренер РСФСР по вольной борьбе Б. Веселов. Итого – 12 гимнастов и 4 прыгуна на батуте. Чтобы создать им контраст, в массовку было решено принять нескольких карликов.

Не для одной Н. Варлей этот фильм стал живым воплощением примет. После премьеры картины в 1967 г. один за другим стали умирать ее создатели: оператор, режиссер-постановщик, два актера, в том числе Н. Степанов – исполнитель роли Вия.

20 февраля 2006 г. в карпатском селе Горохолино-Лес Ивано-Франковской области полностью сгорела деревянная церковь, где в 60-е гг. XX в. снимался фильм. Действующий храм Пресвятой Богородицы сгорел дотла за считанные часы, несмотря на усилия пяти пожарных расчетов, вызванных из райцентра Богородчаны. В день возникновения пожара церковь была закрыта для посетителей. Вечером один из местных жителей, проходящий мимо храма, обнаружил возгорание внутри помещения. Вскоре

²³⁶ Первому советскому фильму ужасов «Вий» исполняется 40 лет [Электронный ресурс] // <http://www.newsru.com/cinema/24jan2008/viy.html>. (дата обращения: 07.07.14).

местные жители вызвали сотрудников МЧС. На момент прибытия пожарников деревянная церковь была полностью охвачена огнем, сгорели конструкции покрытия, стены сооружения и все вещи, которые находились в помещении. Пожарные предотвратили дальнейшее распространение огня на соседние дома. По словам местных жителей, сгоревшая церковь была построена в 1943 году²³⁷.

По официальной версии пожар возник в результате нарушения правил монтажа и эксплуатации электросети. А может это Вий – страшный властитель подземного мира все еще держит власть над этим местом? В гоголевском «Вие» казак Дорош рассказывал философу Хоме историю, как ведьма сжила со свету пса́ря Микиту: *«...и когда раз пришли раз на конюшню, то вместо его лежала только куча золы да пустое ведро: сгорел совсем; сгорел сам собою»*²³⁸. Вот и сейчас местные жители считают, что «неугомонная нечисть вновь разгулялась украинским селом.

В 2009 г. должен был выйти новый фильм «Вий», но по непонятным причинам премьера была перенесена на 2010 г., а вышел он только в 2014 г. В фильме ужасов режиссера О. Степченко события происходят вначале XVIII в. Картограф Дж. Грин совершает путешествие из Европы на Восток. Проследовав через Трансильванию и преодолев Карпатские горы, он попадает в затерянную среди лесов деревушку. Народ, живущий здесь, оградил себя от остального мира глубоким рвом, пытаясь уберечься от чудовища, живущего в топях болот. На сей раз, авторы подошли к экранизации с научной точки зрения, превратив страшное народное предание в детективную историю, в которой за фантастическим сюжетом будет скрываться реальное событие²³⁹.

А каково будет мистическое влияние уже нового фильма о Вие – покажет время.

²³⁷ Пожар уничтожил деревянную церковь в Карпатах, где снимали фильм «Вий» [Электронный ресурс] // <http://www.newsru.com/religy/22feb2006/wij.html> (дата обращения: 07.07.14).

²³⁸ Гоголь Н. В. Вий. С.350.

²³⁹ Мистический, сказочный и смешной Гоголь в экранизациях [Электронный ресурс] // http://www.rian.ru/gogol_analysis/20090401/166583076.html. (дата обращения: 07.07.14).

Таким образом, мы рассмотрели ведическую, реальную и мистическую составные образа Вия, который согласно ведической традиции является древним божеством подземного мира. Главные действия Вия – возмездие грешникам и всему греховному миру. Гений Н. Гоголя «возродил» его в повести «Вий», которая принципиально повлияла на судьбу автора и возможно, косвенным образом послужила причиной его смерти. Грешным был Гоголь, грешным был и остается наш мир. Значит, Вий обязан творить зло, дабы искоренять грех и направлять людей на путь Прави. В этом и заключается мистическая составная влияния Вия на описанные события: судьбы людей, книги, фильмы.

Kotlyar Y. V.

VIJ – VEDIC DEITY: REALITY AND MYSTICISM

Veda conception of interpretation of appearance is analysed in the article, in obedience to which Viy is one of the most ancient deities of Veda pantheon which comes forward in posing of son Chernoboga. And also the mystic is shown influences of «Viya» on the fates of people

Key words: Viy, theory, fear, mysticism.

Котляр Ю. В.

РЕЛИГИОЗНАЯ МИФОЛОГИЯ ГОВАРДА ЛАВКРАФТА

Г. Лавкрафт создал своеобразную религиозно-мистическую систему, известную сегодня как «Миф Ктулху» или «Культе Ктулху». В ней автор пытался выстроить свой космос, чтобы решить вопросы бытия. Суть мифологии Г. Лавкрафта сводится к своеобразному верованию, куда входят Великие Древние (Ктулху, Дагон); Старшие Боги (своеобразная компиляция из целого ряда мифов древности); Иные Боги (Йог-Сотот, Азатот, Ньярлатотепа), а также низшие сущности (Подземные, Глубокие, Старейшие, Гули).

Боги указанного пантеона стремятся к разрушению, пытаются ввергнуть мир в хаос, им безразличны люди. Лавкрафтовские «боги» не берут на себя ответственность вознаграждать хороших и наказывать плохих. Их способности, пускай и огромные, подчиняются определенным законам природы. Поэтому религиозная мифология Г. Лавкрафта носит языческий характер.

Ключевые слова: Г. Лавкрафт, «Миф Ктулгу», религия, Великие Древние, Иные Боги, Старшие Боги.

В последние десятилетия религиозная тематика все активней вторгается в ту сферу, из которой раньше активно вытеснялась – в сферу фантастики. До середины XX века фантастика была одним из доминирующих жанров художественной литературы. Главными читателями фантастики всегда были школьники и студенты, поэтому этот жанр стал мощным инструментом пропаганды. Миллионы людей были воспитаны, на книгах Жюль Верна, Герберта Уэллса, Конан Дойля, Алексея Толстого, Ивана Ефремова и Александра Беляева. И это воспитание было сугубо материалистическим – ведь не зря Айзек Азимов говорил, что фантастику пишут атеисты²⁴⁰.

Ситуация начала меняться из середины 50-х гг. XX века, когда великий английский писатель Джон Толкиен своей трилогией «Властелин колец»²⁴¹ дал старт новому направлению фантастики, получившему название «фэнтези». Книги Д. Толкиена имеют сильный религиозный подтекст: трилогии «Властелин колец» предшествует еще более масштабный «Сильмариллион»²⁴², в котором описывается сотворение мира, противостояние Моргота-сатаны Богу и войны, которые вели с ним ангелы, эльфы и люди.

²⁴⁰ Религии в фантастике и фантастические религии [Электронный ресурс] // <http://www.rodon.org/relig-090227114317> (дата обращения: 09.07.14).

²⁴¹ Толкиен Джон. Властелин колец. Трилогия. М.: Эксмо-Пресс, Яуза, 2004. 992 с.

²⁴² Толкиен Джон. Сильмариллион. М.: АСТ, Харвест, 2014. 416 с.

Хотя у Д. Толкиена религия не изображается как организованная форма поклонения высшим силам (не считая упоминания о святилище Всевышнего-Эру на высочайшей горе Нуменора), существование Бога не вызывает сомнений у жителей Средиземья, так как живы еще рожденные в раю эльфы, а беса-Саурана и ангела-Гендальфа можно узреть в плоти.

Фантастическая литература помогла появиться на свет и ряду новых религий. В какой-то момент мало популярный американский фантаст Лафайет Роналд Хаббард осознал, что одной литературой не проживешь и произнес сакраментальную фразу: «Нельзя разбогатеть на научной фантастике. Если вы хотите разбогатеть, надо основать религию». Так возникла церковь саентологии²⁴³. В основу ее учения легли фантастические сочинения основателя, который писал и рассказывал о внеземных цивилизациях.

Из мрачного творчества американского писателя первой трети XX века Говарда Лавкрафта, выросла своеобразная религия «Ктулху», последователи которой ждут пробуждения своего божества²⁴⁴. Наша статья посвящена рассмотрению религиозной мифологии Г. Лавкрафта, так называемого «Мифа Ктулху».

Говард Филипс Лавкрафт родился 20 августа 1890 г. в семейном доме на Энджел Стрит, г. Провиденс в Соединенных Штатах Америки. Его матерью была Сара Сьюзен Филипс Лавкрафт, происходившая из семьи первых переселенцев; отец – Уинфилд Скотт Лавкрафт, коммивояжёр фирмы Горхэм и Ко. Когда будущему писателю было три года, с его отцом, находившимся в номере одной из гостиниц Чикаго, случилось то, что на языке медицины тех лет называлось «нервным припадком»; он был доставлен в больницу, где пробыл девять лет и умер в июле 1898 г. Причина смерти окончательно так и не была определена²⁴⁵.

²⁴³ Хаббард Л. Р. Саентология 0-8. Книга основ. Копенгаген: «New Era», 2007. 540 с.

²⁴⁴ Религии в фантастике и фантастические религии [Электронный ресурс] // <http://www.rodon.org/relig-090227114317> (дата обращения: 09.07.14).

²⁴⁵ Морозова Ф. Миф Лавкрафта и Мир Лавкрафта [Электронный ресурс] // <http://www.molit.ru/290606.htm> (дата обращения: 09.07.14).

Г. Лавкрафт был воспитан матерью, двумя тётками и дедушкой (Уиппл Ван Бурен Филлипс), который приютил семью будущего писателя. Говард был вундеркиндом – читал наизусть стихи ещё в возрасте двух лет, а с шести уже писал свои. Благодаря дедушке, у которого была самая большая библиотека в городе, он познакомился с классической литературой. Помимо классики он увлёкся готической прозой и арабскими сказками «Тысячи и одной ночи». «Уже в самом нежном возрасте Г. Лавкрафт начал сочинять стихи, а с двенадцати-тринадцати лет – публиковать статьи по химии, географии и астрономии в любительских, тиражированных на гектографе изданиях»²⁴⁶. В четырнадцать лет Г. Лавкрафт написал своё первое серьёзное произведение – «Зверь в пещере».

С детства у Г. Лавкрафта были кошмарные сны, но управлять ими или проснуться у него не получалось. Существа с перепончатыми крыльями, которых он называл «ночными мверзьями», поднимали его в воздух и относили на «мерзкое плато Лэнг». Эти переживания писатель использовал в своем творчестве.

Ребёнком Г. Лавкрафт часто болел и в школу пошёл лишь в возрасте восьми лет, но через год его забрали оттуда. Уиппл Ван Бурен Филлипс умер в 1904 г., после чего семья сильно обеднела и была вынуждена переехать в меньший дом на той же улице. Г. Лавкрафта опечалил выезд, и он даже подумывал о самоубийстве. Из-за нервного срыва, случившегося с ним в 1908 г., он так и не окончил школу, чего сильно стыдился. «Несмотря на то, что слабое здоровье помешало Г. Лавкрафту посещать колледж, он обладал поразительными знаниями в области науки и искусства, Он много читал, и его фотографическая память запечатлевала прочитанное. Г. Лавкрафт знал несколько языков и даже переписывался на латыни со студентом-латинистом. В знании истории ему не было равных, и довольно часто он развлекался тем, что составлял списки ошибок и неточностей, встречавшихся в голливудских эпических картинах»²⁴⁷.

²⁴⁶ Головин В. Лавкрафт – исследователь аутсайда // Г.Ф. Лавкрафт. По ту сторону сна. С. Петербург: Изд-во «Terra Incognita», 1991. С.244.

²⁴⁷ Баранов М. Своеобразие художественного мира Говарда Филлипса Лавкрафта [Электронный ресурс] // http://hplovecraft.narod.ru/statia_svoeobrazie.htm (дата обращения: 09.07.14).

Сара, мать Г. Лавкрафта после долгой истерии и депрессии попала в ту же лечебницу, где умер её муж, и там же умерла 21 мая 1921 г. Она писала сыну до своих последних дней. Вскоре на собрании журналистов-любителей Г. Лавкрафт встретил на семь лет старшую, чем он С. Грин. Они поженились в 1924 г. и переехали в Бруклин (Нью-Йорк). Через несколько лет супруги расстались, хотя и не оформили развода. Вернувшись в г. Провиденс, Г. Лавкрафт жил в «большом деревянном доме викторианской эпохи» по адресу Барнс-стрит, 10 до 1933 г. Он много путешествовал по Новой Англии, посещал Квебек, Филадельфию, Чарльстон, вёл активную переписку. Несмотря на писательские успехи, Г. Лавкрафт сильно нуждался. В 1936 г. у писателя обнаружили рак кишечника, вызвавший истощение. Г. Лавкрафт умер 15 марта 1937 г. в г. Провиденс (штат Род-Айленд, США)²⁴⁸.

Г. Лавкрафт, как и многие его предшественники в жанре «черной» фантастики стал классический примером посмертной славы. При жизни он был обречен публиковаться в любительских журнальчиках и дешевых еженедельниках; исключение составляет лишь знаменитый периодический сборник «Зловещие рассказы». «Г. Лавкрафт не отличался практичностью и никогда не пытался выгодно пристроить свои произведения. Но дело даже не только в этом: в двадцатые-тридцатые годы жанр страшного рассказа, в частности, «литература беспокойного присутствия» не пользовались уважением среди ценителей и критиков. Все это считалось второсортной беллетристикой и развлекательным чтением. Более того, любой писатель, который продолжал упорствовать в художественных поисках подобного рода, объявлялся слепым подражателем Эдгара По и, естественно, с его литературной репутацией было все ясно»²⁴⁹.

²⁴⁸ Лавкрафт Говард Филлипс [Электронный ресурс] // <http://ru.wikipedia.org/wiki/%> (дата обращения: 09.07.14).

²⁴⁹ Головин В. Лавкрафт – исследователь аутсайда // Г.Ф. Лавкрафт. По ту сторону сна. С. Петербург: Изд-во «Terra Incognita», 1991. С.241.

При жизни Г. Лавкрафту приходилось выслушивать множество упреков в свой адрес. Его обвиняли в дилетантизме, в бездарности, в потворствовании алчному любопытству толпы. Только через тридцать-сорок лет после его смерти положение изменилось. Как справедливо отметил Ф. Шеллинг, «... всякий великий поэт призван превратить в нечто целое открывшуюся ему часть мира и из его материала создать собственную мифологию ...»²⁵⁰. Именно это удалось Г. Лавкрафту. Он создал поистине новую мифологическую картину мира.

Г. Лавкрафт в своих книгах описывает знакомую нам Вселенную, с привычными законами, но при этом смотрит на нее под другим углом зрения. И то, что раньше казалось простым, в итоге оказывается сложным и непонятным, добро и зло меняются местами. Человек оказывается безвольным существом, управляемым целым пантеоном богов. Таким образом, Г. Лавкрафт создал новый миф, миф человеческой жизни²⁵¹.

В подходе к определению мифа в научной литературе наиболее распространенным является представление о нем как о форме выражения чувственно-переживаемой действительности, как о способе самовыражения человека с точки зрения упорядочивания его знаний о той реальности, в которую он включен и которая его породила, окружает и частью которой он является. По Ф.Х. Кессиди: «Миф ... – особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное, синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественного сознания»²⁵².

Миф Г. Лавкрафта находится на границе рационально-иррационального восприятия действительности. Его герои постоянно

²⁵⁰ Баранов М. Своеобразие художественного мира Говарда Филлипса Лавкрафта [Электронный ресурс] // http://hplovecraft.narod.ru/statia_svoeobrazie.htm (дата обращения: 09.07.14).

²⁵¹ Мирошниченко Н.А., Шейдакова Е.М. Философский космоцентризм в произведениях Г.Ф. Лавкрафта в свете теории познания И. Канта [Электронный ресурс] // http://vestnik.yspu.org/releases/filosofiya/36_2/ (дата обращения: 09.07.14).

²⁵² Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М.: Мысль, 1972. С.41.

находятся на грани, за которой их прежние понятия о мире оказываются иллюзорными. Мир для них становится одновременно рациональным (человек понимает вещи, не объяснимые ранее) и иррациональным (прежние знания и вера вступают в конфликт с новым знанием). Внутри человека происходит борьба рассудка с ужасом перед открывшейся Вселенной, по истечении которой (борьбы) человек сходит с ума. В этом плане Г. Лавкрафт является родоначальником жанра «сверхъестественного» ужаса в литературе. С. Кинг даже назвал его «темным и причудливым королем рассказа ужасов XX века»²⁵³.

Его произведения на тему сверхъестественного наполнены космическим и мистическим ужасами. В них Г. Лавкрафт утверждает, что человек живет иллюзиями, вызванными ужасом. Сам факт бытия в мире вселяет в человека неподдельный страх. Земля – пылинка в беспредельном космосе, а жизнь человеческая менее чем ничто. Но это не мешает ему строить дома и размышлять о лучшем будущем, потому что «страх закрывает нам глаза и уши спасительной пеленой иллюзии: мы не слышим воя космического хаоса, не видим чудовищ, повелевающих временем и пространством, материей и энергией»²⁵⁴.

Г. Лавкрафт расширяет бытие человека до космического бытия, где кроме самого человека существует целый пантеон богов, таких существ, чья доисторическая деятельность на Земле привела в действие силы, двигавшие как человеческой цивилизацией, так и ужасами его просвещенного образования. Для создания атмосферы реальности и убедительности происходящих событий Г. Лавкрафт использует знания арабской мифологии и магии. Кроме того, реальность его мифа достигается при помощи использования древних верований, касающихся устройства Вселенной, имен бо-

²⁵³ Лавкрафт Г.Ф. Хребты безумия. М.: Гудьял-Пресс, 2001. С.8.

²⁵⁴ Мирошниченко Н.А., Шейдакова Е.М. Философский космоцентризм в произведениях Г.Ф. Лавкрафта в свете теории познания И. Канта [Электронный ресурс] // http://vestnik.uspu.org/releases/filosofiya/36_2/ (дата обращения: 09.07.14).

гов, географических названий и городов. При этом автор часто в рассказах ссылается на события, произошедшие в других рассказах. Таким образом, достигается общий эффект сопричастности и распространенности древней религии в мире, эффект обреченности и безысходности²⁵⁵.

Г. Лавкрафт уверен, что благотельная иллюзия мифо-религиозной трактовки рассеется, утратит свою защитную функциональность, и виной тому будет сам человек. Изначальное, даже генетическое стремление человека к знанию приравнивается писателем к стремлению к смерти. По словам Г. Лавкрафта: «Науки, каждая из которых тянет в своем направлении, до сих пор причиняли нам мало вреда. Однако настанет день, и объединение разрозненных доселе обрывков знания откроет перед нами такие ужасающие виды реальной действительности, что мы либо потеряем рассудок от увиденного, либо постараемся скрыться от этого губительного просветления в покое и безопасности нового средневековья»²⁵⁶.

Попытка выйти в трансцендентное приведет к большим разрушениям и уничтожению самого человека. Поэтому интеллектуальное совершенство достигается в согласовании с ужасами, а вовсе не ведет к избавлению от них. Мир невозможно познать, герой, приближающийся к истинному знанию, сходит с ума, не в силах смириться с ним. По Г. Лавкрафту, человек является открытой системой, и, таким образом, гуманитарные понятия, ценности развития и совершенства как минимум теряют традиционный смысл. Сомнение в существовании собственного «я» не дает человеку возможности персонифицировать враждебную волю – он чувствует себя во власти смутных сил, энергий, магнитных полей, суггестией аутсайда. Втянутый в игру неведомых трансформаций, признающий хаос высшим про-

²⁵⁵ Мирошниченко Н.А., Шейдакова Е.М. Философский космоцентризм в произведениях Г.Ф. Лавкрафта в свете теории познания И. Канта [Электронный ресурс] // http://vestnik.yspu.org/releases/filosofiya/36_2/ (дата обращения: 09.07.14).

²⁵⁶ Лавкрафт Г.Ф. Зов Ктулху. М.: Гудьял-Пресс, 2001. С.95.

явлением человеческой мудрости, герой Г. Лавкрафта сходит с ума, гибнет в подземных и надзвездных лабиринтах²⁵⁷.

В мире нет гармонии в смысле периодической смены настроений и переживаний, потому что нет противостояния мажора и минора. Человек верит в религию, поклоняется богам, не понимая, что это всего лишь миф.

Для Г. Лавкрафта миф – «образно-философское, целостное восприятие действительности, диалектически связывающее прошлое, настоящее и открывающее перспективу в будущее. Следуя традиции американских романтиков, воспроизводящих старый пуританский мир в мифологизированном варианте, писатель пытается создать воображаемую вселенную в ее высшей, абсолютной форме, подлинную вселенную в себе, можно сказать, новую американскую мифологию и новый готический миф»²⁵⁸. Лавкрафтовская мифология родилась в ту эпоху, когда интерес к мифу как таковому чрезвычайно возрос. Значение мифа в том, что он, в отличие от науки, отвечает на извечные вопросы бытия, поэтому миф продолжает жить во все времена, особенно в переломные эпохи. Миф призван к тому, чтобы упорядочить хаос, выстроить его в систему, космос²⁵⁹.

Миф присутствует в произведениях Г. Лавкрафта на нескольких уровнях. Описывая свою систему богов, ссылаясь на придуманные им же самим запретные книги, писатель утверждает, что именно искаженные знания об этих богах и легли в основу мировых мифологий. Одну из самых значительных для авторской мифологии новелл «Зов Ктулху» (которая и дала название мифологии Г. Лавкрафта), писатель предваряет эпиграфом

²⁵⁷ Мирошниченко Н.А., Шейдакова Е.М. Философский космоцентризм в произведениях Г.Ф. Лавкрафта в свете теории познания И. Канта [Электронный ресурс] // http://vestnik.uspu.org/releases/filosofiya/36_2/ (дата обращения: 09.07.14).

²⁵⁸ Ковалькова Т.М. Готическая традиция в американской прозе 1920-30-х годов: новеллистика Х.Ф. Лавкрафта: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.03. Саранск, 2001. [Электронный ресурс] // <http://www.dslib.net/literatura-mira/goticheskaja-tradicija-v-amerikanskoj-proze-1920-30-h-godov-novellistika-h-f.html> (дата обращения: 09.07.14).

²⁵⁹ Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. М.: Российский гос. гум. ун-т, 2001. С.13.

из Э. Блэквуда: «Возможно, эти могучие силы или сущности предвещают возрождение давно минувшей эры, когда жизни были свойственны очертания и формы, возникшие задолго до появления человечества ... Память об этих формах сохранилась лишь в поэзии и легендах, где они превратились в богов, чудовищ и героев различных мифов»²⁶⁰.

В 1930-х гг., соединяя узнаваемый реализм и фантастические элементы, Г. Лавкрафт создает в своих новеллах некую вымышленную, сверхъестественную «многомерную» реальность. Осмысление сверхъестественного и чудесного осуществляется не только при помощи экзотического материала восточной, античной и западноевропейской культурной истории, но и за счет использования сюжетов из недавнего прошлого Новой Англии, что, в конечном итоге, приводит автора к созданию оригинальной готической мифологии, так называемого «Культа Ктулху».

В нем наиболее четко представлены основные положения философии вселенского равнодушия Г. Лавкрафта, который в большинстве своих произведений разрабатывает мысль о том, что тяготение к глобальному космическому взгляду на события и явления делает неуместным как пессимизм, так и оптимизм. И люди занимают во вселенной не такое уж значительное место, чтобы жизнь в ней строилась с учетом только их интересов²⁶¹.

Ряд фантастических новелл Г. Лавкрафта сложился в обширный «Миф Ктулху», который был разработан и дополнен его почитателями. Хотя, некоторые исследователи считают, что «Мифы Лавкрафта» появились позже, после его смерти А. Дерлет взял неоконченные работы «отца ужасов», отредактировал их, обобщил, кое-что добавил от себя – и опу-

²⁶⁰ Лавкрафт Г. Притаившийся ужас. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. Т. 1. С.308.

²⁶¹ Ковалькова Т.М. Готическая традиция в американской прозе 1920-30-х годов: новеллистика Х.Ф. Лавкрафта: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.03. Саранск, 2001. [Электронный ресурс] // <http://www.dslib.net/literatura-mira/goticheskaja-tradicija-v-amerikanskoj-proze-1920-30-h-godov-novellistika-h-f.html> (дата обращения: 09.07.14).

ликовал в своем собственном издательстве «Arkham House»²⁶². По-нашему мнению, «Мифы Ктулху» были разработаны Г. Лавкрафтом. Когда «Миф Ктулху» обрел форму, Г. Лавкрафт предложил написать рассказы на его основе другим авторам. Некоторые согласились. Иногда они заимствовали лавкрафтовские зловещие божества, неизвестные места и богохульные книги, иногда изобретали и свои собственные. ... Когда коллеги-писатели присылали Г. Лавкрафту рукописи с рассказами «Мифа Ктулху», он в свою очередь перенимал у них имена и концепции»²⁶³.

«Мифами Ктулху» обычно называют мифологию, созданную Г. Лавкрафтом, а также произведения других авторов по мотивам его работ, выдержанные в его особом стиле. Например, в «Мифах Кхтулху» оставили свой след фантасты А. Дерлет, Ф. Лонг, Р. Говард, Р. Блох, Ф. Лейбер, К. Уилсон, Б. Ламли, Г. Каттнер и некоторые другие. В мифах возможно использование придуманных Г. Лавкрафтом богов и существ, героев и мест, древних книг и артефактов. Хотя по большому счёту это не столь обязательно – в бесконечной Вселенной достаточно места для других богов. Важный элемент «Мифов Ктулху» – это создание атмосферы сверхъестественного ужаса в столкновении человека с чем-то, что находится за пределами привычного ему мира, с тем, что он не может объяснить²⁶⁴.

Со временем тон произведений Г. Лавкрафта постепенно меняется: помимо чувства ледящего, всеохватного ужаса, возникает трепетное благоговение перед непознаваемым, сверхъестественным. Все больше места уделяется визионерским погружениям вглубь веков, описаниям «цик-

²⁶² Самый страшный ужас. Чудовища из мифов Ктулху [Электронный ресурс] // <http://www.mirf.ru/Articles/print712.html> (дата обращения: 09.07.14).

²⁶³ Налитова Е. Проблема мифа и антимифа в творчестве Говарда Филлипса Лавкрафта [Электронный ресурс] // <http://www.bogoslov.ru/text/3340846.html> (дата обращения: 09.07.14).

²⁶⁴ Мифы Ктулху [Электронный ресурс] // <http://duat.asia/node/551> (дата обращения: 09.07.14).

лопических городов», населенных монстрами и повествуется о битвах между сверхлюдьми и таинственными существами. Многие рассказы повествуют об исследованиях останков погибших цивилизаций, будь то руины, артефакты или даже уцелевшие города, которые до обнаружения были сокрыты в недоступных местах. Таким образом, в «Мифах Ктулху» имеется тенденция к большей интеллектуальной обоснованности, чем в средне-статистических страшных рассказах.

Наконец, последним критерием «Мифов Ктулху» может быть запретное знание, заключенное в томах древнего учения. Это обычно книги людей древности или же иных разумных рас из далекого космоса или параллельных реальностей. Их часто трудно прочесть и еще труднее понять, но они могут оказывать глубокое психологическое воздействие на читателя²⁶⁵.

Мифология Г. Лавкрафта достаточно продумана. Но, как и у любой развитой системы, у нее имеются собственные корни. Прежде всего, их можно обнаружить в литературных произведениях, которые писатель любил читать с юности. По словам Л. Спрэга де Кампа, «на него, прирожденного книжного червя, больше влияло печатное слово, нежели его ровня. В сущности, лет до тридцати его представления о мире были в основном сформированы книгами»²⁶⁶. В пять лет Г. Лавкрафт прочел детское издание «Тысячи и одной ночи». Он сразу же влюбился в великолепие средневекового исламского мира и часами играл в арабов. Он собирал восточную керамику и объявил себя мусульманином. Кто-то из родственников в шутку предложил, чтобы он назвался псевдоарабским именем Абдул Аль-Хазред. Он так и поступил и, более того, позже назвал так автора вымышленной древней книги тайного знания «Некрономикон»²⁶⁷.

²⁶⁵ Данилов Д.Д. Истоки литературной мифологии Говарда Филлипса Лавкрафта [Электронный ресурс] // <http://www.science-education.ru/109-9258> (дата обращения: 09.07.14).

²⁶⁶ Спрэг де Камп Л. Лавкрафт: биография. СПб: Амфора, 2008. С.30-31.

²⁶⁷ Данилов Д.Д. Истоки литературной мифологии Говарда Филлипса Лавкрафта [Электронный ресурс] // <http://www.science-education.ru/109-9258> (дата обращения: 09.07.14).

Г. Лавкрафт также очень уважительно относился к античной мифологии: «Всегда жадный до легенд, я случайно наткнулся на «Книгу чудес» и «Тэнглвудские сказки» Н. Готорна и пришел в восторг от греческих мифов. Затем мое внимание привлекла маленькая книжечка из личной библиотеки моей старшей тети – история об Одиссее, изданная в «Получасовых сериях Гарпера». Она держала меня в напряжении с первой же главы, и к тому времени, когда я дочитал до конца, я уже навеки был греко-римлянином. Мое арабское имя и все остальное тотчас исчезли, ибо волшебство шелков и красок потускнело перед чудесами храмовых рощ, лугов, в сумерки наполнявшихся фавнами, и манящего голубого Средиземного моря, которое загадочно несло свои волны от Эллады до удивительных и незабываемых земель, где жили лотофаги и лестригоны, где Эол владел ветрами, а Цирцея обращала в свиней, и где на пастбищах острова Тринакрия бродили быки лучезарного Гелиоса. В возрасте примерно семи или восьми лет я был истинным язычником, столь опьяненным красотой Греции, что приобрел почти искреннюю веру в старых богов и природных духов»²⁶⁸.

Исходя из этого, можно сделать вывод, что «Мифы Ктулху» (или, по крайней мере, некоторые из образов населяющих их божеств) частично инспирированы мифами Древней Греции. Например, в них иногда присутствуют антропоморфные сущности, как и во многих божествах древнегреческого пантеона. В конце новеллы «Зов Ктулху» образ Великого Древнего сравнивается с циклопом из греческих мифов: «Великий Ктулху взгромоздился на каменный монолит, разинул пасть, плюнул вслед яхте и разразился громкими проклятиями, совсем как Полифем, упустивший корабль Одиссея»²⁶⁹.

Помимо греческой мифологии, Г. Лавкрафта вдохновили и древнееврейские мифы, из которых он позаимствовал имя бога земледелия и плодородия – Дагона²⁷⁰. В толковании Библии Дагон связывается по народной

²⁶⁸ Данилов Д.Д. Истоки литературной мифологии Говарда Филлипса Лавкрафта [Электронный ресурс] // <http://www.science-education.ru/109-9258> (дата обращения: 09.07.14).

²⁶⁹ Лавкрафт Г. Притаившийся ужас. Т. 1. С.331.

²⁷⁰ Мифы народов мира / под ред. Н.А. Куна. М.: Астрель, 2006. С.77.

этимологии с ивритским словом «даг» («рыба»), а само божество описывается как получеловек-полурыва. Мифология дагонов берет начало в космологии афро-азиатских племен и имеет много версий. Розенкрейцеры связывали Дагона с дохристианским и раннехристианским символом рыбы, а Е. Блаватская по-своему, имея в виду Дагона, интерпретировала библейскую притчу об Ионе, проглоченном китом²⁷¹. В начале XX века благодаря Г. Лавкрафту произошло слияние этой трактовки с «Мифами Ктулху», где Дагон – фантастический бог рыб и вождь гуманоидов-амфибий, входит в группу Великих Древних²⁷².

В отдельных произведениях Г. Лавкрафт работает с конкретными мифами. Например, в новелле «Храм» писатель использует миф о затерянной Атлантиде, погружившейся на дно океана. В новелле «Данвический кошмар» Г. Лавкрафт отсылает нас не только к богатым мифологическим и фольклорным традициям Новой Англии, но и к Циклу о близнецах, представляющих собой единую сущность, из индийской мифологии.

В названиях Г. Лавкрафт также старается придерживаться мифологических ассоциаций или аллюзий. «Лавкрафт объяснял, как он выбирает имена: «Большей частью они придуманы, чтобы навести на мысль – либо непосредственно, либо отдаленно – об определенных именах в действительной истории или фольклоре, вызывающих сверхъестественные или зловещие ассоциации. Так, «Юггот» несет некий арабский или древнееврейский оттенок, намекающий на некоторые слова, переданные из древности магическими заклинаниями, содержащимися в мавританских и еврейских рукописях»²⁷³.

Сам Г. Лавкрафт рассматривал собственное творчество следующим образом: «Несмотря на значительное разнообразие моих рассказов, все они имеют под собой одно фундаментальное знание или верование, суть кото-

²⁷¹ Лавкрафт Г. Притаившийся ужас. Т. 1. С.380.

²⁷² Данилов Д.Д. Истоки литературной мифологии Говарда Филлипса Лавкрафта [Электронный ресурс] // <http://www.science-education.ru/109-9258> (дата обращения: 09.07.14).

²⁷³ Налитова Е. Проблема мифа и антимифа в творчестве Говарда Филлипса Лавкрафта [Электронный ресурс] // <http://www.bogoslov.ru/text/3340846.html> (дата обращения: 09.07.14).

рого сводится к следующему. Когда-то, в далеком прошлом, Землю населяла раса таинственных существ – Великие Древние, которые впоследствии погрязли в творимых ими деяниях зла и порока, и были изгнаны за пределы планеты другими, еще более древними существами Старшими Богами. Последние, однако, несмотря на свое могущество, оказались довольно мягкосердечными существами, в результате чего невежественные смертные, испорченные соблазнами запретных знаний, изложенных в таинственных книгах, типа «Некрономикон» позволили Великим Древним вернуться на землю – либо создали обстановку, благоприятствующую такому возвращению, которое должно вскоре произойти»²⁷⁴.

Великие Древние в некоторых рассказах сверхъестественные существа, обладающие полубожественным могуществом, в других же выступают как пришельцы или захватчики с другой планеты. В одних случаях они были парализованы безликими космическими силами, в других – разгромлены, изолированы или изгнаны в борьбе с другими внеземными существами. Великие Древние борются за возвращение владычества над Землей. Безрассудные смертные нарушают изоляцию Великих Древних, которые начинают ужасающе себя проявлять. Иногда Великие Древние уязвимы перед материальным оружием, а иногда ни перед чем, что смертные могли бы применить против них²⁷⁵.

Великие Древние – невероятно могущественные существа, ровесники Вселенной. Почитаемы членами мистических сект как тёмные боги. Великие Древние обитают в других звёздных системах или вообще за пределами нашего измерения, реже они скрываются в глубинах морей или недрах Земли. Как правило, в видимом облике Великие Древние обладают

²⁷⁴ Ковалькова Т.М. Готическая традиция в американской прозе 1920-30-х годов: новеллистика Х.Ф. Лавкрафта: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.03. Саранск, 2001. [Электронный ресурс] // <http://www.dslib.net/literatura-mira/goticheskaja-tradicija-v-amerikanskoj-proze-1920-30-h-godov-novellistika-h-f.html> (дата обращения: 09.07.14).

²⁷⁵ Спрэг де Камп Л. Лавкрафт: биография. С.342.

гигантскими размерами. Их могущество основано на неизвестных человечеству силах, которые традиционно считаются магическими. Оно не безгранично и имеет свои пределы, зачастую распространяющиеся на всю планету. Древние могут влиять на земные дела лишь при определённых условиях и лишь тогда, когда им помогают их последователи – культисты. Считается, что на данный момент Великие Древние ограничены в свободе действий и передвижения, подобно пленникам. Причина и природа этого «заклочения» неясны. В произведениях Г. Лавкрафта на это нет прямых указаний, а другие авторы предлагают разные трактовки²⁷⁶.

Кроме указанных ранее, *Ктулху* и *Дагона*, к Великим Древним относятся:

– *Ктхулла* – тайная дочь Ктулху. Она прячется в некоем потайном месте под названием Ютх. Ее предназначение – возродить Ктулху в том случае, если он погибнет.

– *Апхум-Зхах* – «холодное пламя» – потомок Ктулху, спит подо льдом Арктики. Во времена ледникового периода Апхум-Зхах бывал в Гипербореи (Г. Лавкрафт считал ее аналогом Атлантиды). Для людей он выглядит как огромный, холодный столб серого огня.

– *Гхатанотоа* – «узурпатор», Бог вулканов и первый сын Ктулху. Предположительно, он погребен под горой Воормитхадрет на Мю (мифический континент, затонувший в Тихом океане). Гхатанотоа почитался обитателями Мю за свою способность превращать людей в живые статуи.

– *Глааки* – «обитатель озера», властитель мертвых снов. Живет в долине реки Северн неподалеку от Бричестера в Англии. Глааки выглядит как огромный слизняк, покрытый металлическими шипами, которые растут из тела, подобно волосам. Культ Глааки достаточно силен – в основном за счет магических знаний, которыми это божество снабжает своих последователей. Люди приходят в этот культ ради вечной жизни, которую сулит им Глааки.

²⁷⁶ Древние (мифы Ктулху) [Электронный ресурс] // [http://ru.wikipedia.org/wiki/ Древние_мифы_Ктулху](http://ru.wikipedia.org/wiki/Древние_мифы_Ктулху) (дата обращения: 09.07.14).

– *Хастур* – «непроизносимый»; тот, кого нельзя называть. Г. Лавкрафт позаимствовал его у А. Бирса, где Хастур был покровителем пастухов – сугубо доброй сущностью, в отличие от той злобной твари, которая появилась на страницах рассказа Г. Лавкрафта «Шепоты во мраке». Согласно «Мифам Ктулху», любой желающий мог вызвать Хастура, произнеся его имя три раза (отсюда и все вышеуказанные прозвища). Внешность этого божества аморфна, но перед людьми он предстает в образе гигантского осьминога.

– *Итхаква* – «бегущий ветер», Бог холодной белой тишины, он же Виндиго (в сказаниях североамериканских индейцев – грозный дух-людоед). Коренные жители северных областей планеты (Сибирь, Аляска) поклоняются этому страшному божеству, задабривая его человеческими жертвами. Считается, что Итхаква нападает на людей в снежном буране. Позже их находят мертвыми и лежащими в таких позах, будто они упали с большой высоты. Черты лица искажены дикой гримасой агонии, некоторые части тела отсутствуют.

– *Ниогхта* – «вещь, которой не должно быть», обитатель Красной бездны. Описывается в книге Г. Каттнера «Салемский ужас». Живет в пустотах глубоко под землей, изредка появляется на плато Ленг – вымышленном месте в Средней Азии или Антарктиде.

– *Уиг* – «отец змей». Наказывает своих обидчиков, посылая к ним змей. Интересно, что в начале 1990-х гг. этот персонаж (вернее, его имя) стал предметом реального культа. В Коннектикуте (США) подростки взяли в моду пугать прохожих, выскакивая на них с воплем «Уиг!», причем кричать следовало так громко, насколько это возможно²⁷⁷.

Наиболее популярна версия о том, что Великие Древние некогда были побеждены другой расой сверхъестественных существ – **Старшими**

²⁷⁷ Самый страшный ужас. Чудовища из мифов Ктулху [Электронный ресурс] // <http://www.mirf.ru/Articles/print712.html> (дата обращения: 09.07.14).

Богам. Нередко противостояние Великих Древних и Старших Богов рассматривают как противостояние зла и добра – что является неверным. Старшие Боги для людей лишь условно «добрые», а на самом деле они не менее чужды людям, чем Великие Древние. В ряде произведений последователей Г. Лавкрафта герои используют для защиты от Великих Древних «знак Старших Богов». Согласно другой трактовке, Великие Древние скрылись из видимой вселенной по собственному желанию, или впали в состояние, напоминающее физиологическую спячку животных²⁷⁸.

Литературоведы не связывают Старших Богов с творчеством Г. Лавкрафта, поскольку они были созданы его последователями и, по сути, являются компиляцией из целого ряда мифов древности:

– **Баст** или **Бастет** – божество, заимствованное у египтян. Традиционно связывается с солнцем, плодородием и благополучными родами у женщин. Баст имеет два воплощения – женщина с кошачьей головой (добрая сущность) и львиной (агрессивная). Считается, что, находясь во второй форме, Баст превращается в Секхмет – львицу, которая однажды едва не уничтожила все человечество.

– **Гипнос** – персонификация сна из греческой мифологии. Мать Гипноса – Никс (Ночь), брат – Танатос (Смерть). Его чертоги находятся в пещере, куда не проникает солнечный свет. У входа растут маки и другие сонные растения. Дети Гипноса – так называемые Онерои: Морфеус (сновидения), Фобетор, он же Иселус (ночные кошмары) и Фантасос (появляется во сне в виде неодушевленных объектов).

– **Эндимион** – молодой пастух, влюбился в богиню луны Селену и получил от Гипноса редкий дар — способность спать с открытыми глазами, чтобы даже во сне он мог смотреть на свою любимую.

²⁷⁸ Древние (мифы Ктулху) [Электронный ресурс] // [http://ru.wikipedia.org/wiki/ Древние_мифы_Ктулху](http://ru.wikipedia.org/wiki/Древние_мифы_Ктулху) (дата обращения: 09.07.14).

– *Ноденс* – повелитель Великой бездны. Представляет собой пожилого мужчину с длинной густой бородой и седыми волосами. Ноденс путешествует по миру в колеснице, сделанной из огромной морской ракушки. Его призвание – охота, причем в качестве жертв он чаще всего выбирает себе существ, принадлежащих к пантеону Великих Древних. Это вовсе не говорит о том, что Ноденс – не защитник добра. Просто злые чудовища представляют для него наиболее сложную, а, следовательно, – привлекательную добычу.

Некоторые авторы причисляют к пантеону Старших Богов еще двух существ – *Ктханида* и *Яд-Тхаддага*. Какая-либо подробная информация об этих созданиях в мифах отсутствует²⁷⁹.

Помимо Великих Древних и Старших Богов Г. Лавкрафт иногда выделяет «**Иных Богов**». По-видимому, Иные Боги стоят в иерархии выше Великих Древних и покровительствуют им. Иные Боги более интересны, чем Великие Древние и Старшие Боги, так как представляют собой не конкретных существ, а, скорее, всеобщие принципы бытия. Именно поэтому их сила не имеет физических границ. Традиционно к **Иным Богам** относят *Йог-Сотот*, *Азатот* и *Ньярлатотепа*²⁸⁰. «Йог-Сотот – вот ключ к воротам, что разделяют два мира» («Данвичский кошмар»)²⁸¹. «Безграничное Бытие воплощало Все-в-одном и Одно-во-всем, о котором ему поведали волны. Оно заключало в себе не только время и пространство, но и весь универсум с его безмерным размахом, не знающим пределов, и превосходящим любые фантазии и расчеты математиков и астрономов. Возможно, в древности жрецы тайных культов называли его Йог-Сототом и шепотом передавали из уст в уста это имя, а похотим на раков инопланетянам с Юггота он был известен как Находящийся-за-краем» («Врата серебряного

²⁷⁹ Самый страшный ужас. Чудовища из мифов Ктулху [Электронный ресурс] // <http://www.mirf.ru/Articles/print712.html> (дата обращения: 09.07.14).

²⁸⁰ Древние (мифы Ктулху) [Электронный ресурс] // [http://ru.wikipedia.org/wiki/ Древние_мифы Ктулху](http://ru.wikipedia.org/wiki/Древние_мифы_Ктулху) (дата обращения: 09.07.14).

²⁸¹ Лавкрафт Г. Притаившийся ужас. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. Т. 2. С.225.

ключа»)²⁸². «Безграничный султан демонов – Азот ... ползучий хаос – Ньярлатотепх» («Сомнамбулический поиск неведомого Кадата»)²⁸³. К неклассическим Иным Богам относятся *Абхот* и *Шаб-Ниггурат*. Абхот – источник нечистоты. Живет в подземном царстве Н'Кай и предстает перед людьми, как отвратительная серая масса живой плоти. Из нее рождаются различные чудовища, но Абхот выпускает щупальца, хватает своих детей и пожирает их. Этот бог циничен, зол и безумен. Он обладает сильными телепатическими способностями, позволяющими ему общаться с окружающими. Шаб-Ниггурат – черный козел, выглядит как огромная бесформенная масса, усеянная щупальцами, слюнявыми ртами – и все это передвигается на кривых козлиных ногах²⁸⁴.

Кроме божественных сущностей в «Мифах Ктулху» есть и существа более низкого порядка:

– *Подземные* напоминают крупных кальмаров и отличаются от них удлинёнными телами, покрытыми скользкой слизью. Эта морфологическая особенность позволяет им легко перемещаться под землей. О подземных известно, что они живут тысячи лет, охраняют свое потомство от людей и издают тягучие печальные звуки, по которым легко определить их приближение.

– *Глубокие* – рыбо-лягушко-подобные существа, обитающие глубоко в океане. Будучи амфибиями, они неплохо чувствуют себя на суше и иногда выходят к людям. В обмен на человеческие жертвы глубокие могут дарить золото, украшения и наполнять сети рыбой. Глубокие поклоняются Дагону и Ктулху («Тень над Иннсмаутом»).

– *Старейшие* – инопланетяне, населявшие Землю до людей. Представляли собой помесь растения и животного. Старейшие строили гигантские города на земле и под водой, воевали с богами (без особого успе-

²⁸² Лавкрафт Г. Притаившийся ужас. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. Т. 2. С.328.

²⁸³ Там же. С.9.

²⁸⁴ Самый страшный ужас. Чудовища из мифов Ктулху [Электронный ресурс] // <http://www.mirf.ru/Articles/print712.html> (дата обращения: 09.07.14).

ха) и, вероятно, произвели на свет тех существ, которые населяют планету и по сей день. Цивилизация Старейших погибла в ледниковый период, их замерзший город в Антарктиде был обнаружен лишь в 1931 г. («Хребты безумия»).

– *Гули* – существа, некогда бывшие людьми, но превратившиеся в человекоподобных чудовищ, прячущихся от солнца под землей. Причиной такой метаморфозы является людоедство («Сомнамбулический поиск неведомого Кадата»).

Наиболее значительным существом «Мифов Ктулху» является сам *Ктулху*. Он лежит во сне, подобном смерти, на вершине подводного города Р'льех посреди Тихого океана. «При верном положении звёзд» Р'льех появится над водой, и Ктулху освободится. Судя по барельефу героя «Зова Ктулху» «фигура походила одновременно на осьминога, дракона и карикатурного человека ... Чешуйчатое тело с крыльями венчала голова, усеянная щупальцами»²⁸⁵. Ктулху (плывущий или же идущий по дну) «воздымался над нечистой пеной, как корма демонического галеона»²⁸⁶.

Как отмечал Г. Лавкрафт, Ктулху был порождён в мире Вурл в некой «двадцать третьей туманности». Позже Ктулху посетил зелёную двойную звезду Зотх, где совокупился с существом по имени Идх-йаа, дабы породить ряд **Великих Древних**. Далее Ктулху и его потомство полетели на спутник Плутона Юггот, откуда **Великие Древние** сошли на Землю. По прибытии на Землю Ктулху и его свита построили на острове в Тихом океане огромный каменный город Р'льех. Сначала потомству Ктулху сопротивлялись **Старшие Боги**, обитавшие на земле миллионы лет до прихода Ктулху. После войны, в которой потомки Ктулху разрушили все города Старших Богов, оба лагеря объявили мир и согласились не мешать друг другу.

²⁸⁵ Лавкрафт Г. Притаившийся ужас. Т. 1. С.310.

²⁸⁶ Мифы Ктулху [Электронный ресурс] // <http://duat.asia/node/551> (дата обращения: 09.07.14).

Затем Ктулху и его потомки многие годы наслаждались свободой в этом мире, но скоро они впали в период глубокого ожидания, ограждённые могуществом Ктулху, они стали неуязвимы для Старших Богов, но были обездвижены, так что единственным способом общения для них стала телепатия. В течение миллионов лет человечество медленно развивалось. Ктулху говорил с людьми в их снах, сообщая им, где находятся статуи с его изображением, которые он принёс со звёзд. Так зародился «Культ Ктулху». Но однажды чёрный Р'льех постигло бедствие. Возможно, это была месть неизвестных божеств или изменения в звёздах, луне, отделённых от Земли (хотя считается, что слуги Ктулху знали бы об этом). Время катастрофы неведомо; согласно доктрине культа, это произошло после зарождения его первых культов, другие считают, что это случилось задолго до начала развития человечества. Без причины город Р'льех погрузился в воды Тихого океана, закрыв Ктулху и его потомков как в ловушке. Вода заблокировала их телепатические сигналы, исключив любой контакт с их слугами. С этого момента они могли пользоваться телепатией только во время подъёма Р'льеха из воды. Ктулху не мог ничего сделать; он ждёт, пока звёзды не установятся в надлежащем порядке; лишь тогда он освободится из заключения²⁸⁷.

С тех пор могила Ктулху время от времени подымалась из воды, освобождая Ктулху на краткие периоды. Всякий раз, после нескольких дней или недель, Р'льех снова погружался обратно в море. Однако придёт день, когда чёрный город не вернётся к морскому дну. Тогда окончательно пробудившийся Ктулху будет убивать, и метаться по всему миру.

Своеобразным дополнением к религиозно-мистической тематике «Мифов Ктулху» может служить научное сообщение. Летом 1997 г. Национальным управлением океанических и атмосферных исследований (NOAA) несколько раз был зафиксирован низкочастотный звук «Bloop».

²⁸⁷ Мифы Ктулху [Электронный ресурс] // <http://duat.asia/node/551> (дата обращения: 09.07.14).

Предварительно были определены его географические координаты: 50° ю. ш. 100° з. д. к юго-западу от Южной Америки. Общий характер звука позволял предполагать, что он может быть издан живым существом, но такое существо науке неизвестно. Судя по пройденному звуком расстоянию, это существо должно было быть огромного размера, гораздо больше синего кита. Рабочие научные версии происхождения звука включали уникальные акустические условия, благоприятные для сверхдальнего распространения звука, либо большое скопление неких животных, в частности, гигантских кальмаров. Однако, согласно официальной версии источником звука, скорее всего, является сотрясение ледяных полей или айсберги, скребущие по дну океана. Посчитав информацию не слишком важной, подробное изучение с глубинным погружением производить не стали.

Небезынтересно, что координаты источника звука находятся приблизительно в 2000 километрах от того места 47°09' ю. ш. 126°43' з. д., которое Г. Лавкрафт указал для подводного города Р'льех, в котором спит Ктулху²⁸⁸.

Согласно Г. Лавкрафту, «Культ Ктулху» широко распространен. Следы его поклонения остались на Гаити, в Луизиане, на островах южной части Тихого океана, в Мексике, Аравии, Сибири, К'н-йане (подземное царство под штатом Оклахома в США) и Гренландии. Бессмертные жрецы поддерживали культ в горах Китая, но истинный центр культа был расположен где-то в Аравии, около легендарного города Ирема. В основном этот культ остался тайным, но на Гавайских островах всё ещё ходят легенды о Кана-лоа, злом божестве-кальмаре, который заключён в преисподней. Ритуалы Ктулху часто исполняются близ океана или большого залива, и считается, что Хэллоуин — один из его высших празднеств. Некоторые лавкрафтианцы полагают, что Ктулху — не божество, а высший жрец Йог-Сотота²⁸⁹.

²⁸⁸ Bloop [Электронный ресурс] // <http://ru.wikipedia.org/wiki/Bloop> (дата обращения: 09.07.14).

²⁸⁹ Мифы Ктулху [Электронный ресурс] // <http://duat.asia/node/551> (дата обращения: 09.07.14).

Таким образом, Г. Лавкрафт создал своеобразную религиозно-мистическую систему, известную сегодня как «Миф Ктулху» или «Культ Ктулху». В ней автор пытался выстроить свой космос, чтобы решить вопросы бытия. Г. Лавкрафт сумел создать неповторимый и многоплановый литературный миф, вымышленную сверхъестественную реальность. Осмысление сверхъестественного и чудесного осуществляется у него не только посредством экзотического наследия восточной, античной и западноевропейской культурной истории, но и за счет использования сюжетов из истории Новой Англии. Космический ужас Г. Лавкрафта уходит корнями в далекое прошлое человечества, и он берет свое начало даже не с мифов и легенд первых цивилизаций, а более древних времен. Понятие страха и ужаса сформировалось у человека еще в первобытную эпоху, и с тех пор оно неразрывно связано с его психологией.

Религиозная мифология Г. Лавкрафта не упорядочивает мир, а толкает его в хаос: Боги лавкрафтовского пантеона стремятся к разрушению, пытаются ввергнуть мир в хаос, им безразличны люди. Как и другие Великие Древние, Старшие Боги и Иные Боги, Ктулху называется «богом», однако термин не подразумевает того же, что и в традиционных религиях. Лавкрафтовские «боги» не берут на себя ответственность вознаграждать хороших и наказывать плохих. Их способности, пускай и огромные, подчиняются определенным законам природы. Поэтому религиозная мифология Г. Лавкрафта носит языческий характер.

Kotlyar Y. V.

RELIGIOUS MYTHOLOGY HOWARD LOVECRAFT

H. Lovekraft created the peculiar religious and mystical system known today as «Ktulkhу's Myth» or «Ktulkhу's Cult». In it the author tried to build the space to resolve life issues. The essence of mythology of H. Lovekraft is reduced to a peculiar belief where enter Great Ancient (Ktulkhу, Dagon); The

Senior Gods (peculiar compilation from a number of myths of an antiquity); Other Gods (Yog-Sotot, Azazot, Njyarlatotepa), and also the lowest essence (Underground, Deep, the Oldest, Babble).

Gods of the specified pantheon seek for destruction, try to cast the world into chaos, and to them people are indifferent. Lovekraft «gods» don't assume responsibility to reward good and to punish the bad. Their abilities, let also huge, submit to certain laws of the nature. Therefore H. Lovekraft religious mythology has pagan character.

Key words: H. Lovekraft, «Ktulgu's Myth», religion, Great Ancient, Other Gods, Senior Gods.

Курасов С. А.

СЕССИЯ КАК РИТУАЛ ПОВСЕДНЕВНОСТИ ПРОВИНЦИАЛЬНЫХ ВУЗОВ (НА МАТЕРИАЛАХ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА)

Научная публикация подготовлена в рамках государственного задания ВлГУ № 2014/13 на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

В структуре повседневной жизни человека особое место занимают ритуалы и различные церемонии. Под ритуалом в русском языке понимается не только совокупность обрядов в религиозном аспекте, но и выработанный обычай или установленный порядок совершения чего-либо[1]. В рамках истории повседневности обращение к ритуалам становится закономерным, т.к. они зачастую являются основополагающими моментами в обыденной жизни человека или учреждения. Особый интерес представляют такие конструкты в высшей школе.

Повседневность провинциального вуза характеризуется своей многогранностью и многоаспектностью, и его «жизненный мир» строится вокруг ритуалов и других уникальных для академической культуры явлений. Многие ритуалы в высшей школе складывались в процессе формирования идентичности членов вузовского коллектива. Проблема ритуалов и символики в университетской культуре поставлена казанскими исследователями истории высшей школы [2]. Однако некоторые ритуалы требуют дополнительного осмысления, чему и посвящена данная работа. Стоит заметить, что сами ритуалы по своей сути уникальны, но их повторяемость, особый церемониал и значение для вуза настолько велико, что они становятся неотъемлемой обыденной практикой. Такой практикой является сессия, когда студент окунается в особую атмосферу подготовки и сдачи зачетов и экзаменов.

Сущность сессии заключается в подведении некоторых итогов обучения: студенты должны продемонстрировать уровень освоенности изученного материала. Весь период сессии распадается на два этапа – подготовки и непосредственно самого экзамена.

Эффективность всей подготовки зависит от правильной организации времени. В середине XX века контроль над самостоятельной подготовкой студентов возлагался на партийную организацию и профком. Администрация института планировала расписание консультаций, в предметных кабинетах и библиотеке подбиралась литература, как правило, готовилась выставка, посвященная вопросам правильной организации времени самостоятельной подготовки. Предлагалось чередовать умственный труд с отдыхом (физкультурная зарядка, организованный труд, чтение газет и журналов, слушание радио, просмотр кинокартин и спектаклей). Неукоснительное выполнение точного режима и систематичность не только приобщали студента к культуре труда, но и давали хороший результат на экзамене. К примеру, в 1940 году в Муромском государственной учительском

институте (МГУИ) одна из студенток в зимнюю сессию не сдала два экзамена, но к весне она настолько хорошо подготовилась, что имела только одну посредственную оценку по элементарной математике, а студент Опарин зимой не выдержал один из экзаменов, зато весной порадовал всех отличными оценками[3]. Такие случаи не были единичными, наоборот, они были повсеместными, но в источниках официального характера (какими являются отчеты о деятельности вузов) зафиксированы наиболее яркие примеры. Не стоит все сводить только к упорству студента: безусловно, это значительная часть успеха, но в данной ситуации благоприятную роль играли и усилия преподавателей, и помощь отличников. Дух коллективизма и взаимной ответственности в середине XX столетия пронизывал обыденное сознание советских граждан. При этом осознанное изменение своей повседневной жизни приводило к эффективному обучению.

Говоря об экзаменах в вузе как элементе повседневной жизни, вспомним и о так сказать мистической стороне этих событий. В студенческой среде существует много обычаев и ритуалов для привлечения удачи на экзамене. Однако в конце 1930-х годов, по свидетельствам современников, суеверия, характерные для молодой студенческой среды, не проявлялись: в основном рассчитывали на свои собственные силы. К тому же поколение студентов конца 1930-х годов выросло в условиях коммунистической системы воспитания, где не было места мистике. Р.Г. Кротова утверждала, что она никогда не прибегала к магическим знакам и действиям, хотя не могла свидетельствовать об аналогичной модели поведения своих однокурсников: «Может кто-то пятак под пятку и клал»[4]. Здесь мы сталкиваемся со спецификой такого исторического источника, как воспоминания. Мировосприятие в этом случае индивидуально, а сведения, касающиеся других людей, расплывчаты и имеют свою особенность. Рипсимия Григорьевна после окончания учительского института в 1941 году попала в Туркменистан, но спустя два года продолжила свое обучение в Иванов-

ском педагогическом институте, а затем около 50 лет работала во Владимирском педагогическом институте. Она по долгу своей службы (куратор) очень часто сталкивалась со студентами, их бытом и образом мышления. Вполне возможно, что стереотип о помощи пятака на экзамене сформировался во второй половине XX столетия, и воспоминания о жизни 70-летней давности могли подвергнуться наслоениям более позднего времени. Поэтому у нас нет возможности достоверно утверждать о бытовавших среди провинциальных студентов в 30-е годы XX века обычаях и ритуалах во время сессии.

Организация самого экзамена по сравнению с современностью никоим образом не изменилась. Редко студенты прибегали к списыванию, но последствия не располагали к такой практике. Так, во время весенней экзаменационной сессии 1940 года в МГУИ был обнаружен вопиющий случай использования записей при подготовке к ответу[5]. Приказом по институту поступок был осужден и сделано взыскание нерадивой студентке. Многие такую практику не рассматривали, т.к. рассчитывали только на собственные силы. И несмотря на то, что сессия была и остается стрессовой ситуацией, студенты 30-х годов всегда достойно ее завершали, показывая высокий уровень подготовки по всем предметам.

В середине XX века во время сессии особое внимание обращалось на развитие культурной речи, также являющейся отражением повседневной жизни. Преподаватели отмечали, что речь молодых людей часто засорена лишними словами «ну», «вот», «теперь». Наблюдались типичные ошибки. Например, один из студентов, очень стройно и подробно рассказывая о подготовке учителя к уроку, в заключении сказал, что учителю нужно готовиться к уроку для того, чтобы «как говорится, не попасть в галошу». В данном случае идиоматическое выражение «сесть в галошу» было употреблено неверно, что опытный и образованный преподаватель не мог не отметить. У ряда студентов и в достаточно развитой речи пробивалась

«вульгарная струна». В отчетах МГУИ нашли отражения наиболее интересные высказывания студентов на экзамене. Например, говоря о характере учета работы учащихся, одна студентка указала на его «разноперый характер». Другая девушка, рассуждая о воспитании дружбы и товарищества, выразилась следующим образом: «Дружба основывается по месту жительства». Речь порой была настолько неграмотной, что вместо слова «рефераты» употреблялось непонятное «рефареты». Есть свидетельства о «заигрывании» студентами с марксистско-ленинской терминологией: рассказ об антиленинской теории отмирания школы был украшен понятием «классовая школа», хотя из дальнейшего ответа, к великому удивлению экзаменатора, стало ясно, что под этим понимается школа, в которой есть классы, т.е. классные комнаты. Такое речевое поведение естественно в условиях, когда со всех сторон звучали одни и те же слова идеологической окраски. У молодых людей возникало желание оформить свою речь, особенно в общении с преподавателями, в рамках существовавшей и насаждаемой речевой парадигмы, но семантическое значение и некорректная омонимичность не ставились в счет, что и приводило к казусам. Таким образом, речевая культура студенческой среды была не на высоком уровне. В первую очередь на нее оказывала влияние социальная среда: пролетаризация вузов не самым лучшим образом отразилась на поведении и речи студентов. Кроме того, общение происходило с помощью стандартизированных фраз, выработанной огромной советской идеологической машиной. Но борьба за чистоту языка приносила свои плоды, что заметно по воспоминаниям выпускников: речь ясная, с богатым словарным запасом, интересными словооборотами.

Как правило, сессия воспринимается только со стороны студенческой жизни, однако для преподавателей она выступает также повседневной практикой. На первый взгляд, задача преподавателя сводится к прослушиванию и оценке ответа, но более детальное рассмотрение показывает целую систему работы преподавателя.

Во-первых, обсуждение сессии начиналось в середине семестра. Советы институтов, факультетов подводили итоги прошедших экзаменов, вносили предложения для эффективной организации грядущей экзаменационной поры. Во-вторых, необходимо было подготовить экзаменационный материал. При этом учитывался прочитанный курс лекций, новые программы, которые менялись достаточно часто в середине XX века (особенно по основам марксизма-ленинизма). В-третьих, преподаватель проводил консультации как групповые, так и индивидуальные. Такие встречи были не только повторением пройденного материала, но и обсуждение различных проблем. Например, в 1940 году студентов интересовали следующие вопросы: «В семье главным образом на женщину возлагается воспитание детей как дошкольного, так и школьного возраста. У нас в СССР женщина наравне с мужчиной втянута в производство и общественную работу. У нее иногда просто не хватает времени для семьи. Как ей быть в этом случае?», «Какого человека считают образованным в Западной Европе в данное время?»[6]. Такая постановка вопросов для предвоенного времени характеризует живой ум студентов, который не боится выйти за рамки, установленные учебной программой. Чтобы ответить студентам, преподаватель сам должен хорошо ориентироваться в окружающей обстановке, что требовало немалых усилий и подготовки. И наконец, для преподавателя ритуалом становился экзамен. Он следил за порядком в аудитории, выслушивал ответы, задавал вопросы и давал оценку, которая выставлялась в зачетную книжку, после чего требовалось провести анализ проведенного экзамена и обсудить результаты на совещании кафедры и факультета. Эти выводы служили пищей для размышления о читаемом курсе, т.е. в отличие от студенческого измерения, экзаменационная пора для преподавателя не заканчивалась с последним экзаменом.

Мы видим, как один и тот же элемент вузовской жизни воспринимается по-разному субъектами образовательного процесса. Это лишний раз доказывает особую структуру повседневности вуза.

Сессия –не просто определенный этап обучения в институте, а своего рода ритуал. Всем участникам известна главная цель последующих действий: проверка знаний для перехода на следующий уровень обучения. Для самого «обряда» необходима тщательная подготовка, особый психологический настрой, чтобы во время ритуальных действий (экзамен) показать все свои способности. Велика роль «старейшин» - преподавателей в проведение «обряда», когда давалась оценка способностям испытуемого, отчего зависит дальнейшее пребывание в этом обществе. После проведения всех экзаменов студент выходит в новом качестве: он продолжал обучение в новом семестре или становился на курс старше. В современных вузах понятия «первокурсник» и «пятикурсник» имеют некое сакральное значение, обозначающее наличие или отсутствие опыта, который приобретается с увеличением прожитых экзаменационных сессий.

Любая попытка изучения повседневной жизни любого вуза без экзаменационной сессии будет неудачной, т.к. в результате этих умозаключений потеряется вековая суть и организация высшей школы. К тому же историческая эпоха оставляет свои неповторимый отпечаток на организацию жизни и университетской культуры. Для середины XX столетия были характерны идеологические моменты в проведении экзаменов, более сильный контроль со стороны администрации, партийных и комсомольских организаций и другие проблемы, отражающие реалии того времени. Таким образом, сессия выступает неотъемлемой частью повседневности провинциального вуза и носит сакральный характер.

Литература

1. Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. *А.П. Евгеньевой*. - 4-е изд., стер. – М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999.
2. Вишленкова, Е.А. Университетская культура в ритуалах, символах и мифах (на материалах Казанского университета) / Е.А. Вишленкова, С.Ю. Малышева, А.А. Сальникова. // Проблемы российской истории. Вып. VII. – М.; – Магнитогorsk: ИРИ РАН; МаГУ, 2006. – С. 386-417.

3. Годовой отчет МГУИ за 1939/1940 учебный год // Архивный отдел Администрации округа Муром (АО АОМ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 1. Л. 12.

4. Воспоминания Р.Г. Кротовой. Записаны С. Курасовым 25 мая 2011 года.

5. Годовой отчет МГУИ за 1939/1940 учебный год // АО АОМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1. Л. 13.

6. Годовой отчет МГУИ за 1939/1940 учебный год // АО АОМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1. Л. 27 об.

Махонин С. В.

ИНТЕГРАТИВНЫЕ ПОДХОДЫ К ВЕРИФИКАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ

Проблема определения религиозности в философском и религиоведческом знании стоит очень остро. Так как само понятие «религия» не имеет и не может иметь единого общепризнанного определения, то даже в научном сообществе эксперты не способны сформулировать однозначные и исчерпывающие определения и признаки религиозности.

Современные ученые (В.А. Вовченко, О.Ю. Бреская, С.Д. Лебедев, Т.Г. Человенко, Е.В. Шкурова и др.) все больше говорят о необходимости применения интегративного или интегрального (многомерного, комплексного) подхода при изучении религиозности с целью целостной интерпретации и типологизации данного понятия. Так, например, О.Ю. Бреская пишет: «История концептуализации религиозности в XX в. свидетельствует о необходимости формирования интегрального подхода при изучении данного феномена в силу его особой двойственной природы - индивидуальной и групповой, направленной на постижение трансцендентного» [1, с. 77]. Также она отмечает, что «...при концептуализации «религиозности»

актуальным становится социально-исторический анализ эпохи и конфессиональных особенностей религиозности, например, православной, католической, протестантской, мусульманской и др.» [1, с. 82]

Е.В. Шкурова подчеркивает, что: «Современный подход к изучению социальных, в том числе и религиозных, явлений является системным. Данный подход предполагает рассмотрение религии как самоорганизованной системы, в определенной мере независимой от систем более высокого порядка, таких как культура, общество и цивилизация в целом, но в той же мере производной от них и выполняющей функцию регулирования общественной деятельности в рамках названных подсистем. То есть системное понимание религиозных явлений предполагает изучение как их внутреннего строения, так и их внешних связей» [8]. Далее она акцентирует внимание на том, что «...комплексный анализ религиозных феноменов, их структуры, внешних связей, содержания и функций возможен только на основе интеграции всех концептуальных схем и выработки единой парадигмы анализа религии как самоорганизованной системы» [8].

С.Д. Лебедев, в свою очередь, предлагает системно-динамическую концепцию религиозности [4, 5, 6, 7]. По его мнению, классическая и пост-классическая концепции религиозности можно сопоставить на основе религиозной культуры. «Именно отношение к культурному измерению религиозности выступает здесь тем «пробным камнем», который лежит в основе их принципиального различия» [7].

Для классической концепции религиозности характерно практическое отождествление категорий «религиозность» и «включенность в религиозную культуру» [7] (синонимом последней в православном христианстве является «воцерковленность»). Религиозность в этой концепции оценивается в позитивистском ключе, с точки зрения выполнения/невыполнения верующим определенного комплекса норм и правил мышления и поведения, который и являет собой репрезентативную религиозную культуру той или иной конфессии.

Постклассическую концепцию религиозности отличает «разведение» соответствующих категорий, признание того, что связь между ними хотя и имеет место, но не носит жесткого линейного характера. Здесь религиозность понимается феноменологически, как некая сущность, выражающаяся в репрезентации личностью религиозной культуры (воцерковленности) как своем наиболее полном и зрелом явлении, но не сводящаяся к этому явлению и не вытекающая из него «автоматически» [7].

По мнению С.Д. Лебедева, обе сложившиеся в российской социологии религии концепции религиозности абсолютизируют различные системные свойства религиозной культуры. Социологи Л.М. Воронцова, Р.Н. Лункин, Н.А. Митрохина, С.Б. Филатов, Д.Е. Фурман и др. – сторонники первой концепции религиозности, фактически руководствуясь системным принципом, взяли за образец системы идеальный законченный вариант ее развития и не учли при этом самого момента развития и становления, самоорганизации религиозной культуры. Их оппоненты З.И. Пейкова, Ю.Ю. Синелина, В.Ф. Чеснокова и др., напротив, абсолютизировали момент развития, вынеся за скобки понятия «религиозность» практически все ее культурные объективации и попытавшись обосновать в качестве такого репрезентанта «голую» самоидентификацию респондента. Для последовательного проведения принципа системности С.Д. Лебедев предлагает найти баланс, «золотую середину» между той и другой концепциями [6]. «Соответственно, в основу критерия религиозности целесообразно положить тот подход, который в наибольшей степени учитывает закономерности формирования и развития религиозной культуры в «реальном режиме» ее социальной репрезентации» [7], - заключает С.Д. Лебедев. Таковым он считает системный подход.

Системно-динамическая концепция религиозности, обосновываемая С.Д. Лебедевым, исходит из следующих положений:

- 1) религиозность основана на прогрессирующем усвоении (инкультурации) социальным субъектом определенной религиозной культуры;

2) культура, в т.ч. религиозная, является самоорганизующейся системной целостностью, которая развивается из некоторого субминимального состояния до состояния относительно полного и завершенного;

3) религиозность современного человека есть результирующая взаимодействия секуляризованной светской культуры, изначально определяющей его жизненный мир, и конфессиональной религиозной культуры, помещаемой им в центр своего жизненного мира и трансформирующей его.

Таким образом, С.Д. Лебедев обосновывает точку зрения, согласно которой субминимальным (необходимым и достаточным) критерием религиозности является наличие в сознании человека (группы) следующих трех признаков: 1) терминального характера ценности религиозной веры; 2) положительной самоидентификации субъекта в отношении религии; 3) положительной самоидентификации субъекта в отношении какой-либо конкретной конфессии [7].

В.А. Вовченко при изучении религиозности, а точнее того или иного конфессионального типа религиозности (православного, исламского и т.д.), предлагает использование многомерного поведенческо-мировоззренческого подхода [2, с. 131-132]. По мнению исследователя, данный подход предполагает учет в качестве измерений религиозности, как религиозное поведение, так и религиозное сознание (мировоззрение), причем как в конфессиональном, так и в неконфессиональном выражении.

В данном подходе на уровне религиозного сознания учитываются:

- мировоззренческие установки, соответствующее основным постулатам веры той или иной религии (религиозное конфессиональное сознание);
- мировоззренческие установки, не соответствующие догматам веры данной религии (религиозное неконфессиональное сознание).

На уровне религиозного поведения учитывается:

- поведение, характеризующее определенный конфессиональный тип религиозности (религиозное конфессиональное поведение) (православное, исламское и т.д.);

– поведение, осуждаемое в данной религиозной традиции (религиозное неконфессиональное поведение) («языческое», «окультурное», «инорелигиозное» и т.п.) [2, с. 132-133].

Многомерный кросskonфессиональный подход к исследованию религиозности предлагают С.Г. Карасева и Е.В. Шкурова [3]. Представленная ими концепция позволяет, по их мнению, выявить количественные показатели религиозности вне зависимости от конфессиональной принадлежности субъектов религиозного поля и, соответственно, определить специфику религиозной ситуации на современном этапе. Кроме того, дополнение имеющихся характеристик некоторыми качественными признаками типов религиозности позволяет выявить их индивидуальные проявления (суть мотивации, последствия для образа жизни) и конфессиональные особенности (специфика понимания трансцендентного, путей служения ему и почитания его).

Поликонфессиональность современного общества, по мнению С.Г. Карасевой и Е.В. Шкуровой, «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 типологию кросskonфессиональных религиозных позиций» [3].

Таким образом, мы показали, что религиозность является целостным качеством, представляет собой сложную систему, при изучении которой в современном гуманитарном знании применяются интегральные подходы, позволяющие верифицировать данное понятие.

Литература

1. Бреская О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. – 2011. - № 12. С. 77-87.
2. Вовченко В.А. Поведенческо-мировоззренческий подход в социологическом исследовании религиозности // Социология религии в обще-

стве Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной) : материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2013. С. 131-139.

3. Карасева С.Г., Шкурова Е.В. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123-133. [WWW документ] (<http://religious-life.ru/2012/12/issledovanie-religioznosti-v-belarusi/>)

4. Лебедев С.Д. К проблеме социологических критериев религиозности. [WWW документ] (<http://www.rusoir.ru/news/23-09-2005-2.html>).

5. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна. // Социологические исследования. 2010. № 12.

6. Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона». «Социологический журнал».- 2005. №3.

7. Лебедев С.Д. Религиозность: что считать критерием? [WWW документ] (http://www.religare.ru/2_35080.html).

8. Шкурова Е.В. Теоретико-методологические основания исследований религиозного поля / Е.В. Шкурова. – Труд. Профсоюзы. Общество. – 2007. – № 4. – С. 95-99.

Мереник З. К.

АМИНЬ В ДВЕРЯХ

«Святая кормилица, на святом месте построен святой дух, в делах сам ангел, в окнах сам Господь, в дверях Аминь.»²⁹⁰ Что это такое? Молитва. Откуда? Да вот попалась в руки тетрадь: страницы выцветшие, почерк крупный, из восемнадцати листов записана только половина, «Здесь написаны молитвы» - так её автор озаглавил, наверно для того, чтоб ознакомившейся с содержимым не ломал долго голову над тем, что же это перед ним.

²⁹⁰ Здесь и далее все цитаты сохраняют орфографию и пунктуацию источника.

На тему народной веры или, точнее, народной религиозности, в наши дни пишут весьма много и в разных жанрах, от анекдотов до научных трудов, но она не представляется нам исчерпанной или не актуальной, это – сегодняшний день. К тому же, невозможно, на самом деле, разделить людей на «простых» и «сложных», и сословного деления тоже давно нет, поэтому необходимо признать, что нельзя понимать под «народной религиозностью» нечто, свойственное определённому слою людей, допустим, малообразованных. Религиозное образование совсем не обязательно в наши дни, и человек, окончивший университет зачастую имеет представление о Боге и христианском, как в прочем и любом другом, вероучении мало отличное от какой-нибудь совершенно неграмотной бабушки.

Мы хотим предложить Вам краткий обзор трёх десятков молитв, которые были обнаружены нами в тетради, принесённой кем-то в одну из церквей в г. Владимире²⁹¹. Рассматриваемый нами материал по сути своей не является уникальным, а скорее наоборот, это типичный случай, один из множества других подобных.

Классифицировать эти молитвы можно следующим образом²⁹². Во-первых, стоит разделить молитвы на канонические и общеизвестные с одной стороны, и неканонические, автором которых является сам народ – с другой. Теперь подробнее о каждой из этих групп. Молитвы, которые мы озаглавили как канонические и общеизвестные, тоже весьма разнородны. Как минимум их стоит разделить ещё на две подгруппы. 1) Назовём их для себя «Каноническими» - молитвы утреннего и вечернего молитвенного правила, тропари, каноны, акафисты и другие молитвословия, используемые в церковном богослужении или предписанные церковью для употреб-

²⁹¹ Тетрадь с молитвами была найдена нами в Богородице – Рождественском Епархиальном монастыре г.Владимира, возле Епархиального магазина. Вместе с ней было также несколько бумажных икон. В некоторых молитвах, где человек должен назвать своё имя, в тетради вписано имя «Анна», видимо, так звали составителя. Других сведений об источнике, которым мы пользуемся в данной статье у нас, к сожалению, нет.

²⁹² Сделанная здесь классификация предлагается исключительно для материала, рассматриваемого в этой статье и не претендует на универсальность.

ления. 2) Молитвы общеизвестные, но не употребляющиеся в богослужении и не предписанные церковью для обязательного чтения, например, акафист «Слава Богу за всё», Богородичная Псалтирь Димитрия Ростовского и т.п. Их можно назвать ещё молитвами для домашнего употребления. Вторую группу молитв назовём «Народными», систематизировать их будет сложнее, чем молитвы первой группы. Нам думается, что сначала их нужно разделить на заговоры и молитвы своим текстом. Теперь уточним, что мы называем заговором.²⁹³ 2. Заклинание, магические слова, обладающие, по поверью, волшебной или целебной силой. Заговор против зубной боли. Заговоры основаны на вере в действие произносимых слов. ²⁹³ - согласимся с этим объяснением из толкового словаря. Чаще всего заговоры бывают на конкретный случай, назовём их "категорией А", но к заговорам мы отнесём ещё те словесные формулы, которые нельзя назвать молитвой по причине отсутствия в них обращения к высшим силам, не подразумевается вообще никакой диалог, они описывают некоторую желаемую ситуацию уже завершённой. Пример приведён в самых первых строках этой статьи. Такие заговоры, которые рассчитаны не на конкретную ситуацию, а пригодны для каждодневного пользования, назовём "категорией Б". "Молитвы своим текстом" - это молитвы в произвольной форме, по содержанию - прошения, благодарения, покаяния – в общем, как в канонических. Также все эти молитвы стоит ещё проанализировать по следующим принципам: молитвы, которые мы назовём "общие" (просьба о прощении грехов,, испрашивание помощи и защиты для себя и близких и т.п.); молитвы, которые назовём молитвами на частные случаи, т.е. на определённые случаи, (от головной боли, от колдунов, от занозы и пр.). Здесь нужно отметить, что молитвы "общие" часто воспринимаются людьми как "частные", т.о. "Да воскреснет Бог", которую церковно предписано читать каждый вечер, многие воспринимают как молитву для защиты от колдунов. В виде схемы всё вышесказанное можно представить следующим образом.

²⁹³ Большой толковый словарь русского языка., Под редакцией Д. Н. Ушакова.,СпБ: «Астрель», - 2004 г., - ISBN:5-17-023907-6.

Молитвы			
Канонические и общеизвестные (т.е. молитвы для домашнего употребления).		"Народные"	
Канонические	Общеизвестные	Заговоры	Молитвы своим текстом

Для группы канонических и общеизвестных молитв уместно будет отмечать факт отсутствия или присутствия искажений. В некоторых "Народных" молитвах прослеживается непонимание библейских сюжетов, сюжетов икон, житий святых и т.д. Теперь разберём подробнее содержание нашей тетради.

	Название ²⁹⁴	Описание
1	«Молитва для ног»	Один из псалмов Богородичной псалтири Димитрия Ростовского. Не искажен. Снизу приписано "Читать и крестить ноги от порчи".
2	«Молитва для операции»	Молитва своим текстом, просьба к Богу помочь во время операции.
3	Без названия	Молитва ко Христу своим текстом с просьбой защитить от злых людей.
4	Без названия	Молитва к Богородице своим текстом за детей, находящихся в отъезде.
5	Без названия	Короткая молитва своим текстом с обращением к Христу, Богородице и Николаю Угоднику с общими прошениями - простить, защитить.
6	Без названия	"Пресвятая троица помилуй нас..." - каноническая молитва без искажений.
7	Без названия	Псалом Богородичной псалтири, без искажений.
8	"Псалом 87"	Псалом 87 Богородичной псалтири, без искажений.
9	"Молитва"	Заговор, категория "Б", снизу приписано : "как куда пойдёшь читать"
10	"Пресвятая Богородица"	Молитва своим текстом к Богородице с общими просьбами, по тексту видно непонимание сюжета иконы "Троеручица"

²⁹⁴ Названия приведены те, что в источнике.

11	"Скорбящая Божья мать"	Молитва своим текстом к Богородицы с общими просьбами, по тексту видно непонимание сюжета иконы "Всех скорбящих радость" Снизу надпись: Читайте утром, она Вас спасёт на целый день".
12	Без названия	Молитва своим текстом Господу, с общими прошениями.
13	"Молитва Христу"	Заговор на случай разной опасности, начинается словами "На реке Эордане выросло дерево".
14	" Богородица"	"Богородице Дево, радуйся..." - каноническая молитва без искажений.
15	Без названия	"Отче наш", без искажений.
16	"От занозы чтоб вышла на ружу"	Заговор от занозы, чтоб вышла. После приписано: "плюнуть на пол 3 раза и прочитать 3 раза".
17	"Живые помощи"	90-й псалом, без искажений.
18	"Молитва от колдунов"	"Да воскреснет Бог", без искажений.
19	Без названия	Молитва своим текстом с общими просьбами.
20	Без названия	Заговор, начинается словами "В океане - море, на море - остров...", надпись снизу: "ийти на перацию читать".
21	Без названия	"Символ веры", без искажений.
22	Без названия	Тропарь св. Николаю Чудотворцу, без искажений.
23	"делать так"	Заговор и описание, что при этом делать.
24	"Живые помощи"	90-й псалом, искажен почти до неузнаваемости, по видимости, попытка перевода на русский язык.
25	" Молитва"	Псалом искаженный почти до неузнаваемого вида.
26	Без названия	Молитва своим текстом, видимо, перед сном полагается читать.
27	Без названия	"Святая кормилица..." (в начале этой статьи приведена полностью).
28	Без названия	Молитва ко Господу с общими просьбами о себе и о близких.
29	Без названия	Молитва Богородице своим текстом.
30	Без названия	Молитва своим текстом, обращенная к Христу, Богородице, Николаю Угоднику и св. Пантелеймону с просьбой избавить от всех болезней. Снизу приписано: "Эта молитва тоже наверно как заговор - писали мне в больнице".
31	Без названия	Молитва своим текстом с общими просьбами, к Богородице.

В отличие от информации, получаемой путём социологических опросов, материал, рассматриваемый нами в этой статье, содержит больше откровенности, он более достоверен. Человек писал всё это сам для себя и для своих потомков, надо полагать, не сильно обдумывал выражения, говорил непринужденно, и его мысли текли самостоятельно, ненаправляемые вопросами никаких анкет.

Даже беглое прочтение доставшегося нам текста заставляет в очередной раз задуматься над некоторыми сложностями, возникающими при исследовании народной религиозности. Первое, что бросается в глаза, это разница между содержанием молитвы и названием, данным ей составителем тетради. Уместным ли было бы при опросе, допустим, спрашивать у этого человека, знает ли он молитву "Символ Веры"? Вряд ли. Как мы увидели, на самом деле он знает её даже без искажений, но озаглавлена она просто словом "Молитва", а если спрашивать "Символ веры", скорее всего ответ будет отрицательным, а наши выводы - ошибочными. То же дело и с 90-м псалмом, он озаглавлен "Живые помощи". Благо, правда, что все знают это название, и, спрашивая о 90 - м псалме, чаще всего упоминают его. Не меньший интерес представляет разница между содержанием молитвы и комментариями к ней. Обратите внимание на две молитвы, одна из которых в нашей таблице идёт под номером 13, другая под номером 30. В первом случае заговор (по нашей классификации категории "а") озаглавлен как "Молитва", во втором случае, после молитвы, не содержащей никаких признаков заговора, читаем : "Эта молитва тоже наверно как заговор, - писали мне в больнице". Что же человек понимает под словами "заговор" и "молитва", как различает их? Ясно одно: не так, как объясняют толковые словари русского языка. Конечно, есть соблазн сказать, что для простого народа (не установив, кстати, кого именно мы понимаем под "простым народом" и каковы критерии для установления уровня его "простоты") всё едино и он не различает, чего он бормочет. Но думается, что к данному

случаю эта гипотеза не применима. Вероятно, что писавший эту тетрадь не смог бы чётко ответить на вопрос, чем отличаются молитвы от заговоров, но ведь это не значит, что он не знает или не признаёт эту разницу. Что - то заставило же его сделать такую пометку в одном месте! И посмотрите внимательнее на фразу, какие в ней слова. Человек говорит "тоже", т. е. надо предположить, что в этой тетради он сам писал и другие заговоры, и знает об этом, "наверно" - видимо, в данном случае его что - то засмущало, поэтому и появилась эта подпись, в остальном не возникало вопросов. "Дали мне в больнице" - вероятно, эта и есть та причина, которая заставила классифицировать молитву как заговор. В другом месте мы читаем в тетради рассказ о том, как женщина в церкви дала какие - то молитвы. Возникает ощущение, что в конкретной ситуации молитва и заговор отличаются друг от друга в зависимости от того, из какого источника получен текст. Но ведь в больнице и "Отче наш" могли дать! Сложность есть и в другом, если мы даже сможем понять, что обозначают некоторые термины у одного человека, то из этого невозможно сделать выводы о людях даже в пределах одной деревни, не говоря уже о городе. Продолжать далее тему об относительности любого вербального выражения, о том, что все слова более или менее удачные "ярлыки" не будем, т.к. всё это и так известно, мы просто описали очередной наглядный пример. Не будем останавливаться на том, что часто и в молитвах люди видят скорее магические формулы, чем разговор с Богом. Здесь может послужить примером троекратное "Аминь" в конце молитв, и вообще, то отношение к этому слову, без которого невозможно понять молитву, процитированную нами в начале этой статьи.

Давайте рассмотрим ещё некоторые сложности, с которыми мы сталкиваемся при проведении опросов, при попытке понять народную религиозность, в частности, молитвенную практику. Как мы сказали выше, во - первых, опрашивающий и опрашиваемый могут понимать под одним и тем же словом разные вещи, и это приводит к тому, что, как выражаются, один

говорит про Ерёму, другой про Фому. Первое, что приходит в голову, это попробовать подвести человека к тому, чтоб он процитировал какие - то молитвы, это представляется наилучшим вариантом. Но здесь мы сталкиваемся с неменьшими проблемами. Вот, допустим, перед Вами текст: "Отец сказал упование мое не приключится к жилищу твоему ибо ангелом исповедует потерями тебе на всех путях твоих на руках понесут, не прикаснётся ногою о камень не споткнётся Астида Васелиса не насмотриться обойдёт будем льва дракона зато что возлюбит меня созовёт волю спасения мое бог мой." Узнали Вы 90 - й псалом? Нам думается, что узнали, но согласитесь, если текст претерпит ещё хоть малейшее изменение в том же направлении, то идентифицировать его будет уже не возможно, т.к. останется только некоторая Астида Васелиса, которая никак не насмотриться непонятно на что, наверное на льва и дракона... Ещё малейшее изменение, и мы решим, что перед нами заговор, да ещё кто - нибудь найдёт в нём отголоски язычества или народных сказок, или ещё что вроде этого, ведь вон какие образы использованы: лев, дракон, Васелиса со странным прозвищем "Астида". А это всего лишь один из псалмов царя Давида. От сказок здесь только то, что, будучи на слуху, они вероятно подкинули свои образы неискусному переводчику Псалтири. Так что даже обладая интересующим нас текстом мы не всегда можем правильно его анализировать и классифицировать.

В этой статье так много сказано о трудностях в изучении народной религиозности и вообще человеческих мнений, что может показаться, будто мы или против такого метода, как социологический опрос, анкетирование, или считаем изучение невозможным вообще. Конечно нет! Просто нужно помнить, что если мы в своих суждения будем опираться только на личные записи людей, дневники, стихи и т.п., то мы не наберём количества, необходимого для хотя бы относительно общих выводов, если же количественный показатель увеличить при помощи, допустим, анкетирова-

ния, то резко падает качество. Мало того, в каждом из этих способов изначально заложены те черты, которые не позволяют результатам, достигнутым этими способами, быть достоверными в полной мере. Представьте ситуацию, что хочет студент отпроситься с лекций у преподавателя. В зависимости от того, с каким именно преподавателем ему придётся разговаривать, он заранее придумает как подойти, как сказать, как посмотреть. Прекрасно понятно, что к Ивану Ивановичу студент подойдёт с одними словами, а к Петру Петровичу - с другими, в противном случае он просто не добьётся желаемого результата даже при действительно уважительной причине. Не задумываясь, как именно сказать, мы только называем нужную нам остановку в маршрутном такси или отвечаем на вопрос: «Извините, не подскажите, который час?». В других же случаях мы, даже не заостряя на этом внимания, с разными людьми говорим по-разному. А при составлении анкет мы не можем этого учитывать, совершенно разным людям мы предлагаем одни и те же вопросы. Таким образом, мы сильно рискуем получить совсем не те ответы, которые хотим. Изучая редко достающиеся дневники, стихи и пр. тому подобное мы чаще всего лишены возможности общаться с самим человеком, уточнять, спрашивать, т.к. подобный материал становится доступным для науки только после смерти автора. В случае, когда живой человек готов предоставить свои дневники, они заслуживают невеликого доверия, т.к. то, что рассказывается по секрету всему свету - самый ненадёжный источник. Стихи, молитвы и т.д. при живом владельце мы можем получить только избранные по одному ему известному принципу. Такое обстоятельство тоже мало способствует объективности результатов. Нет в мире совершенства! Всё вышесказанное - пример к уже давно сформулированному правилу. Рассмотрение единичных случаев ничем не важнее подсчётов "Да" и "Нет", и наоборот. Не стоит торопиться с выводами, какой бы правдоподобной не показалась нам та или иная гипотеза. Как говориться, главная задача науки не в поисках ответов, а в правильной постановке вопросов.

СВЯТОЙ ФРАНЦИСК КАК «НЕБЕСНЫЙ ПОКРОВИТЕЛЬ ЭКОЛОГОВ»

Более четверти века прошло с тех пор, как Папа Иоанн Павел II провозгласил св. Франциска «небесным покровителем экологов». Мысли св. Франциска о солидарности и братских узах со всем творением подчеркиваются в апостольском послании Иоанна Павла II «*Inter sanctos*» (1979 г.). В этом послании Иоанн Павел II пишет: «Святого Франциска Ассизского совершенно правильно считают одним из тех святых и известных мужей, которые к природе относились как к чудесному дару, переданному Богом роду человеческому. Ведь он особенным образом глубоко прочувствовал все творения Создателя и, вдохновленный Духом Божьим, воспел прекраснейшую «Песнь творений», через которые, особенно через «брата» солнце, «сестру» луну и звезды небесные, воздал надлежащее прославление, хвалу и благословение доброму Всевышнему Господу...» Святого Франциска — «первого эколога» — можно считать надежным ориентиром в поиске правильных отношений с природой, другими людьми и Богом. Он также дает нам необыкновенно важную мотивацию охраны природы:

мы должны заботиться о природе, потому что животные и растения - наши братья и сестры. «Экологическую мысль» св. Франциска хорошо отражает сформулированный в XX веке «Декалог св. Франциска», основанный на его сочинениях и источниках раннего францисканства, который начинается словами:

1. Будь человеком среди творений, братом среди братьев.
2. Относись ко всем творениям с любовью и уважением.
3. Тебе доверена Земля, как сад; управляй ею мудро.
4. Заботься о человеке, животном, растении, воде и воздухе, чтобы Земля не осталась совершенно их лишенной.

5. Пользуясь вещами, знай меру, ибо у расточительности нет будущего.

6. Тебе дана миссия открывать таинство пищи, дабы жизнь наполнялась жизнью.

7. Разорви узел насилия, чтобы понять, каковы права существования.

8. Помни, что мир не только таков, как ты его себе представляешь, но в нем заложена мысль Всевышнего Бога.

9. Когда срубаешь дерево, оставь хотя бы один побег, чтобы не прерывать его жизнь.

10. С почтением ступай по камням, ибо все имеет свою ценность.

Хотя в библейские времена интенсивность природопользования в Восточном Средиземноморье была на несколько порядков меньше, чем сейчас, истощение природных ресурсов началось с глубокой древности. Например, в книге Бытия (Быт 13, 2-12) упоминается конфликт, произошедший за два тысячелетия до Рождества Христова между пастухами двух кочевых скотовладельцев — Аврама и его племянника Лота. Оба имели огромные стада. «И непоместительна была земля для них, чтобы жить вместе, ибо имущество их было так велико, что они не могли жить вместе» (Быт 13, 6). Во избежание раздора Аврам предложил разойтись, великодушно предоставив Лоту право первого выбора пастбищных угодий. Необходимость разделения и миграций состояла в том антропогенном явлении, которое мы бы сейчас назвали пастбищной дигрессией в результате перевыпаса. Таким образом, Аврам сохранил не только мир с племянником, но и продуктивность (пользуясь современным языком) экосистемы, предупредив неурожай и опустынивание в последующие годы.

Вообще, об использовании всего того, что Бог доверил в управление человеку, в Библии говорится достаточно подробно. Писание многократно и многообразно призывает людей разумно распоряжаться временем (Еф 5, 1), способностями (1 Тим 4,14), деньгами (1 Тим 6,17-19), жилищем (1

Петр 4, 9), землею (Лев 19, 33-34), пищей (Екк 10,17; Притч И, 26), почвенным плодородием и урожаем (Исх 23, 10-11), а также многими другими духовными и материальными (в том числе и природными) ресурсами. Рассмотрим библейские принципы разумного использования жизненных средств, применительно к проблеме рационального природопользования.

Учитывая склонность человека к неограниченному потреблению, Библия учит нас быть не столько людьми потребляющими, сколько — сберегающими и раздающими. Заповедь о возвращении Богу десятой части своих доходов (Лев 27, 30; Втор 14, 22-23) указывает, что все наше имущество есть дар Божий и смысл жизни не в личном обогащении, а в прославлении Бога и развитии с Ним доверительных отношений. «Принесите все десятины в дом хранилища ... и хотя бы в этом испытайте Меня, говорит Господь Саваоф: не открою ли Я для вас отверстий небесных и не изолью ли на вас благословения до избытка?» (Мал 3,10).

«Чти Господа от имения своего и от начатков всех прибытков твоих», — говорится в Писании (Притч 3, 9). Почитание Бога как Творца и Подателя жизни подразумевает и помощь Его нуждающимся творениям (от голодающих беженцев до исчезающих видов животных и растений), а также поддержку всего, что славит Его Имя. При этом добровольная отдача своих сил, времени, денег и т.п. нужна не Богу (у Него и так все есть — см. Пс 49,10-15), а самому жертвующему, так как она приучает сотрудничать с Создателем и развивает милосердие, бескорыстие, способность к самопожертвованию ради блага других и, конечно же, воздержание.

Греческому слову *egcrateia*, переводимому обычно как «воздержание», соответствует и более понятное для современного читателя слово «самообладание». В Послании ап. Павла к Галатам воздержание (самообладание) отмечается как одно из девяти неотъемлемых составляющих совершенного характера — «плода духа» (Гал 5, 22-23). Человек, наделенный этим качеством, способен быть господином над всеми своими «хочу

еще». Кстати сказать, именно человеческое «хочу еще» привело к истощению природных ресурсов. Поэтому в наше время проблема ограничения плотских желаний становится все более актуальной. Поскольку ресурсосбережение — дело каждого, вполне закономерен вопрос: как научиться воздержанию, если хочется иметь все больше и больше?

Победив свои эмоции, апостол Павел писал: «Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке; все могу в укрепляющем меня (Иисусе) Христе» (Флп 4,12—13). Действительно, знающий Спасителя может обойтись без излишеств. Размышления об Иисусе, Который, «будучи богат, обнищал ради нас» (2 Кор 8, 9); помогают понять, что мы «куплены дорогою ценою», а значит, «не свои» (1 Кор 6, 19—20). Хотя Творец наделил человека большими возможностями, творить жизнь, как это делает Бог, мы не способны. Согласно Библии, ничего в полном смысле «своего» у нас нет, так как все, что у нас имеется, дано Создателем. Итак, мы принадлежим себе не более чем государственное предприятие принадлежит его директору. Сознавая это, может ли христианин самовольно и бездумно расточать то, что Бог доверил ему в управление?!

Своей жертвой Иисус подарил нам жизнь и право пользоваться тем, что создал Бог. Вполне очевидно, что вера в искупление несовместима с погоней за удовлетворением потребностей в бесполезном. Опыт многих показывает, что жизнь с Богом освобождает верующих от власти собственных капризов и дает возможность наслаждаться малым.

«Великое приобретение — быть благочестивым и довольным. Ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него. Имея пропитание и одежду, будем довольны тем» (1 Тим 6, 6-8). Если бы каждый человек понимал, что за то, чтобы мы могли есть и пить заплачена цена Крови Христа, а значит все, что мы имеем, каждый кусок или глоток, есть щедрый подарок, а не урезанная зарплата, общественное по-

требление могло бы сократиться. Таким образом, вера в спасение грешников «благодатью» (то есть даром), а не за добрые дела (Еф 2, 8-10) помогает быть непритязательными, бережливыми, радоваться тому, что у нас есть и не терзаться из-за того, чего нет.

К воздержанию и разумному использованию ресурсов побуждает и вера в приближение Второго пришествия Христа. И человечество и каждый отдельный человек при Втором пришествии окажется в положении управляющего, отчитывающегося перед хозяином (Мф 24,44-51; 25 13-30; Лк 12,35-48). Однако не столько страх наказания, сколько любовь к Богу и желание быть Его сотрудником учит христианина быть рачительным Божьим домоправителем.

Следует заметить, что для основанного на Библии иудео-христианского образа жизни характерна аккуратность и продуманность в использовании средств существования. Книга Бытия рассказывает о благочестивом юноше-рабе Иосифе, получившем власть над Египтом. Сберегая хлеб в годы изобилия, дальновидному правителю удалось спасти страну от голода при наступлении неурожая (Быт 41). Во время исхода евреев из Египта Бог приучал Свой народ не гнаться за излишествами, проявлять веру и довольствоваться имеющимся. Посылая с неба манну, Он предупреждал: «Собирайте каждый постольку, сколько ему съесть» (Исх 16,16). Те же, кто, не поверив Богу, собрали запасы, на следующий день имели испорченное (Исх 16,20). В Книге Притчей сказано: «Нашел ты мед? Ешь сколько тебе потребно, чтобы не пресытиться им и не изbleвать его» (Притч 25, 16). Пример с манной, казалось бы, противоположен истории Иосифа, но оба библейских эпизода, дополняя друг друга, призывают избегать как расточительности, так и алчности, и сочетать бережливость с нестяжательством. Не случайно один из более поздних ветхозаветных авторов просил Бога избавить его как от недостатка, так и от избытка, как от голода, так и от пресыщения: «Нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы, пресытившись, я не отрекся

Тебя и не сказал: «кто Господь?» и чтобы, обеднев, не стал красть и употреблять имя Бога моего всуе» (Притч 30, 7-9). Кроме того, христианам должна быть свойственна разумная бережливость, так как это качество является неотъемлемой чертой характера Христа. Насытив несколькими хлебами тысячи людей, Спаситель сказал ученикам: «Соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало», и те «наполнили двенадцать коробов кусками... оставшимися у тех, которые ели» (Ин 6, 12, 13; ср. Мк 6, 34¹³; 8, 1-8.19). Отличающийся воздержанием христианин не станет покупать лишнее или выбрасывать недоеденное.

Итак, если верующий любит Творца, он будет стараться, не впадая в накопительство, сберечь и использовать для дела Божьего все, чем располагает: как время, деньги и силы, так и пищу, воду и электроэнергию. «Только самоограничение, предельная экономия ресурсов и отношение к окружающему миру не как к чуждой среде, а как к дару благодати Божией могут удержать человечество от соскальзывания в техногенное самоубийство», — говорится в итоговом документе межконфессиональной конференции, посвященной 2000-летию Христианства¹.

Скромная жизнь с умеренными потребностями и здравомыслие в вопросах природопользования помогают сохранить ненарушенные природные комплексы, преодолевая ресурсный кризис. Те, кому дорого общение с Создателем, подчиняют свои страсти разуму, освященному Его влиянием. Такие люди смогут быть мудрыми управляющими планеты Земля. «Благо тебе, земля, когда... князья твои едят вовремя, для подкрепления, а не для пресыщения» (Екк 10,17).

Первые библейские указания на ценность, необходимость изучения и сохранения разнообразия живых существ мы находим в начале книги Бытия². Второй рассказ о сотворении мира акцентирует внимание читателя на создании человека. В нем говорится, как «Господь Бог обра-

¹ «Иисус Христос вчера, сегодня и вовеки. Тот же». Материалы юбилейной международной конференции, посвященной 2000-летию христианства. М. 1999. С. 109.

² Подробнее см.: Хрибар С.Ф. Экологическое в Библии. <http://www.ecoethics.ru/b46/>).

зовал из земли (т.е. из материи) животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт 2,19). Проведение таких «крестин» имело целый ряд задач, остановимся лишь на некоторых. Во-первых, человек, должен был познать, оценить и полюбить столь разнообразный мир Божьих творений, обратив внимание не только на красоту окружающего в целом, но и на уникальность и неповторимость каждого творения в отдельности. Во-вторых, почувствовав нужду в «помощнике, подобном ему» (Быт 2, 20), Адаму важно было убедиться в исключительности своего положения. А в-третьих, человеку необходимо осознать свою ответственность за другие живые существа перед Богом. Согласно библейской традиции, знание имени и тем более право называть означало, с одной стороны, власть, а с другой — особую близость и глубокое понимание. Таким образом, чтобы успешно заботиться о живом, необходимо это живое хорошо знать. Не случайно сообщение о поселении человека «в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт 2,15) и эпизод с присвоением имен животным (Быт 2,19) помещены рядом. Человек не может и не должен трудиться на земле, если как следует не познакомится со всеми ее обитателями.

Первый рассказ о сотворении мира (за шесть дней) также может иметь некоторые параллели с проблемой сохранения исчезающих видов, так как по своей форме отражает один из ведущих принципов их охраны. Рассказ построен так, что Бог сначала «отделяет воду от воды», так, что образуются Мировой океан и облака (второй день творения — Быт 1,6-8), а затем творит рыб и других обитателей моря, а также летающих в облаках птиц (пятый день — Быт 1,20-23). Творец сначала создает сушу и растительность (третий день — Быт 1, 9-10), а затем населяет Землю наземными животными и людьми, обитающими на суше и питающимися растениями (шестой день — Быт 1, 24-31). Получается, что Бог сначала творит среду обитания, а лишь потом населяет ее организмами,

данной среде соответствующими. Современный же человек истребил многие виды животных путем уничтожения природных экосистем. Это еще раз показывает, что спасти вымирающие виды от полного исчезновения можно, только сохранив их место обитания в природе (например, создавая особо охраняемые природные территории).

Как известно, современные мероприятия по сохранению биоразнообразия охраняемыми территориями не ограничиваются. Нередко деградация природных сообществ и вымирание редких видов достигают такого уровня, что спасать приходится уже не популяции, а отдельные особи. Библейским примером подобных ситуаций может служить всемирный потоп (Быт 6-8). Накануне неотвратимой катастрофы Ной берет в ковчег «из всех животных и от всякой плоти по паре ... мужеского пола и женского» (Быт 6, 19). При этом были спасены представители как «чистых», так и «нечистых» (т.е. непригодных для жертвоприношения) животных, «чтобы сохранить племя для всей земли» (Быт 7, 3). В современной интерпретации Альберта Гора¹, Бог повелел Ною сохранить биологическое разнообразие. При этом Ной разделял интересы Небесного Отца, проникаясь Его отношением ко всем живым существам, независимо от их привлекательности или т.н. «хозяйственно-промыслового значения». Можно сказать, что среди господствующей в мире эгоистичной культуры полезности Ной был редким носителем культуры достоинства, подразумевающей, что все живое ценно само по себе.

Итак, из истории о потопе мы можем извлечь следующие уроки:

1 Человеку предлагается разделить Божье отношение к живому. 2. Все проявления жизни дороги Богу, а значит, достойны бережного отношения со стороны людей. 3. Человек отвечает перед Творцом за сохранение жизни во всех ее формах. 4. От поведения человека зависит благополучие всего живого.

¹ А. Гор. «Земля на чаше весов». М., 1993, гл. 13.

Примечательно, что, поручая Адаму «дать имена», а Ною «сохранить племя», Бог не давал указания пытаться творить новые создания. Сегодня же (в результате селекции) биоразнообразие может быть как природным, так и культурным. Сама по себе селекция не является грехом, но выведение человеком Ради прихоти голых кошек, петухов с непомерно длинными хвостами и других несчастных монстров по своей сути есть насилие над природой и сомнительно с точки зрения биоэтики.

Мысль об объективной ценности жизни и всего живого прослеживается и в Евангелии. «Не пять ли малых птиц продаются за два ассария? и ни одна из них не забыта у Бога» (Лк 12, 6). Так сказал Единородный Сын Божий, умерший на кресте за каждого из нас. Своей жертвой Он искупил от вечной смерти и человека, и все живущее (ср. Рим 8,18-23). В Книге пророка Ионы рассказывается о том, как Бог обещал разрушить погрязший в нечестии и распутстве город Ниневию, но, видя искреннее покаяние его жителей, отменил наказание. В последнем стихе этой книги Господь делится с пророком Своими чувствами по отношению к живому: «Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Ион 4,11). Спасая человека от смерти, Бог дает спасение и животным, находящимся от человека в зависимости.

Следует помнить об одной важной черте характера Бога: у Него не бывает «мелочей». Если бы на Земле жил хотя бы один грешник, нуждающийся в спасении, Иисус пошел бы на Голгофу, чтобы спасти только его одного. Для Бога каждое творение уникально, а значит, несказанно дорого и каждое живое существо имеет свое назначение. Подобно тому, как каждому виду Творец определил свою экологическую нишу, каждого из нас Он наделил особым талантом для особой миссии и каждого призывает к покаянию, исправлению и сотрудничеству, обращаясь при этом к каждому индивидуально.

Итак, и Библия, и величайшее многообразие различных форм сотворенной Богом жизни раскрывают характер Создателя, Его индивидуальный подход к каждому живому организму. И Писание, и природа свидетельствуют о любви Бога. Вера в Божью любовь побуждает, отбросив брезгливость, полюбить даже те существа, которые кажутся на первый взгляд неприятными и бесполезными.

К сожалению, в широких кругах лишь немногие понимают важность сохранения всех видов живого. Пренебрежительное отношение обывателя к вымирающим видам обусловлено его мировоззрением. Большинство людей склонны произвольно разделять составляющие окружающего мира на важные и ничтожные, что чаще всего осуществляется по принципу: важно только то, что приятно и понятно.

Такой взгляд на мир диаметрально противоположен библейскому. В Священном Писании важно все: Слово Божье не разделяет заповеди на более и менее важные (Иак 2,10-11; Мф 5,19), когда Господь указывает путь, каждый этап этого пути необходим (каким бы незначительным он нам ни казался). И в Библии, и в природе все сделанное, сказанное, показанное или сотворенное Богом имеет свой смысл и свою ценность. Для знающего Бога христианина должно быть дорого все, что исходит от любящего Отца. Дорого потому, что «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5, 19), и человека, верящего в примирение, отличают покой и доброжелательность к окружающему. Священное Писание учит: «Принимайте друг друга, как и Христос принял вас» (Рим 15,7); «И да владычествует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны... будьте дружелюбны» (Кол 3, 15). В свете Божьей любви этот принцип можно и нужно применять шире, проявляя дружелюбие и доброжелательный интерес, как к необычным людям, так и к редким видам животных и растений¹.

¹ См. подробнее: Хрибар С.Ф. «Экологическое в Библии»: <http://www.ecoethics.Ru/b46/>).

Вера в Бога как в Создателя была для первых христиан центральным и основным элементом в их вере. Тот Бог, что спас людей с верой в Иисуса Христа, был ничем иным, как Богом, который создал мир и все, что движется в нем. Исходя из этого, церковь сделала веру в сотворение главным пунктом признания веры крестящихся при принятии крещения. Этим они отличались от других религиозных групп греко-романской культурной среды того времени, которые взирали на природу, как на нечто неполноценное или, даже иногда, злое – некую угрозу истинной человеческой жизни.

Сегодня не только церковь, но и вся мировая цивилизация стоят перед подобной угрозой, выступающей в несколько ином свете. На этот раз вызов исходит от осознания действительности, которое сужает естественный мир до орудия удовлетворения человеческих потребностей. Все материальное воспринимается как *ресурс*, как нечто, пригодное для использования. Некоторые считают, к примеру, что природа несет *инструментальную ценность*. Современный человек может по своему желанию повернуть вспять реки, вырубать леса, наполнять озера водой – и мы как современные, технологически подкованные существа хотим быстро и удобно использовать и потреблять природные ресурсы.

Мы можем делать это, так как не видим, что природа несет в себе иную ценность, нежели просто объект чистого потребления и использования. Постепенно, по мере того, как продолжалось использование природы, и деструктивные последствия становились все более и более явными, все большее количество людей начали проповедовать негативное отношение к потребительству природы. Сегодня со все возрастающей частотой возбуждается критика в адрес потребительского отношения к ценностям природы. Экологи и другие борцы за природу и окружающую среду заявляют о необходимости уважения по отношению к природе. У природы есть своя *действительная ценность* – природа ценна своим существованием.

С христианской точки зрения несложно согласиться с подобным утверждением. Ценность природы заложена в ее силе существовать, *но* христианин выдвинет на первое место то, что ее существование не в соб-

ственной силе, а в силе сотворения, в Боге. С христианской точки зрения можно утверждать, что божья вера способствует воспрепятствованию злоупотребления природой, так как она помогает человеку осознавать идентичность и целостность бытия, устанавливающего границы для личного эгоизма, материальных желаний и общественно-экономических требований.

Сегодня перед нами встает проблема того, что материалистично-механистическая картина мира более не является состоятельной. Сегодня мы находимся на "поворотном этапе" (Capra, 1982), на временной границе по отношению к нашему пониманию мира, в котором мы живем и чьей частью являемся. Существует теологическое понятие *Καῖρος* (*Kairos*), которое еще можно заменить таким выражением как *временное заполнение*¹. *Καῖρος* означает, что ничто не происходит случайно, а возникает нечто новое и решающее для будущего, которое требует определенного периода времени для своего полноценного роста. Подразумевается, что удовлетворение таким временным условиям необходимо для того, чтобы произошло нечто новое и решающее. Дилемма сегодняшнего дня состоит в том, что мы зачастую знаем, что есть верно, и, одновременно, хотим пожинать плоды своей осведомленности.

Мы хотим роста в развитии, но колеблемся, когда встаем перед необходимостью отказаться от хищнической эксплуатации ограниченных ресурсов нашей планеты. И все же есть надежда. Надежда уже зародилась; самое важное на сегодня — это помочь возрасти этой надежде и укрепиться так, чтобы она привела нас в дальнейшем к действию. Люди созданы так, что им постоянно необходима надежда, основательная картина представления, которая помогает им выставлять приоритеты и решения на будущее.

¹ (Мк 1: 15): «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» и (Гал 4:4): «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына своего». Пауль Тиллих в основном фокусировался в своей теологии на данном понятии, используя его для обозначения тех кризисов и моментов в истории, которые требовали специальных экзистенциальных решения при возможности (см.: Тиллих, 1967, III, 369-72).

"Не имея конкретного представления [предвидения], народ нападает на ложный след". В течение 2000 лет библейское представление дарило надежду и веру в будущее. Стоит ли придерживаться классической формы предвидения, представленной основным течением внутри передаваемой поколениями теологической традиции и представляемой церковью, или же стоит искать чего-то более свободного, экспериментального в диалоге с классической традицией с целью основательного обновления библейского представления будущего?

Мы убеждены в том, что церковь и христианская теология, так же как и научные исследования и получение новых знаний, нуждаются в обновлении, в новой жизненной подпитке, которая могла бы способствовать интеграции веры и разума, надежды и знания, любви и обязывающего поиска правды в однозначное, функционирующее, рождающее надежды целое. Теологи всего мира последнее время заняты вопросами сотворения и окружающей среды. Сознательная критическая работа над постановкой *экологических* вопросов должна и будет продолжаться, если экологическая сознательность будет расти и крепнуть, по крайней мере, среди религиозно убежденных людей.

Такая работа происходит в рамках экологии, потому что она способствует формированию представления, необходимого для выживания человечества.

Современное понимание действительности обеспечило нам такое материальное благосостояние, которое никакое другое общество не могло бы нам обеспечить. Одновременно это же понимание действительности создало перед нами дилемму, касающуюся этики, ценностей и постановки целей в человеческой жизни. Это означает, что математически механистическая картина мира нерелигиозного рационализма достигла своего предела и теперь необходимо заново переосмыслить ее философские предпосылки и структуры.

Преследуемая цель – показать бытие в как можно более целостной перспективе, где современные достижения в форме научных признаний и технологических открытий могли бы интегрироваться в более крупные цепи взаимодействия. Конструктивная теология такого типа подразумевает творческий синтез модернистских и постмодернистских понятий истины и ценностей. Бирк (Birch) (1990, 128-136) раскрывает свою интерпретацию постмодернистского видения бытия в следующих пяти положениях:

1. Природа органична и экологична; исходная точка для осознания природы состоит в ее динамичном процессе, а не в группе материальных объектов.

2. Постмодернистское понимание бытия не должно быть дуалистичным. Здесь нет места абсолютным противоречиям между материей и духом, скорее, на них следует взирать как на два аспекта одного целого, которое, безусловно, больше и шире, чем каждый аспект в отдельности.

3. Человек не имеет никакого права рассматривать себя как существо, имеющее определенное право жить и существовать ценой прав на существование других форм жизни.

4. Изоляция знания в простых дисциплинах приводит к серьезным затруднениям понимания бытия. Постмодернистское понимание действительности стремится препятствовать такой изоляции посредством высших учебных заведений и стремится к конструктивному и креативному диалогу между различными предметными и научными областями.

Насколько бы многозначным ни было выражение "постмодернистский" в теологической перспективе оно может иметь совершенно разные трактовки. Это слово может использоваться и используется в различных контекстах. Еще более важным, чем вопрос о трактовке, является вопрос о содержании понимания бытия, о котором говорит Бирк (Birch). Это такое понимание в своей позитивной формулировке, которое теология должна серьезно воспринимать для того, чтобы христианское мышление совпадало с научной космологией и экологией.

Как люди мы не просто созданы в рамках природы; мы сами есть природа. Если Бог не имеет ничего общего с природой, то Бог не будет иметь ничего общего и с нами. Сам религиозный вопрос, сама его религиозная сущность не могут быть отделены от вопроса о мире. Тиллих (Tillich) рассматривает религию как глубинный смысл во всех жизненных вопросах (1959, 5f). Они включают в себя и научный вопрос о бытии. Ничто нельзя скрыть от зоркого ока религии; она рассматривает все вопросы одинаково серьезно; все серьезные вопросы имеют духовные аспекты, которыми нельзя пренебрегать. Религию нельзя относить к отдельному месту в жизни, где она будет существовать в жесткой изоляции от возможных опасностей и проблем.

Таким образом, становится ясно, что на вопрос о Боге нельзя ответить с легкой простотой, ссылаясь на классическую теологию, основанную на библейских толкованиях, и/или писаниях догматического характера. Форма религии – это весьма существенный вопрос, связанный с отношением религии к культуре в общем. И снова мы можем сослаться на Пола Тиллиха (Paul Tillich), пояснившего, что "культура – это форма религии, в то время как религия – это содержание культуры" (1959, 42). Если эти две величины не связаны друг с другом, значит что-то не в порядке либо в религии, либо в культуре, или в обеих дисциплинах. Предпосылки к той теологии, которая сегодня действует в церковных христианских отношениях, были сформулированы в поздний период средневековья и на пороге современного индустриального общества.

Мы затронули некоторые вопросы, поднимаемые сегодняшней космологией и современным пониманием бытия по отношению ко Христианской вере, а именно, вопросы, связанные с отношением природного культивирования к экологическому пониманию жизни и к этике. Наиболее общие вопросы об отношениях теологии и науки о природе в таком случае

будет гораздо более сложно поднять¹. Мы пытаемся сделать посильный вклад в формирование как религиозного, так и научного мировоззрения, необходимых нам для того, чтобы пережить и передать эти аспекты исторического наследия к новым поколениям. Самое важное – это процесс, который начнется и пойдет при критическом рассмотрении данного исследования. Борьба за будущее уже идет и, возможно, мы играем в одной и той же команде!

В публикуемом материале обсуждаются библейские мотивы, оказывающие влияние на понимание природы. Особое внимание уделяется мотивам: господства, борьбы и дружбы. Раскрытие экологических последствий этих мотивов находится в самом центре рассуждений. Особенное внимание уделяется тому, как философия от Бэкона до Декарта влияла на идеал знания и на формирование жесткой границы между верой и знанием, границы, которую мы сегодня обнаруживаем в делении на спасение и сотворение. Христианская экотеология должна черпать свое вдохновение и знания во всех этих трех направлениях. Излагаются основные наблюдения и мысли в более широкой экотеологической перспективе.

Подводится краткий итог тому, какую работу церкви и их теологические образовательные институты во всем мире уже проводят над привлечением внимания и акцентирования на проблемах экологии в наше время. Мы стремимся установить статус экотеологической работы нынешней церковной среды. Это весьма важно, так как тем самым деятельность по охране окружающей среды и экологической этике помещается в более широкие рамки и получает более глобальные перспективы.

Итак, мы видим, что основанное на Библии христианство может дать необходимую духовную основу для развития экологической культуры

¹ Вопрос касается многих видов теологической работы в более поздние годы. Одними из наиважнейших участников дискуссии были Wolfhart Pannenberg и Jurgen Moltmann в Германии а также Tomas Torrance, Arthur Peacocke в Англии и Langdon Gilkey Ian Barbour в США.

[76,78]. Полное доверие Священному Писанию исключает то сугубо потребительское отношение к природе, которое господствует сейчас. Возможно, некоторые выводы звучат категорично, но Библия - это Книга, называющая вещи своими именами; кроме того, многих кризисов твердость и решительность в распространении добра и противостоянии злу необходимы. Однако, борясь со злом, следует помнить: чтобы победить зло в окружающей среде, необходимо избавиться от него самому. Как это сделать, рассказывает Книга книг - Библия. Хочется пожелать, чтобы глубокое и непредвзятое изучение Священного Писания помогло многим избавиться от пороков и научиться правильным отношениям с природой и ее Создателем. "Блаженны слышащие Слово Божие и соблюдающие его" (Лк.11:28)¹.

Повелица М. А.

РУССКОЕ ШЕЛЛИНГИАНСТВО

Европеизированное сознание русского человека жаждало более реальной, более живой философии, и это заставляло его более пристальной всматриваться в западноевропейские духовно-интеллектуальные реалии. Однако выработавшаяся на почве вольфианства привычка все измерять по критериям германского любомудрия увлекла по накатанной дороге, и вопрос заключался лишь в том, кто из современных немецких философов сделается очередным кумиром.

Казавшееся несокрушительным, вольфианство сошло на нет с появлением философии Канта. Кант сокрушает вольфианство в самом главном пункте – смешении логических отношений с реальными, выделяя при этом в качестве центрального звена понятие противоречия. Но и философия

¹ Подробнее см.: Хрибар С.Ф. Экологическое в Библии. <http://www.ecoethics.ru/b46/>).

Канта ненадолго захватила умы русских, ибо с появлением учения Шеллинга сознание русских мыслителей стало проникаться его идеями.

Рассматривая историю русской философии первой половины XIX века нельзя не заметить возросшего интереса со стороны духовных и светских философских кругов к немецкой философии. Идеи Шеллинга находили свое выражение у многих русских мыслителей. Благодаря их влиянию в России образовалось два философских течения. Одно, тяготевшее к Гегелю, было ориентировано на рационалистическое направление с опорой на философское и культурное достижение Запада, другое – на школу классического немецкого идеализма.

До философии Шеллинга, в истории философии существовала некая пропасть между природой и разумом. После философии Канта эта пропасть еще больше усугубилась. Заслуга Шеллинга в том, что он смог скрыть эту пустоту своим блестящим натурфилософским фасадом своей системы тождества. Согласно ее принципам, природа есть бессознательная форма жизни разума, единственным назначением которой является порождение сознательной «интеллигенции», теоретического «Я». Философское познание природы состоит в том, чтобы осмысливать ее развитие как целесообразное совместное действие сил, которые, начиная с самых низших ступеней, через все более высокие и более тонкие потенции ведут к возникновению животной жизни и сознания. Само соотношение природного и разумного реализуется в процессе развития: «Все, что существует в природе, должно рассматриваться как результатом становления...как бесконечная продуктивность, взятая в бесконечной эволюции». С этой точки зрения, становление природы предстает как раскрытие «истории самосознания» возвышение разума из бессознательности до сознательности. Философия тождества впервые представляла в ореоле возвышенной духовности бытие реального мира, открывая простор для последующих диалектических комбинаций.

Но был еще другой Шеллинг-философ «откровения». Сам он считал, что его новая философия целиком обуславливается принципами философии тождества, и в этом есть определенная истина. Однако здесь на место разума ставится Бог, и природа уже не более как выражение его «вечного и бесконечного хотения». От Бога ничего нельзя отделить, ибо это означало бы ущемление его абсолютности; равным образом, из него «ничего нельзя вывести как становящееся и возникающее, так как он есть Бог именно потому, что он есть все».

Философская «двуликость» Шеллинга нисколько не отразилась на его интеллектуальной репутации: и в том, и в другом облики он легко проторил путь в сердца русских Любомудров, разделившихся по характеру своих идейных предпочтений на две «партии»: сторонников «богооткровения» и натурфилософов.

Из числа тех, кто преимущественно поддерживал философию «откровения», в первую очередь выделяются Одоевский и Чаадаев; а сторонниками натурфилософии Шеллинга являются Д. М. Велланский (1774-1847), А.И.Галич (1783-1848), П.С.Авсеньев (1811-1852). Каждый из них проявлял свою индивидуальность в философских исканиях, однако, все они носили на себе отпечаток идей Шеллинга, в чем-то с ним не соглашались, а в чем-то, следуя его принципам.

Учение Шеллинга оказало большое влияние на философскую мысль XIX-XX вв. Имея в своей основе как бы два начала - абсолютный разум и слепую сверхчувственную волю, оно явилось идейным материалом для самых различных философских течений в русской философии. Русская религиозная философия вовлекалась в обсуждение метафизических проблем классической философии, при этом она всегда оставалась на почве богословской экзегезы. В России нет ни одного религиозного философа, который ограничился бы просто «самомышлением», развертыванием собственной вероисповедной парадигмы как это было в философии Шеллин-

га. Все русские философы, начиная от древнекиевских книжников и кончая мыслителями эпохи «духовного ренессанса» XX столетия, исходили из Евангелия, из притч Иисуса Христа, намечая задачи и перспективы развития богосознания. Сущность русской религиозной философии, с одной стороны, укореняет ее в христианской традиции, превращает в неотъемлемый элемент «верующего разума», а с другой – выявляет направленность русской мысли в сторону завершения, доведения до конечного результата всех возвышенных устремлений всечеловеческого духа.

Салосятов А. П.

ПРОБЛЕМА ИУДЕОХРИСТИАНСТВА В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Историки, культурологи и религиоведы задают вопрос: может ли иудеохристианство стать потенциальным посредником в межконфессиональном диалоге, способным сблизить позиции иудаизма и христианства? Сможет ли оно устранить непонимание и предвзятость в их отношениях, содействовать установлению дружественных связей и развитию сотрудничества общин? Такой подход распространен в реформистски и экуменически настроенных кругах обеих конфессий; он нашел выражение в документах Всемирного Совета церквей, например, в специальном заявлении его Исполнительного комитета «Экуменический подход к иудеохристианскому диалогу» (1982 г.)²⁹⁵.

Этот актуальный вопрос заставляет нас обратиться к опыту прошлого, рассмотреть взгляды различных исследователей по дискуссионным проблемам, касающимся иудеохристианства.

²⁹⁵ Бопцова О.Ю. Иудеохристиане // Религиоведение. Энциклопедический словарь. [Электронный ресурс] // URL: <http://religa.narod.ru/zabijako/j20.htm> (дата обращения: 03.04.14).

Источниковой базой данной работы послужили труды авторов второй половины XX – начала XXI века, являющихся специалистами в области христианского и иудейского богословия, а также истории обеих религий.

Иудеохристианские общины средиземного моря представляли собой основную часть Первоцеркви. Иисус Христос был евреем и исполнял обычаи иудейской религии. Когда стали креститься первые язычники, то большинство евреев настаивало на обязательном обрезании обращенных. Начиная с 35-36 гг. группа языкохристиан вступила в конфликт с иудеохристианами, старавшимися соблюдать предписания Закона.

Мнение апостола Павла, что языкохристиане не должны соблюдать эти предписания, что христиане-евреи могут вместе с ними разделять трапезу, и что богоизбранничество израильского народа замещается Церковью – «Новым Израилем», вызвало большие споры.

В 49 г. на соборе в Иерусалиме, было принято компромиссное решение. В нем говорилось, что евреи-христиане могут соблюдать все обычаи Закона, но христиане из язычников освобождаются от этого бремени²⁹⁶.

Иудейская война и падение Иерусалима в 70 г. стали переломным моментом в истории иудеохристианства. Влияние языкохристианства стало стремительно увеличиваться, а активная эллинизация Палестины, начавшаяся после подавления последнего иудейского восстания Бар Кохбы в 135 г., превратила общины иудеохристиан в изолированные группы, постепенно утратившие связь с официальной христианской церковью. Согласно позднему преданию, иудеохристиане после разрушения Храма бежали в Заиорданье, в Пеллу и здесь концентрировались²⁹⁷.

Долгое время завершающим моментом разделения иудеохристианства и собственно иудеев считалось появление в составе синогалальных молитв так называемого благословения против еретиков, которое было

²⁹⁶ Деяния Святых апостолов // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское Общество, 2000. С. 1179-1180.

²⁹⁷ Бопцова О.Ю. Иудеохристиане.

установлено ок. 90 г. Однако многие исследователи говорят, что иудейские источники не содержат свидетельств об отделении до 135 г. С конца II в. иудеохристиане уже отторгались и христианством, и иудаизмом, которые расценивали взгляды и практику иудеохристиан как еретические, а их объединения – как секты. Отдельные группы иудеохристиан существовали в разных местах еще в IV-V вв., о чем сообщает Иероним блаженный, который именует их, подобно Талмуду, еретиками (миним)²⁹⁸. В Заиорданье и в Аравии, на обочине греко-римского мира, в стороне от общего развития христианства, продолжали существовать иудеохристианские общины вплоть до шестого века, по мнению большинства ученых. С этого времени иудеохристианство, согласно традиционным представлениям, практически растворилось в ином религиозном движении — исламе²⁹⁹. Некоторые элементы семитской культуры еще и сегодня свойственны Эфиопской и Халдейской Церквам.

Поскольку понятие «иудеохристианство» не являлось самоназванием какого-либо религиозного течения в эпоху древней Церкви, ученые используют его для обозначения разных явлений в истории христианства.

Термин введен Тюбенгенской школой религиоведения в XIX веке при исследовании раннехристианских общин (Бауэр, Хильгенфельд, Ричл и др)³⁰⁰.

Чаще всего речь идет о первохристианской Церкви, сохранявшей связь с Иерусалимским храмом и признававшей обязательное соблюдение Закона Моисеева.

²⁹⁸ Синило Г.В. Иудеохристианство // Религии мира. [Электронный ресурс] // URL: <http://relig.info/iudeokhristiane> (дата обращения: 03.04.14).

²⁹⁹ Хижая Т.И. Проблема размежевания иудаизма и христианства в эпоху ранней Церкви и возникновение феномена иудействующих. Материалы для дискуссии // Религиозные традиции Европы и современность: изучение и преподавание в российских и зарубежных университетах. Сборник научных и научно-методических статей / под ред. Д.И. Польшянского. Иваново: Иван. гос ун-т, 2011. - 328 с. С. 116-132.

³⁰⁰ Ткаченко А.А. Иудеохристианство // Православная Энциклопедия. Т. 28. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 481-482.

Также этот термин используют как общее название для неортодоксальных течений и сект, выделившихся из среды христиан на рубеже I-II вв.

Ж. Даниэлу, известный французский богослов и специалист в области патристики, отождествляет первохристианство с иудеохристианством. Оно представляло собой, с одной стороны, нечто радикально отличное от иудаизма, а с другой — нечто весьма близкое ему, поскольку в христианстве первоначально отразились чисто иудейские формы мышления. Иерусалимская община заимствовала свои богословские, литургические и аскетические обычаи из иудейской среды. В более широком понимании для Ж. Даниэлу иудеохристианство это образ мышления. Поэтому первоначальная христианская литература, даже греческая, римская и сирийская, несла ярко выраженные иудейские черты: ведь христианство распространялось иудеохристианскими миссионерами³⁰¹.

Характеризуя более позднее неортодоксальные течения в христианстве, Ж. Даниэлу выделил 3 направления, относящиеся к иудеохристианству:

- иудеохристиане, признавшие мессианство Иисуса Христа, но отрицавшие Его божественность (эвиониты);
- принадлежавшие к кругу Иакова, брата Господня (назарей), т.е. те, кто по вере были православными, но сохраняли иудейский образ жизни;
- «апокалиптические христиане», сохранявшие иудейские дохристианские богословские взгляды, но отказавшиеся от иудейского образа жизни³⁰².

Следует отметить и мнение известного богослова, отца Александра Меня, отвергающего позицию профессора Иерусалимского университета Давида Флуссера. Израильский ученый акцентирует внимание на генетической связи между иудаизмом и христианством, утверждая, что иудей-

³⁰¹ Даниэлу Ж. Богословие иудеохристианства. Аспекты исторические и непреходящие. [Электронный ресурс] // URL: http://krotov.info/libr_min/05_d/dan/ielu.htm (дата обращения: 03.04.14).

³⁰² Ткаченко А.А. Иудеохристианство. С. 481-482.

ство и христианство есть единая вера, «one face». А. Мень категорически не соглашается с его точкой зрения. Слова Флуссера «Христос был иудеем, жил в иудейской вере и умер за нее», он называет парадоксальными. В этом случае возникает вопрос: что же нового внесло христианство? Получается, что христианства не существует. С одной стороны, о. Александр признает, что Христос принял все то, что содержалось в Библии и в раввинистической духовной традиции. С другой стороны, он отказывается трактовать слова Христа об исполнении Закона в том смысле, что Он пришел для того, чтобы исполнить все 613 заповедей. По мнению священника, слово «исполнить» восходит к греческому «плеросис» – от слова «плерома» («полнота») – и означает «восполнить». Христос хотел подчеркнуть, что ветхозаветное учение – это открытая система, которая нуждается в восполнении. Его явление было восполнением Ветхого Завета³⁰³.

Многие исследователи разграничивают термины «иудеохристианство» и «иудействующие», говоря, что иудеохристиане вышли из иудейской среды и имеют еврейские корни, а иудействующие это неевреи, принадлежавшие к христианским сектам.

Отдельную проблему в современных религиоведческих штудиях, касающихся иудеохристианства, составляет вопрос о его верхних хронологических границах. Ж. Даниэлу завершал историю иудео-христианства VI-м в. как и многие другие ученые, но никто из авторов не выводил иудеохристианство за рамки VII в.

Чрезвычайно важные открытия были сделаны Ш. Пинесом, крупнейшим израильским религиоведом XX в. Он продлил существование иудеохристианства вплоть до X столетия³⁰⁴.

³⁰³ Мень А. Возможно ли иудеохристианство? // Континент. 1998. № 95. С. 255-268.

³⁰⁴ Пинес Ш. Иудеохристиане первых веков в свете нового источника // Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния. – М.: Мосты культуры, 2009. – 366 с. С. 41-127; Пинес Ш. Иудеохристианские материалы в еврейском трактате, написанном на арабском языке // Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния. – М.: Мосты культуры, 2009. – 366 с. С. 144-175.

Следы длительного существования иудео-христиан он обнаружил в средневековых трактатах, направленных против христиан, – мусульманском и еврейском. Учёный блестяще доказал, что авторы сочинений, написанных в X в., пользовались иудео-христианскими источниками, отрывки из которых они интерполировали в свои произведения. Он выдвигает гипотезу о подпольном существовании какой-то части иудео-христиан в Византийской империи внутри ортодоксальной церкви, либо внутри христианских еретических движений. В мусульманском источнике есть косвенное указание на тайную жизнь иудео-христиан среди несториан.

Анализ обнаруженных Ш. Пинесом источников позволил осуществить реконструкцию взглядов иудео-христиан, которые поразительно совпали с воззрениями назареев и эвионитов. Автор видит в них наследников непрерывной традиции, восходящей к первоначальной иерусалимской общине, состоявшей из евреев-христиан. Для мирозерцания и практик иудеохристианства, согласно текстологическому анализу, было характерно: 1. вера в Христа, как учителя и пророка; 2. критика учения о божественной сущности Иисуса; 3. идея ограниченной миссии Иисуса, пришедшего только к сынам Израиля; 4. противопоставление себя историческому «римлянизированному» христианству (ортодоксам, несторианам и яковитам) и полемика с ним; 5. убеждение, что христианские лидеры исказили сущность истинной религии «из жажды власти»; 6. приверженность закону Моисея, утверждаемая авторитетом Христа, исполнявшего закон; 7. враждебное отношение к ап. Павлу, отделившему христианство от иудаизма; 8. осуждение ап. Петра за его решение отменить пищевые запреты Торы; 9. признание чрезвычайной важности еврейского языка; 10. неприязнь к императору Константину Великому и его религиозной политике; 11. использование неканонических евангелий. Таким образом, в исследовании учёного иудео-христианство предстаёт как устойчивая структура, существовавшая во «времени большой длительности» и имевшая влияние на различные религиозные течения.

Открытие Ш. Пинеса подтверждает достоверность свидетельств раннехристианской патристики об иудеохристианах, дополняя их новыми характеристиками, а также проливает свет на самосознание иудео-христиан, ощущавших себя неким «мостом» между иудеями и христианами в течение длительного времени после свершившегося «размежевания путей»³⁰⁵.

Спустя почти тысячелетие после исчезновения древнего иудеохристианства, оно неожиданно возродилось во многих странах. Еще В.С. Соловьев искал пути примирения христианства с иудаизмом. В начале 1880-х гг. он написал благожелательный очерк об Иосифе Рабиновиче, который основал в Кишиневе движение «Вифлеем», охарактеризовав его как «первобытную иудействующую форму христианства, из которой вышла Церковь». В конце XIX в. века появилось движение мессианского иудаизма («мешихим»), состоящее из иудеев, проповедующих веру в Иисуса Христа как Мессию Израиля, при сохранении верности Закону Моисееву. Они соблюдают традиционную обрядность и используют символику иудаизма. В соответствии с их представлениями, Иисус является предсказанным Торой Мессией, а спасение Израиля трактуется как признание всеми иудеями Христа, принятие Его искупительной жертвы. С начала 1990-х гг. в России, на Украине, в Молдавии действует движение «Евреи за Иисуса», формально протестантское по происхождению (оно возникло в США в баптистской среде специально для миссионерской деятельности среди американских иудеев), членами которой являются евреи-христиане, в той или иной мере соблюдающие Тору и занимающиеся прозелитизмом среди иудеев. Это первый опыт (после эпохи апостолов) не искусственного, а естественного произрастания иудеохристианства³⁰⁶.

К числу иудеохристиан можно отнести, например, неопятидесятников и харизматов, по культовой практике близких к мессианскому иуда-

³⁰⁵ Хижая Т.И. Проблема размежевания иудаизма и христианства в эпоху ранней Церкви и возникновение феномена иудействующих. С. 129-132.

³⁰⁶ Мень А. Возможно ли иудеохристианство? С. 255-268.

изму. Но в отличие от вышеупомянутых форм иудеохристианства, они все-таки не являются евреями и поэтому их, в строгом смысле слова, следует отнести к иудействующим, а не к иудеохристианам, если мы хотим разграничить эти 2 термина. В доктринальной области такие общины чаще всего тяготеют к протестантизму или к синтетическому учению различных христианских церквей, а также к экуменическим представлениям межконфессионального или внеконфессионального характера.

В настоящее время в ортодоксальном иудаизме иудеохристиане воспринимаются как отступники, предавшие веру отцов. Эта позиция носит жесткий характер: если еврей-атеисты признаются членами иудейской общины, то евреям, принявшим крещение и разделяющим основные положения христианского учения, отказывается в праве вхождения в общину. В христианских кругах настороженное (а в радикальных антисемитских течениях резко враждебное) отношение к иудеохристианству связано с восприятием иудеохристиан в качестве носителей потенциальной угрозы размывания подлинной веры и внедрения в христианство элементов иудаизма³⁰⁷.

8-е правило VII Вселенского собора гласит, что иудеев следует принимать в церковь только в том случае, если они торжественно отвергнут обычаи и дела своей прежней веры. Во исполнение этого канона Православной Церковью был установлен специальный чин отречения от иудейских заблуждений, который должен был пройти всякий человек, желающий обратиться из иудаизма в православие³⁰⁸.

Но наряду с позицией взаимного неприятия двух религий, в современном религиозном дискурсе присутствует взгляд на иудеохристианство как на потенциального посредника в межконфессиональном диалоге.

Несмотря на вполне очевидные различия в области вероучения, в иудаизме и христианстве присутствует единая основа, характерная для всех монотеистических религий: вера в то, что Бог един, что Он является

³⁰⁷ Бопцова О.Ю. Иудеохристиане.

³⁰⁸ Максимов Ю. Краткий обзор отношений православия и иудаизма. [Электронный ресурс] // URL: www.pravoslavie.ru/put/28768.htm (дата обращения: 03.04.14).

Творцом всего существующего, участвует в истории мира и жизни каждого человека. Общее ядро помогает двум религиозным традициям в наши дни взаимодействовать, вести диалог и вместе трудиться на благо людей. Есть некая генетическая связь между иудейской Пасхой и христианской, хотя смысловое наполнение этих двух праздников разное. Отзвуки иудеохристианства сохранились в литургической области. Это и крещальный обряд отречения от Сатаны, и обычай поворачиваться во время молитвы лицом к востоку. Вполне вероятно, что обычай осенять себя малым крестным знаменiem перешел в христианство из иудаизма, как и многое другое³⁰⁹.

Возможно ли создание христианских общин, которые состояли бы из обращенных иудеев, общин, где литургическим языком будет древнееврейский? Можно ли для евреев соединять веру во Христа с соблюдением мицвот, т.е. заповедей Моисеева закона? Эти вопросы являются предметом острых богословских дискуссий. Таким образом, мы видим, что проблема иудеохристианства не только представляет научный интерес для специалистов – историков и религиоведов, но и является актуальной для множества верующих.

Литература

1. Бопцова О.Ю. Иудеохристиане // Религиоведение. Энциклопедический словарь. [Электронный ресурс] // URL: <http://religa.narod.ru/zabijako/j20.htm> (дата обращения: 03.04.14).
2. Даниелу Ж. Богословие иудеохристианства. Аспекты исторические и непреходящие. [Электронный ресурс] // URL: http://krotov.info/libr_min/05_d/dan/ielu.htm (дата обращения: 03.04.14).
3. Деяния Святых апостолов // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское Общество, 2000.
4. Максимов Ю. Краткий обзор отношений православия и иудаизма. [Электронный ресурс] // URL: www.pravoslavie.ru/put/28768.htm (дата обращения: 03.04.14).

³⁰⁹ Даниелу Ж. Богословие иудеохристианства.

5. Мень А. Возможно ли иудеохристианство? // Континент. 1998. № 95. С. 255-268.

6. Пинес Ш. Иудеохристиане первых веков в свете нового источника // Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния. – М.: Мосты культуры, 2009. – 366 с. С. 41-127;

7. Пинес Ш. Иудеохристианские материалы в еврейском трактате, написанном на арабском языке // Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния. – М.: Мосты культуры, 2009. – 366 с. С. 144-175.

8. Синило Г.В. Иудеохристианство // Религии мира. [Электронный ресурс] // URL: <http://relig.info/iudeokhristiane> (дата обращения: 03.04.14).

9. Ткаченко А.А. Иудеохристианство // Православная Энциклопедия. Т. 28. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 481-482.

10. Хижая Т.И. Проблема размежевания иудаизма и христианства в эпоху ранней Церкви и возникновение феномена иудействующих. Материалы для дискуссии // Религиозные традиции Европы и современность: изучение и преподавание в российских и зарубежных университетах. Сборник научных и научно-методических статей / под ред. Д.И. Польшанного. Ивано-Ново: Иван. гос ун-т, 2011. - 328 с. С. 116-132.

Salosyatov A.P.

THE PROBLEM OF THE JUDEO-CHRISTIANITY IN MODERN RELIGIOUS STUDIES

This article represents views of the modern scholars who use the term “Judeo-Christianity” to describe various phenomena in the history of Christianity. The author contemplates the question of its upper chronological boundaries. The interesting discoveries have been made by Sh. Pines, Israel's famous researcher. He extended the existence of the Judeo-Christians until the Xth century. A millennium after this phenomenon suddenly reappeared in many countries. Nowadays the Judeo-Christianity is being considered as a potential mediator in the interfaith dialogue despite mutual enmity of both Judaism and Christianity.

Key words: Judeo-Christianity, Mosaic Law, the Nazarenes, the Ebionites, Messianic Judaism, Jews for Jesus Faith Movement, interfaith dialogue.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС МОЛИТВЫ: ПРОБЛЕМЫ МЕТОДА

Освещение проблем религиозного познания в философской литературе встречается с определенными трудностями. Необходимо учитывать ее многоаспектность и одновременно существование различных концептуальных контекстов ее обсуждения. Часто границы между областями, в которых действуют разные критерии и смыслы понятия религиозного опыта, являются трудноразличимыми. В рамках многочисленных методологических подходов выделяются разные направления исследования: философский, религиоведческий, теологический, психологический, культурологический, лингвистический и т.д.

Ряд исследователей ставят под сомнение саму реальность этой проблемы или сводят ее к общей теории познания. Если современный исследователь смешивает понятие религиозного опыта в психологическом смысле с понятием религиозного опыта в смысле философском, если он допускает, скажем, отождествление религиозного опыта с психологическим состоянием, то он тем самым делает шаг назад в решении проблемы истинности религиозного опыта. Вместе с тем каждый из смыслов понятия религиозного опыта – реальность, с которой приходится считаться. Попытки синтезировать эти смыслы требуют большой осторожности, потому что необходимо не только осветить концептуальные позиции различных сторон, но и наметить возможные пути реального синтеза в современном знании о религиозном опыте.

Очевидно, что современная эпоха предъявляет все новые требования к знанию, методам получения знания. Положение усложняется еще и тем, что религиозное познание касается не только интеллектуальной деятельности человека, но и всей системы его мировоззрения, убеждений, веры. По-

этому условием понимания религиозного познания представляется анализ проблемы с философских, гносеологических позиций. Философов интересуют общие принципы анализа проблемы, методология подхода к вопросу.

Вследствие этого достаточно остро стоит проблема разграничения богословского и философского подходов в этой области познания.

На Западе представление о различении философии и теологии сложилось в эпоху средневековья. Но этому, как отмечает В.Зеньковский, предшествовал период, когда Церковь вбирала в себя ценные стороны античной культуры, в том числе и античной философии. Некоторые исследователи полагают, что античная философия в тот период выступала в качестве «чистой философии», автономной мысли. Однако другая точка зрения, которой придерживался сам В.Зеньковский, исходит из предположения, что в эпоху античности философия одновременно была и своеобразным богословием, соответствовавшим религиозному сознанию античности, а идея «чистой философии» «есть вообще выдумка и создание мыслителей христианской эпохи»³¹⁰.

Эту проблему можно попытаться решить определением теологии в узком и в широком смысле. Взятая в узком смысле, теология имеет специфику по отношению к философскому знанию, одним из проявлений которой является свойственный ей догматизм. Однако в широком смысле теология рассматривается как религиозная философия со всеми вытекающими отсюда последствиями. Именно этот смысл имел в виду Л.Фейербах в «Сущности христианства», когда, говоря о теологии, употреблял понятия «обыкновенная теология» и «умозрительная теология». Под последней он имел в виду философию: «Я ограничивался только тем определением, которое сообщает предмету общий интерес, возвышает его над ограниченной теологической сферой...»³¹¹.

³¹⁰ Зеньковский В.В. Основы христианской философии: в 2 т. Т. I. М., 1994. С.8.

³¹¹ Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения: в 2 т. Т. II. М., 1955. С.22.

Таким образом, мы видим, что теология в широком смысле включает в себя как систему догм христианского вероучения (согласно Фейербаху – «обыкновенной теологии») и умозрительную, спекулятивную теологию или философию.

Само собой разумеется, что между опытом «обыкновенной теологии» и философским опытом есть различия. Однако эти различия, по мнению религиоведа и богослова К.О. Польскова, лежат не в сфере предмета изучения. Некоторые науки занимаются исследованием близких предметов и явлений: философия исследует метафизическую реальность, религиоведение – религиозный опыт и его различные проявления в жизни человека и общества³¹². И наоборот, современная теология предпринимает исследования по очень широкому спектру проблем: экологических, биоэтических, социально – экономических. Таким образом, К.О. Польсков подводит к выводу о значении специфического богословского метода. Приходится согласиться с этим автором в том, что различие между философией, теологией, психологией, религиоведением и др. следует искать в сфере методологии.

Следует учесть, что в нашей сфере исследования присутствует принципиально неформализуемый опыт прямого богообщения. Этот опыт, однако, не может быть выведен за рамки философского исследования. Иначе мы рискуем отойти от сущности изучаемого предмета. К факторам, которые могут повлиять на познание, можно отнести культурно – исторический контекст, в котором находится исследователь, духовный опыт исследователя и другие.

Для философии оказывались реальными вопросы об объективности религиозного опыта, о критериях объективности. Предпринимая попытку прояснить о гносеологическом статусе молитвы, мы переходим в область общей методологии, теории познания, ведь вопрос о гносеологическом статусе любого учения – это вопрос о его истинности.

³¹² Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 94.

Ответ на эти вопросы предполагает, что мы должны для объективного анализа религиозного опыта найти такую точку отсчета, которая находилась бы одновременно и вне религиозного сознания и внутри него. Измерение сознания чуждой ему внешней мерой, например мерой биологических или физиологических процессов, ведет к логической ошибке редукционизма.

Теология исходит из того, что человек познает Бога в ответ на действие Бога по отношению к нему. Другими словами, как замечает С.С. Аванесов, сама возможность познавать Бога заключается в открытости человеческого мышления навстречу действию Бога³¹³. Бог открывает Себя человеку с учетом наличного уровня человеческих способностей восприятия. Поэтому познание Бога не имеет начала в субъекте познания как таковом.

Бог открывает Себя человеку под разными именами и образами. При этом внешнюю, звуковую сторону имен Бога творит сам человек. С.С. Аванесов отмечает, что таким образом через язык в богословие входит тварное начало³¹⁴.

Невыразимость и неопределимость Бога, по словам С.С. Аванесова, может стать препятствием к постижению Бога на почве отвлеченной философской теории, для которой Бог есть объект. «Бог богословия – это всегда «Ты» как субъект религиозно – персоналистической коммуникации, это именуемая и призываемая Личность. Трансцендентный характер сущности (или природы) этой Личности «снимается» в абсолютной свободе Ее действия, благодаря которому Бог реально являет Себя конечному существу»³¹⁵.

³¹³ Аванесов С.С. О взаимной дополнительности апофатического и катафатического методов в теологии // Методология науки: Сб. трудов Всероссийского философского семинара. Вып. 5. Проблемы типологии метода. Томск. Томский государственный университет. 2002. С. 61.

³¹⁴ Там же. С. 62.

³¹⁵ Аванесов С.С. О взаимной дополнительности апофатического и катафатического методов в теологии // Методология науки: Сб. трудов Всероссийского философского

Таким образом, познание Бога предполагает процесс общения с личным Богом. Молитва дает такую возможность и поэтому становится познавательным актом.

Бог непостижим как «Он», как «объект», но Он приближается к человеку через понятие отношения. Это дает возможность использовать философский подход к изучению Бога через анализ языка, диалога, понятий.

Философский метод (и одновременно богословский) с неизбежностью включает в себя структурно – семантический анализ, которые представляет собой «выявление того, в каких знаках выражено исследуемое явление и как эти знаки взаимодействуют с исследователем на уровне «знак – обозначаемое» (это, в первую очередь, историко – филологическая критика, а также интерпретация ее результатов)³¹⁶. Инструментарий такого анализа вырабатывается философией и другими науками.

Проблема изучения молитвы как части религиозного опыта оказывается **тесно** связанной с языком. По словам Рихарда Шефлера, для философа молитва есть прежде всего «сочетание особых языковых выражений», вне связи с предметом и содержанием³¹⁷. В таком понимании молитва представляется лишенной сколько-нибудь значительной информационной нагрузки и смысла.

Можно согласиться с Шефлером, что при таком подходе философы «ищут смысл не там, где его можно найти»³¹⁸.

Несомненно, существует связь между формой языкового выражения и содержанием его значения, «между грамматикой и семантикой выражения»³¹⁹. Язык дает возможность превратить субъективные представления в объективно ясные выражения.

семинара. Вып. 5. Проблемы типологии метода. Томск. Томский государственный университет. 2002. С. 62.

³¹⁶ Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 98.

³¹⁷ Шефлер Рихард. Краткая грамматика молитвы. М., 2013. С.9.

³¹⁸ Там же. С. 10.

³¹⁹ Там же. С. 16.

Шефлер намечает схему изучения языка применительно к молитве. Он указывает на две языковые формы молитвы: призывание имени и повествовательное предложение, в котором призывание имени раскрывается³²⁰.

Призывание имени Божьего в молитве несомненно можно обозначить как языковой акт. Смысл такого призывания не в сообщении информации, а во взаимном общении с Богом, которого призывает молящийся. «В соотношении между говорящим и тем, к кому он обращается, - пишет по этому поводу Шефлер, - говорящий и обретает свою идентичность. А в обретенной таким образом идентичности раскрывается структура взаимоотношений, в рамках которой должно найти свое место все то, о чем пойдет речь применительно к логике и языку призывания имени. Только отношения, в которые действительно вступает призывающий имя через его призывание, придают конкретное значение идеям «я» и «мир»³²¹.

Для того чтобы подход к анализу религиозного познания через язык стал возможным, необходимо, чтобы изменилась сама трактовка языка в культуре.

Просветители трактовали язык наряду со всеми другими культурными установлениями, как нечто созданное разумом человека и подвластное его сознательному контролю. Сейчас все чаще проводится мысль, что не язык создается человеком, а скорее человек создается языком. Это попытка отыскания объективной основы, обуславливающей познание.

Подход к религиозному опыту через язык не лишен оснований. Это более объективный подход, чем попытки разрешать вопросы познания через исследование психики. В то же время этот способ более адекватен объекту, чем механистические, физикалистские способы такого исследования.

Корреляция между религиозным опытом и языком - это косвенный опосредованный путь к таким культурным содержаниям, которые либо вообще не доступны рационализации, либо недоступны рационализации на

³²⁰ Шефлер Рихард. Краткая грамматика молитвы. М., 2013. С. 22.

³²¹ Там же. С. 21- 22.

том уровне теоретического знания, где функционирует современная наука с ее развитым концептуальным аппаратом. В подобных случаях, анализ языковых предпосылок знания может совершаться с учетом структурированности, членораздельности, артикулированности, упорядоченности как условия осмысленности. Мы получаем возможность говорить о религиозном опыте, познавать его, а не просто переживать некоторые содержания нашего опыта или постигать их методами и средствами абсолютизирующими индивидуальный личностный опыт, не поддающийся обобщению.

Вместе с тем попытка рационализировать религиозный опыт путем сведения его к языку ставит больше вопросов, нежели решает. В самом деле, само сведение религиозного опыта к языку, с одной стороны, и прояснение его через язык с другой, оказываются как бы взаимоисключающими: чем больше рациональности метод сообщает объекту или выявляет в объекте, тем больше он иррационализируется сам. При таком подходе язык неизбежно мистифицируется. Язык в данном случае не может играть роль инстанции объективности, потому что чем больше мы сближаем его с религиозным опытом, тем больше он теряет свою исходную определённую, которая и оправдывала обращение к языку. Ведь в поисках того уровня языка, который бы оказался действительно соизмеримым с религиозным опытом, мы вынуждены оставить от языка из всего богатства его функций лишь некий принцип артикулированности, членораздельности, дискурсивности, где нет ни слов, ни понятий, ни знаков, а есть лишь изначальная структурированность в чистом виде.

Очевидно, что при попытке прояснения сущности молитвы через язык, мы сталкиваемся с тем, что только небольшая часть религиозного опыта может находить свое выражение в языке.

Прояснение и рационализация далеко не всегда помогает понять сущность молитвы. Происходит разрыв теории и практики: по одну сторону попытки прояснения языка, по другую – живой религиозный опыт конкретного человека, который и является конечной целью любой молитвы.

За рамками исследования остается эмоциональное состояние молящегося человека, не сводимое к вербальному и интеллектуальному слою общения с Богом. В стороне остается тем самым и эффективная часть молитвы как двуединого процессы интеллектуального прояснения и одновременно практической «энергетической» перестройки душевного опыта.

Все сказанное означает, что, не отвергая попыток выражения опыта молитвы в языке, нельзя однозначно считать язык ключом к учению об этом опыте, свести его к нему анализ этого явления.

Солодова Ю. А.

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТНОГО И БЕЗЛИЧНОСТНОГО БОГА В ФИЛОСОФИИ ИНДУИЗМА

Данная статья освещает некоторые аспекты проблемы персоналистического и имперсоналистического подходов в познании Бога последователями индуистской философии. На основе известных литературных источников рассматриваются особенности каждого из подходов. Ярким примером взаимной оппозиции являются философские системы школ адвайта-веданты и бхакти-йоги. Выделяя основные моменты расхождения в пути познания Абсолюта, мы, тем не менее, обнаруживаем и точки их соприкосновения.

Ключевые слова: персонализм, имперсонализм, «срединный путь», индивидуальность, Абсолют.

Данная статья освещает тему двух основных подходов в индуизме к пониманию и осознанию Источника творения и бытия всего сущего: путем рассмотрения Бога как Высшей Духовной Личности (персоналистический подход) и путем имперсонализма, то есть познания Господа как Безлич-

ностного Абсолюта. Источниками для исследования послужили шлоки из Упанишад и Бхагавата-Пураны, а также материалы из книг известных философов-востоковедов.

Как известно, в широком смысле под индуизмом понимается совокупность религиозных практик, возникших на территории Индийского субконтинента и порой кардинально отличающихся друг от друга как в ритуально-культовом плане, так и в области философско-богословских позиций и доктрин. Основными чертами так называемой религии хинду являются отсутствие целостной единой догматической системы, разобщенность и несогласованность, охватывающие все сферы религиозной деятельности, философский диссонанс, многообразие форм и понятий.

В вопросе понимания Божественной природы, множество религиозно-философских школ, которые принято заключать в понятие индуизма, можно распределить на две основные категории. К первой относятся школы монотеистической направленности, последователи которых уверены, что Господь обладает личностными качествами, и, следовательно, является Верховной Личностью (Бхагаваном), Творцом и Вседержителем. Вторую категорию образуют последователи тех религиозных практик, которые считают первостепенным безличностный аспект Бога, принимая Его за Надличностный Абсолют (Брахман), обладающий тремя основными качествами: бесконечность, неподвижность, неизменность.

В религиозной философии индуизма существует несколько ортодоксальных школ (астика), признающих авторитетность Вед, как нерукотворных, богооткровенных писаний, открытых людям святыми мудрецами. Наряду с ними некоторые неортодоксальные школы (настика), такие как буддизм, джайнизм, локаята, сикхизм и другие не признают авторитетности Вед³²². Именно в этих направлениях идея понимания духовной природы Высшего Естества как безличностного недвойственного абсолютного высшего Атмана («Сверх Я») является доминирующей.

³²² Астика-настика // *Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Под редакцией В. С. Степина.* - М., 2001. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/0302.html> (дата обращения: 05.04.14).

Так, идея имперсонализма получила широкое распространение благодаря трудам индийского мыслителя Шанкарачарьи, жившего в VIII-IX веках, основателя школы адвайта-веданты («недвойственного знания»). На основе Упанишад Шанкара создал философскую систему, основным постулатом которой стал тезис: «Брахман реален, мир нереален, джива (индивидуальная душа) и Брахман - одно и то же»³²³. Персоналисты же в данной концепции могут видеть лишь глубокое заблуждение, явившееся следствием искаженного восприятия ведических писаний. Стремление к растворению собственной индивидуальности в безличном Брахмане есть, с точки зрения нетрансценденталистов, стремление к духовному самоубийству, а утверждение о том, что, достигнув освобождения от материального существования, имперсоналист становится Богом, является прямым оскорблением Верховной Личности.

В данном контексте крайне интересен подход к пониманию Абсолюта последователями мадхьямаки - философской системы буддийской школы Махаяны (Большой Колесницы). Как известно, буддизм с самого своего возникновения объявил себя «срединным путем» («мадхьяма пратипад»): с одной стороны, благодаря поведенческой срединности (отказу от фанатичного увлечения аскетизмом и гедонизмом), а с другой - через отрицание радикальных эпистемологических и метафизических позиций, обычно известных как крайность нигилизма (ничего нет, ни одно явление не обладает онтологическим статусом) и крайность этернализма – (от латинского слова *aeternus* - «вечный», подразумевает веру в наличие вечных и неизменных сущностей, таких, как душа, Бог, абсолютная субстанция и т. п.). Мадхьямака утверждала, что ее позиция выражает именно такое «срединное видение»: сказать, что «все есть» - это этернализм, а сказать, что «ничего нет», — нигилизм; утверждение же, что все («все дхармы») пусто, то

³²³ Рамачарака (Аткинсон В.В.). Религии и тайные учения востока. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/ramch01/txt04.htm> (дата обращения: 05.04.14).

есть бессущностно и лишено «собственной природы» (свабхава), это и есть «срединное воззрение». Именно слово «пустота» и дало второе название этой школы: Шуньявада, то есть доктрина (вада) пустоты (шунья). Известный индийский ученый Т. Мурти утверждал, что Нагарджуна - основатель школы Шуньявады - отмечал Пустоту как одно из имен Абсолюта, провозглашенного реальным и носящим также имена Таковость (татхата), Дхармовое Тело Будды и «реальность как она есть». Выходит, что понимание Нагарджуной пустоты как бы амбивалентно: с одной стороны, пустота есть бессущностность и несубстанциональность явлений, с другой – это апофатическое обозначение бескачественной и непостижимой рассудку «вещи в себе» - монистического Абсолюта, напоминающего Брахмана философии адвайта-веданты³²⁴. О личностных качествах Верховного Существа говорить в таком случае не приходится.

Яркий пример обратного подхода являют собой философские системы школ бхакти-йоги, где разъясняется причина столь разнящихся позиций в отношении понимания природы Верховного Существа.

Стоит напомнить, что бхакти - одно из основных понятий индуизма, означающее религиозный путь эмоционально-личного почитания избранного божества. Согласно традиционным классификациям, бхакти составляет один из трех «путей» (марга) религиозной практики, наряду с «путем познания» (джняна-марга) и «путем действия» (карма-марга)³²⁵.

В священных писаниях Веданты, а именно в Шримад-Бхагаватам, говорится о Брахмане, Параматме и Бхагаване - трех основных аспектах или уровнях постижения Абсолютной Истины: один и тот же объект разные чувства воспринимают по-разному, поскольку он обладает разнообразными качествами. Подобно этому, Верховный Господь един, но разные люди, следующие различным предписаниям шастр, воспринимают Его по-

324 Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб., 2005. С. 214 -215.

325 Альбедиль М. Индуизм. Главная религия Индии. – СПб., 2006. С. 80.

разному³²⁶. Поясняется, что Брахман есть лишь сияние, исходящее от Верховной Личности Бога, Параматма есть экспансия Его в сердцах живых существ, и, наконец, Бхагаван являет собою Верховную Личность Бога. В одном из самых авторитетных ведических писаний Сам Верховный Господь утверждает первоочередность своего личностного аспекта, заявляя: «Я - основа безличного Брахмана, в котором вечно пребывает высшее блаженство, и который бессмертен, неуничтожим и вечен»³²⁷.

Здесь можно обратиться к традиции вайшнавизма, насчитывающей наравне в шиваизме наибольшее количество последователей в Индии. Известно, что путь бхакти есть путь преданного служения Господу как Верховной Всепривлекающей Личности, поэтому важнейшая роль в дхарме вайшнава отводится построению личностных взаимоотношений между Высшим Абсолютом и душой (дживой). Известный религиозный деятель современности Джон Фейворс, имеющий духовное посвящение в вайшнавской традиции, в своем труде «Духовный воин» отмечает, что «концепции персонализма автоматически включают в себя представления имперсонализма и превосходят их. Верховный Господь, будучи абсолютным, может существовать одновременно и в личностной, и в безличностной форме»³²⁸. Далее Фейворс поясняет причину, по которой многим людям проще воспринимать Бога, как нечто бесформенное и безличностное: «Существуют три основные категории Божественной энергии: внешняя энергия, которая поддерживает материальную вселенную; пограничная энергия, порождающая живые существа; и внутренняя энергия, поддерживающая духовный мир. В силу нашей обусловленности мы склонны рассматривать духовное как противоположность материальному. Для нас материальность означает наличие формы, таким образом, духовное должно

³²⁶ Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Шри Ишопанишад. - М., 2011. С. 89.

³²⁷ Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Бхагават-Гита как она есть. - М., 2012. С.503.

³²⁸ Фэйворс Дж. Духовный воин. Духовные истины в психических явлениях - М., 2003. С. 58.

означать бесформенное. Материальность означает деятельность, таким образом, духовное должно означать отсутствие деятельности. Чтобы прийти к истинному пониманию деятельности в духовном мире, мы должны отказаться от этих ложных представлений. После многих и многих жизней в состоянии космического сознания мы - посредством любви и преданности - можем преодолеть имперсоналистское понимание Бога»³²⁹. Одним из основных изъянов имперсонализма Джон Фэйворс считает утрату индивидуальности вследствие достижения конечной цели религиозных практик - слияния с Безличностным Абсолютом (нирвана), ибо все мы «обладаем индивидуальностью, воплощающей в себе подобие Божие, и потому, сознательно или бессознательно, стремимся сохранить эту индивидуальность и довести ее до совершенного состояния»³³⁰.

Подытоживая вышеизложенное, можно отметить, что проблема персоналистического и имперсоналистического подхода к познанию Бога в религиозной философии индуизма вырисовывается очень четко и является одной из основных причин разногласия между современными адептами различных индуистских практик. Несмотря на то, что в философии некоторых религиозных школ отмечаются явные точки соприкосновения, по сути, прямо противоположных подходов, проблема главенства, первостепенности аспекта Верховной Сущности остается актуальной и стоит достаточно остро, побуждая некоторых последователей к радикальным выводам, а иногда и действиям. И все же, внимательно изучая Упанишады и исторические эпосы Древней Индии, мы можем обнаружить, что персоналистический и имперсоналистический подход к познанию Высшего Естества не взаимоисключают друг друга, но лишь описывают разные аспекты одного и того же Бога, являя собою двойственное понимание единой истины.

³²⁹ Фэйворс Дж. Духовный воин. Духовные истины в психических явлениях - М., 2003. С. 58.

³³⁰ Там же. С. 62.

Solodova Y. A.

THE PROBLEM OF THE PERSONAL AND THE IMPERSONAL GOD IN THE PHILOSOPHY OF HINDUISM

This article sheds light on some aspects of the problem of personalistic and impersonalistic approaches in the cognition of God by the followers of the Hindu philosophy. Features of each approach are being considered on the basis of well-known literary sources. Vivid examples of mutual opposition are philosophical systems of the advaita school of vedanta and the school of bhakti-yoga. Highlighting the main points of divergence in the way of cognition of the Absolute, we, nevertheless, can find their points of contact.

Key words: personalism, impersonalism, "middle way", individuality, the Absolute.

Литература

1. Альбедиль М. Индуизм. Главная религия Индии. – СПб.: Питер, 2006. – 208 с. - ISBN: 5-469-009-50-5.
2. Астика-настика // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Под редакцией В. С. Степина.- М., 2001. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/0302.html> (дата обращения: 05.04.14).
3. Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Бхагават-Гита как она есть / Пер. с англ. - изд. 4-е. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2012. – 816 с. - ISBN: 978-5-902284-13-0.
4. Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Шри Ишопанишад / Пер. с англ. - М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2011. - 176с. - ISBN: 978-5-902284-20-8.
5. Рамачарака (Аткинсон В.В.). Религии и тайные учения востока. - Рига: Издательство Н. Гудкова, 1937. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/ramch01/txt04.htm>. (дата обращения: 05.04.14).
6. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание за-предельного. – СПб.: «Азбука-Классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. - 480 с. - ISBN: 5-352-01371-5.

7. Фэйворс, Дж. Духовный воин. Духовные истины в психических явлениях / Пер. с англ. И. Москвиной-Тархановой. - 2-е изд. - М.: Фило-софская книга, 2003. - 176 с. - ISBN: 1885414013.

Февралева Л. А.

ЭТНИЧЕСКАЯ СТАБИЛЬНОСТЬ: ПОТЕНЦИАЛЬНЫЕ УГРОЗЫ И ПРОГНОЗЫ

Владимирская область представляет собой мультикультурное сообщество, включающее представителей более ста этносов, национальностей и народностей, каждый из которых обладает своими особенностями материальной и духовной культуры. Очень красочно о ценности национального многообразия написал А. В. Карташев: «Национальное начало, как и начало индивидуальное и частное, есть святое начало разнообразия и Божьей красоты в этом мире, как разнообразна красота цветов на поле».

Специфика региона заключается в том, что титульное население самоидентифицирует себя с исторически глубоко укорененной православной культурой. Область занимает шестое место в Центральном Федеральном округе Российской Федерации по численности населения. По результатам переписи населения 2010 года оно сократилось по сравнению с 2002 годом на 5,3%.³³¹

Как показывает анализ, изменения в национальном составе, произошедшие в межпереписной период, обусловлены действием трех факторов. Первый фактор связан с *различиями в естественном воспроизводстве*. Наиболее многочисленную национальность,

³³¹ Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года [Электронный ресурс] // Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Владимирской области (официальный сайт) // Режим доступа: <http://vladimirstat.ru/default.aspx>.

проживающую на территории области, составляют русские (95,6%). Естественный прирост титульного населения области имеет отрицательную динамику. В то же время во Владимирской области, как и в России в целом, значительно увеличилась численность постоянно проживающих, отнесших себя к киргизам (в 5,2 раз), узбекам (в 4,1 раза) и таджикам (в 3,4 раза).

Второй фактор – это *процессы во внешней миграции*. С одной стороны, миграционные связи области с другими регионами России и странами ближнего зарубежья не оказывали существенного влияния на общее изменение численности жителей области, поскольку главным фактором являлась естественная убыль населения. С другой стороны, происходит возрастание потоков мигрантов, временно находящихся на территории Владимирской области и постоянно проживающих за рубежом. По сравнению с 2002 г. численность временного населения увеличилась в 4,2 раза. Из них 93% имели целью приезда – трудовую деятельность. Среди стран СНГ, экспортирующих рабочую силу во Владимирскую область, ведущее место занимают Узбекистан, Украина, Таджикистан, Армения, Азербайджан, а из стран дальнего зарубежья – Вьетнам, Турция и другие. Следует учесть, что рост миграционных потоков постепенно будет оказывать существенное влияние на изменение этнонациональной структуры населения региона.

Отвечая на вопрос «Как вы относитесь к тенденции увеличения числа мигрантов на территории области?», 67,6% активных посетителей сайта Федеральной миграционной службы по Владимирской области в 2013 году назвали это явление отрицательным, поскольку, по их мнению, «мигранты дестабилизируют обстановку, вызывают рост преступлений, в том числе на национальной почве». Еще 13,9% ответивших считают это явление скорее отрицательным, т. к. мигранты занимают рабочие места местных жителей. Таким образом подавляющее большинство участников опроса (81,5%) нетерпимо относятся к росту миграционных потоков.

Третий фактор изменения в национальном составе связан с процессами *смены этнического самосознания* под влиянием смешанных браков, число которых увеличивается. Имеют место и другие факторы.

На состояние этнонациональных отношений в регионе оказывают влияние такие факторы как социально-экономические, духовно-нравственные, политические, организационно-управленческие, правовые.

Среди **социально-экономических факторов** ведущее место занимают: естественная убыль титульного населения трудоспособного возраста, безработица (в том числе среди молодежи), низкое «качество жизни» и др. И главной из них является разбалансированность рынка труда. Имеет место переизбыток специалистов с высшим образованием и недостаток кадров рабочих профессий (дипломы о высшем образовании стали товаром массового спроса). С одной стороны, естественная убыль трудоспособного населения региона ведет к дефициту трудовых ресурсов. С другой, согласно Всероссийской переписи населения 2010 года, безработица среди молодежи в возрасте 16-29 лет в регионе составляет 37%. Так почему этот дефицит восполняется за счет мигрантов?

Ответ всем известен. Изменились отношение к труду (раньше труд был обязанностью, сейчас — твое личное желание) и его ценность. Мы разучились работать. На почве заграничных сериалов о красивой жизни выросло поколение, многие представители которого заражены «вирусом маниловщины». Им не престижно заниматься низкоквалифицированным трудом (а Цой В. не стеснялся работать кочегаром). Именно нерешенность проблемы занятости приводит к тому, что коренное население относится к трудовым мигрантам как к конкурентам, незаконно претендующим на рабочие места и социальные гарантии. И ни для кого не секрет, что неустроенная молодежь является питательной средой для различных экстремистских организаций.

В рамках сложившихся рыночных отношений вполне естественно желание товаропроизводителей получить более дешевую рабочую силу (и тут не важно какой она национальности). Но мигранты оказываются в чужой стране социально не защищенными, поэтому нередки случаи, когда попадают в рабство (это в XXI веке в цивилизованном государстве?). А вот мотивировать работодателей к трудоустройству коренных жителей должна власть.

Вполне уместен вопрос: «Каким образом при закрытых государственных границах у нас процветает нелегальная миграция?» Каждый год кого-то депортируют, но явление не исчезает. А это тоже бизнес, который кому-то приносит немалые прибыли.

И чтобы не скатываться к физиологическим инстинктам ненависти, вражды, агрессии, мы должны помнить, что мигранты — такие же люди, которые в силу экономических трудностей вынуждены искать пути выживания на чужбине.

Среди **духовно-культурных факторов** основную роль играет распространение идеологии национализма. Этому способствует, с одной стороны, тот факт, что для большинства мигрантов характерен невысокий уровень адаптации к социокультурной среде региона. Трудовые мигранты, как правило, являются носителями нетрадиционных для региона национально-культурных и религиозных ценностей, что повышает риск эскалации межэтнической и межконфессиональной напряженности. С другой стороны, следует признать, что распространению ксенофобии способствует недостаточно высокий общекультурный уровень коренного населения области, неготовность многих граждан к толерантному восприятию иных национальных и религиозных традиций. Около половины проголосовавших в 2013 году на официальном портале администрации области (48,9%) признались, что в последнее время сталкивались с проявлениями национализма во Владимирской области.

Большую опасность представляет феномен религиозного национализма. Один из видов - «православный национализм», - активно проявил себя в области в 2005 году. Под лозунгом «Россия — для русских!» в областном центре было организовано два несанкционированных крестных хода, прошло общее собрание по созданию «Русского культурно-православного центра», Великоросская национальная партия распространяла листовки антисемитской и антиисламской направленности, разжигая внутриконфессиональную, межконфессиональную и гражданскую рознь. Главная причина существования православного национализма, по мнению игумена Петра (Мещеринова), заключается в том, что многие православные люди переживают Церковь не как Вселенскую и Христову, а, прежде всего, как Русскую и национальную. Вл. Соловьёв считал, что «мания национализма есть господствующее заблуждение наших дней» (т. V, стр. 271).

К важным **политическим факторам**, прямо или опосредованно влияющим на состояние этнонациональных отношений, относятся: борьба националистических сил за власть, использование религиозного и национального факторов в политических целях, неверие во власть большей части населения региона. В политическом аспекте межнациональные распри используются определенными силами для отвлечения населения от корня зла — необходимости решения экономических проблем, акцент сознательно смещается на поиски врага. Теперь стало общеизвестно, какие миллионные прибыли зарабатывались на чеченской войне. Многие современные оппозиционеры используют национальные лозунги также для получения дивидендов. Широкое распространение ксенофобских идей Русским Общенациональным Союзом (РОНС), активно участвовавшим в 2010 году в выборах местных органов власти Петушинского района, послужило причиной признания ее в 2011 году экстремистской организацией. Потенциальную опасность представляет пересечение двух векторов региональных этноконфессиональных отношений, таких как национальный шовинизм («Россия для русских») и радикальный религиозный фактор.

Отсутствие комплексной системной работы по реализации государственной национальной политики в области характеризует **организационно-управленческий фактор**. В регионе не разработана законодательная база, регламентирующая сферу межнациональных отношений, этнокультурного развития. В администрации области нет структурного подразделения, наделенного соответствующими полномочиями. Чиновники органов местного самоуправления проявляют дилетантизм, полагая, что наличие 99% населения русской национальности позволяет им говорить об отсутствии государственной национальной политики в их муниципальном образовании.

Одними из главных **правовых факторов**, оказывающих влияние на этнонациональные отношения в регионе, являются: низкий уровень самоорганизации национального сообщества региона и слабо контролируемые миграционные процессы. Так, в области юридически зарегистрированы только 16 национальных организаций (в то время как религиозных – 356), что негативно отражается на правовой защищенности мигрантов и усугубляет их социальную адаптацию. Некоторые диаспоры, не имея официальных общественных организаций, хорошо самоорганизованны в рамках преступных группировок, что вызывает обоснованные опасения титульного населения области. По скромным подсчетам начальника УФМС по Владимирской области в регион приезжает до 30000 нелегалов. Отрицательное влияние неконтролируемых миграционных процессов усиливается, когда они выступают во взаимодействии с другими негативными социально-экономическими и политическими факторами.

Владимирская область, согласно результатам исследования, проведенного в рамках ЦФО в 2005 году, отнесена к категории регионов со средним уровнем этнонациональной конфликтности. В настоящее время межэтническая напряженность носит латентный характер, что подтверждается данными интернет-опросов. Отвечая на вопрос: «Какие виды экс-

тремизма, как формы радикального отрицания общественных норм и правил, на Ваш взгляд, имеют проявления во Владимирской области», большинство респондентов на первое место ставят антииммигрантский - 39,2%.

Латентная этнонациональная напряженность находит определенные выходы, имеющие различные формы проявления и степень антиобщественной опасности. По данным правоохранительных органов во Владимирской области с 2011 года стало наблюдаться повышение активности объединений, проповедующих идеи расового, национального, религиозного и языкового превосходства. За 2010 - 2011 г.г. В области возбуждено 16 уголовных дел по признакам преступлений экстремистской направленности.

В целом можно констатировать, что в настоящее время сфера этнонациональных отношений во Владимирской области находится в состоянии относительно устойчивого равновесия. Сохранение данной тенденции возможно только на основании системного комплексного подхода к решению вышеуказанных проблем на основе разработанной региональной правовой базы.

Первоочередными являются:

1. Разработка Целевой программы этнокультурного развития региона.

2. Создание механизма социальной адаптации трудовых мигрантов, включающего:

- обязательные курсы по изучению русского языка, истории и культуры Владимирского края;
- центры временного пребывания трудовых мигрантов.

Для успешного решения вышеуказанных проблем необходимо активнее использовать потенциал национальных общественных организаций.

В советские времена власть, используя все рычаги воздействия (экономические, политические, идеологические и др.) осознанно создавала модель гармоничных межнациональных отношений (не идеализируя, при-

знаю отдельные исторически обусловленные межнациональные проблемы). Этот уникальный опыт в 90-е годы был разрушен до основания А затем...? Мы получили то, что имеем, и никакие мигранты не являются тому виною. Когда власть начнет решать экономические проблемы не в угоду небольшой кучке олигархов, а в интересах большинства населения страны, тогда и острота межнациональных конфликтов спадет. Когда власть будет действовать по законам, а не по понятиям, тогда не будет у нас межнациональных потрясений. Поскольку приезжие ведут себя так, как мы позволяем и/или терпим. Например, в Бирюлево коррумпированные власти дали возможность им быть хозяевами. И только гражданское самосознание заставило навести должный порядок. Так же было и в Кондопоге, и в Рязани и т.д.

Мое поколение знает, что такое дружба между народами (это не красивые слова, мы так жили). Любой полезный опыт не стареет и умная власть не должна стесняться им воспользоваться. Ведь только познавая друг друга, утрачивается недоверие, агрессия, появляются взаимопонимание, уважение, одним словом цивилизованные отношения. Давайте не забывать, что мы все - ЛЮДИ и должны жить по общечеловеческим законам, а не по законам волчьей стаи.

Шадрин О. Н., Чуб А.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В СТРАНАХ СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЫ: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ВОЗМОЖНЫЕ ПУТИ ИХ РЕШЕНИЯ

Условия, при которых происходит взаимодействие различных этносов на территориях многонациональных государств, требуют проведения особой политики, которая обеспечит мирное сосуществование отличных друг от друга культур. В связи с этим изучение аспектов политики мультикультурализма является актуальным на сегодняшний день. Особенно остро

встаёт вопрос о поиске межкультурного диалога, который позволит избежать конфликтов, вызванных культурно-религиозными различиями.

Целью исследования является анализ результатов политики мультикультурализма в Скандинавских странах в период 2009-2013 гг. При подготовке доклада использовался метод компаративного анализа национальных СМИ и аналитических публикаций за 2011 – 2013 гг.

Страны Северной Европы представляют собой государства с социально-политическими системами, обладающими рядом особенностей, в том числе: введением принципа корпоративизма, предполагающего взаимодействие государства, общества, частных предприятий и профсоюзов с целью повышения экономической эффективности, высоким уровнем социальных гарантий, образования и здравоохранения. Эти и многие другие особенности моделей социально-политического развития стран Северной Европы позволяют говорить об этих государствах как о процветающих странах. Например, в рейтинге стран, составленном британским аналитическим центром The Legatum Institute в 2013 г., Норвегия занимает первое место по уровню процветания (из 142 рассмотренных государств)³³². Швеция в этом рейтинге занимает 4-е место, Дания – 6-е.

Столь высокий уровень развития делает эти государства социально и экономически привлекательными для людей из менее развитых стран, а это, в свою очередь, приводит к повышению уровня иммиграции. Кроме того, мобильность квалифицированных специалистов, туризм, международная торговля приводят к тому, что в этих странах проживает значительное число представителей других культур.

В этих условиях был необходим конструктивный диалог различных культур, который позволил бы избежать конфликтов между их представителями и обеспечил бы мирное сосуществование и взаимодействие различ-

³³² Центр гуманитарных технологий. URL: <http://gtmarket.ru/ratings/legatum-prosperity-index/info> (дата обращения: 15.11.13).

ных элементов этих культур. Возможность такого диалога была обнаружена в проведении политики мультикультурализма. Эта политика предполагает интеграцию различных культур в сообщество без их ассимиляции.

Апогей и, одновременно, кризис политики мультикультурализма обозначился в Европе в 90 – х гг. XX в. Это было связано не в последнюю очередь с наплывом мигрантов из стран с нестабильной политической ситуацией. Однако, несмотря на привлекательность идей политики мультикультурализма, многие европейские государства в настоящее время отказываются от неё, а лидеры некоторых государств открыто заявляют о её провале³³³.

Столь неоднозначный подход к мультикультурализму обусловлен рядом проблем, связанных с ним. Особенно остро кризис политики мультикультурализма проявился в Норвегии. Практика интегрирования мигрантов в норвежское общество не привела к ожидаемым результатам, поскольку этому препятствовали культурно-религиозные различия проживающих на территории государства этнических групп. Если говорить об этнической структуре норвежского общества, то можно отметить, что около 90% населения составляют норвежцы, а самым большим национальным меньшинством являются арабы – несколько сотен тысяч человек. Помимо этих этносов на территории Норвегии проживают поляки, русские, цыгане, саамы. *«После 1985 года количество мусульман в Норвегии значительно выросло благодаря иммигрантам и студентам; наряду с этим и некоторые норвежцы начали принимать ислам. Число мусульман в стране фьордов постоянно растет: в 1997 году здесь имелось 62 общины, объединявшие более 47 тысяч верующих. В 2000 году в Норвегии насчитывалось уже около 60 тысяч мусульман»*, - так пишет в своей статье, посвящённой ис-

³³³ Меркель заявила о провале мультикультурализма. URL: http://www.bbc.co.uk/russian/international/2010/10/101016_merkel_multiculturalism_failed.shtml (дата обращения: 15.11.13).

ламизации Норвегии, архимандрит Августин (Никитин)³³⁴. До 1970-х годов мусульмане Норвегии составляли очень небольшую группу, но постепенно всё больше мусульман иммигрировали в страну из горячих точек, а также с африканского континента, особенно из северной Африки.

Как только потребность в рабочей силе была удовлетворена, въезд иммигрантов был прекращен. Норвегия последней пошла по пути других скандинавских стран, запретив въезд иммигрантов в 1975 году, однако при этом были сделаны определенные оговорки, разрешавшие свободное передвижение рабочей силы в рамках Скандинавии. Запрет на иммиграцию из развивающихся стран только осложнил ситуацию: теперь приходилось иметь дело не с иммигрантом – одиночкой, который после окончания срока работ уедет из государства, а с семейным человеком, который не собирался покидать пределы страны. Так появляются мигранты второго поколения, с которыми связано большинство проблем, касающихся интеграции в норвежском обществе.

Основные проблемы в политике мультикультурализма, которые привели её к кризису, кроются, как уже упоминалось выше, в существовании культурно-религиозных различий этнических групп. Критике как со стороны норвежцев, так и со стороны представителей других этносов подвергаются религиозные символы, элементы одежды, традиции, а также преподаваемые в школах основы христианской религии. Осуждение у представителей Европейского суда по правам человека вызвала последняя реформа религиозного образования в Норвегии, согласно которой приоритет в преподавании отдается христианству – передает агентство France-press. Так, начиная с 1997 года, во всех норвежских школах появился единый образовательный курс, который включал в себя изучение христианства, религии и философии. Суд признал, что составители курса не учли того, что

³³⁴ Архимандрит Августин. Ислам в Норвегии. URL: <http://www.spbda.ru/news/a-2568.html> (дата обращения: 15.11.13).

среди жителей страны могут быть различные верующие и их отношение к религии отличается³³⁵. Этот инцидент можно рассматривать как предпосылку конфликтов на религиозной почве по причине введения христианства в качестве доминирующей религии без учёта интересов других религиозных групп. Ещё одним примером дискриминации по религиозному признаку послужил недавний инцидент на норвежском телевидении, связанный с демонстрацией символа веры – нательного креста³³⁶. *«Популярную ведущую новостей норвежской телекомпании NRK Сир Кристин Саелманн вынудили снять нательный крестик. Хотя величина крестика была всего 1,5 см, реакция части зрителей была несоразмерной. Наиболее воинственные из них потребовали, чтобы Сир Кристин Саелманн больше не появлялась в эфире, сообщает Православие.Ru со ссылкой на издание La Repubblica. Как отмечает газета, члены местной мусульманской общины организовали протестные акции, заявляя, что "цепочка с крестом оскорбляет ислам" и "этот символ не гарантирует беспристрастности канала»*³³⁷, - так сообщает интернет ресурс «Русская линия». Но если символы веры подвергаются критике как со стороны представителей других конфессий, так и со стороны директоров телекомпаний и менеджеров - последователей христианской религии, то можно сделать правомерный вывод о том, что понятия веры, морали и этики были окончательно упразднены под воздействием политкорректности в рамках мультикультурализма.

С представителями мусульманской религии связаны многочисленные акты насилий и проявления нетерпимости. *«Количество изнасилований сегодня в норвежской столице в шесть раз (в процентном отношении) превышает уровень аналогичных преступлений в Нью-Йорке. Большинство насильников – выходцы из мусульманских стран. По данным газеты*

³³⁵ Бюллетень Европейского Суда по правам человека Российское издание N 8/2007. URL: <http://www.romanovaa.ru/b-es-8-2007> (дата обращения: 16.11.13).

³³⁶ В Норвегии популярную телеведущую уволили за ношение нательного крестика. URL: <http://rusk.ru/newsdata.php?idar=63580> (дата обращения: 16.11.13).

³³⁷ Там же.

Aftenposten, каждые два из трех. Многие из них продолжают жить по законам шариата», - сообщает газета «Война и мир»³³⁸.

Апогеем кризиса политики мультикультурализма стал теракт Андерса Беринга Брейвика, националиста, выражавшего недовольство мультикультурализмом и выступавшего против иммигрантов.

Суд над Брейвиком начался 16 апреля 2012 года. Террорист заявил, что не признает норвежские судебные инстанции, а свои действия 22 июля 2011 года представил как самооборону, направленную на спасение Норвегии от захвата мультикультурными силами и предотвращение "этнической чистки норвежцев"³³⁹.

«В июле 2011 года в Норвегии по заказу издания VG Nett было проведено социологическое исследование на тему отношения к иммигрантам. Выяснилось, что почти 54% опрошенных согласны с таким утверждением: "Мы больше не должны пускать иммигрантов в Норвегию". Кроме того, 80% считают, что желающие поселиться в Норвегии должны пройти экзамен на знание местного языка, а еще стольким же не нравятся женщины-полицейские в хиджабах», - сообщает газета «Война и мир».

Шведский мультикультурализм имел серьезную социально-политическую основу для своего развития — так называемый шведский социализм или общество благосостояния. Однако нельзя не учитывать, что и в Швеции политика мультикультурализма вынуждена отстаивать свои преимущества на фоне конкуренции за рабочие места, ужесточения налоговой политики, а также на фоне неизжитого до конца расизма и ксенофобии. И, тем не менее, равенство, партнерство и свобода выбора стали не просто лозунгом, а реальными политическими целями шведского мультикультурализма³⁴⁰. Результатом такого подхода к определению мультикуль-

³³⁸ Норвегия на распутье. URL: <http://www.warandpeace.ru/ru/reports/view/83750/> (дата обращения: 16.11.13).

³³⁹ Diana Magnay. Rampage suspect says he acted to save Norway. — CNN, 17.04.2012. URL: <http://edition.cnn.com/2012/04/16/world/europe/norway-breivik-trial> (дата обращения 16.11.13).

³⁴⁰ Мультикультурализм для Европы: вызов иммиграции. Виктор Котельников. URL: http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a263.htm#_ftn8 (дата обращения: 16.11.13).

турализма стали столкновения иммигрантов и полицейских сил в Хусбю в мае 2013 г. *«Щедрая иммиграционная политика времён правления социал-демократов, даже после её корректировки пришедшими к власти в 2006 году правоцентристами из буржуазного «Альянса», по-прежнему, привлекает в Швецию беженцев со всех сторон света. И даже предпринятая недавно властями попытка заменить поток беженцев трудовыми мигрантами пока что не в силах распутать сложившийся «гордиев узел»*³⁴¹.

Резюмируя вышесказанное, можно отметить, что проблема культурной идентичности в странах Скандинавии продолжает оставаться нерешённой. Рост националистических настроений, а также влияние радикальных религиозных организаций лишь усложняет диалог между представителями различных культур. Дело в том, что политика мультикультурализма полностью стирает культурные различия этносов, проживающих на территории государства в угоду экономической эффективности и всеобщему благосостоянию. Однако, не сосредотачивая внимания на особенностях и самобытности различных культур, построить такое общество невозможно. Модель мультикультурализма представляет собой в данном случае ошибочно выбранный вектор взаимодействия между культурами, дальнейшее проведение которого может лишь усугубить положение, приведя к дестабилизации социально-политических систем стран Северной Европы. Чтобы избежать этого, государствам необходимо отказаться от идеи унификации культур, которая нашла отражение в политике мультикультурализма³⁴². Речь в данном случае идёт о национальной идентичности каждого человека и о восприятии её государством. От адекватности восприятия культурных и религиозных различий этносов, проживающих на территории государства титульной нации, зависит мирное взаимодействие культур.

³⁴¹ Беспорядки в Хусбю – новый гвоздь в крышку гроба шведского мультикультурализма. URL: http://ruskline.ru/opp/2013/5/22/besporyadki_v_husbyu_novyj_gvozd_v_kryshku_groba_shvedskogo_multikulturalizma/ (дата обращения: 16.11.13).

³⁴² Шадрина О.Н. Национальная идентичность будет актуальна и в Арктике: проект "Борьба за Арктику. URL: "<http://www.regnum.ru/news/1412166.html> (дата обращения 21.11.13)

**МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ТУРИНСКАЯ ПЛАЩАНИЦА: РЕЛИГИЯ И НАУКА В ДИАЛОГЕ»**

Перевод с итальянского языка

Контардо Кодегоне

**ПАЛОМНИЧЕСТВО АМКОР («ДРУЗЬЯ ВОСТОЧНЫХ
ЦЕРКВЕЙ») В РОССИЮ – 28.08 – 07.09.2014 г.**

В качестве Президента Ассоциации АМКОР («Друзья Восточных Церквей») на меня возложена обязанность с удовольствием передать всем вам самые сердечные приветствия и отблагодарить – лично и от имени всех членов Ассоциации – за Ваш сердечный прием и любезное внимание.

Для нас эта встреча очень важна, поскольку позволяет проиллюстрировать истоки нашей Ассоциации и цели нашего нынешнего паломничества по Российской земле.

Истоки нашей Ассоциации

Как вы знаете, архиепископ Туринский, монсеньор Чезаре Нозилья, является Понтификальным хранителем Плащаницы, древнего образа Иисуса, запечатленного на погребальном саване. Он, как и его предшественник, кардинал Полетто, одобрил нашу Ассоциацию АМКОР («Друзья Восточных Церквей»), и именно с его безусловного согласия и с его благословения, Ассоциация АМКОР сегодня приехала сюда к вам. Мы увидим детальную презентацию Плащаницы, показывающую, как характеристики образа, так и его духовное, историческое и научное значение.

Наша Ассоциация родилась именно в Турине, около двенадцати лет назад, из собрания группы друзей, занятых в разных сферах, и развивалась в связи с последними выставлениями Плащаницы (1998 г., 2000 г. и 2010 г.).

Так, в связи с выставлениями мы установили контакт с разными христианскими группами в восточных Церквах разных стран. Со многими из этих групп нас связывает сердечные, человеческие и дружеские отношения, а также – крепкие духовные молитвенные узы.

Глубокие отношения развивались, в том числе, благодаря нашим специальным поездкам, обмену корреспонденцией и помощи множеству общин и христианских групп, работающим в разных странах – от Словакии до Армении и Ливана, от Литвы до Албании, от Турции до Иерусалима, и это неполный список. В частности, наши поездки не только способствовали взаимному знакомству, но и позволили нам, с одобрения нашего Архиепископа, подарить в разных странах аутентичные копии оригинальной Плащаницы, чтобы местные верующие могли продолжать совместный путь веры, гуманистического и научного диалога. Напомню, что новое выставление Плащаницы запланировано весной будущего, 2015-го года, с 19 апреля по 24 июня.

В этом году наш город Турин празднует 300-летие посвящения Богоматери, называемой «Обретшая утешение» и почитаемой как Утешительница. Этот образ Богоматери сохраняется в святилище, в можно сказать, в «физическом и духовном сердце» Турина, и вдохновлен древними византийскими иконами. Богоматерь представлена указующей на Христа, Которого держит на Своих руках. Известные образы этого иконописного жанра – икона, почитаемая в Риме в церкви Богоматери Народа (Madonna del Popolo) и прекрасные, почитаемые Иверская и Смоленская иконы Богоматери.

Именно Россия, в силу своей значимости и традиционной роли, представляет для нас исключительно значимый этап, можно сказать, практически подведение итогов нашего пути навстречу к Церкви Востока, нашему главному ориентиру. Сегодня мы получаем приглашения познакомиться с Африканскими и Латино-Американскими Церквами, которые

своим специфическим измерением, духовными и человеческим традициям, побуждают нас расширить пространство размышления и молитвы, основываясь на послании, предлагаемом Плащаницей.

Цели нашей встречи

Плащаница драматически действенно и точно представляет нам человека, погруженного в смерть – человека, несущего на своем теле знаки безграничного страдания. Плащаница – верное отражение страданий, пережитых Иисусом в последние минуты жизни, согласно Евангельским повествованиям.

Мы предлагаем вам исследовать их значимость и ценность с разных точек зрения.

Документальный фильм иллюстрирует особенности этого уникального образа.

Затем прозвучит сообщение о духовном измерении Плащаницы, отражающее позицию Церкви к исторической и религиозной ценности этой святыни. На эти темы поразмышляет монсеньор Джузеппе Гиберти, духовный ассистент Ассоциации АМКОР, известный библиист, преподаватель Католического университета г. Милан и Епархиальной семинарии на покое, автор множества исторических и экзегетических публикаций, эксперт по вопросам, связанным с Плащаницей, бывший делегатом от имени разных Архиепископов Турина при проведении официального изучения сложных вопросов синдонологии, автор различных специальных статей о Плащанице.

Наконец, с докладом «Плащаница и наука» выступит Профессор Пьерлуиджи Байма Болоне, врач-хирург, бывший преподаватель Судебной медицины на Медицинско-хирургическом и Юридическом факультетах Туринского университета. Автор множества дидактических и научных работ. Он – всемирно известный исследователь Плащаницы, был уполномо-

чен взять различные пробы ткани Плащаницы для специальных лабораторных исследований. О Плащанице он опубликовал множество работ научного и популярного характера.

Затем будет возможность для дискуссии, вопросов и ответов, уверен, что диалог, безусловно, окажется плодотворным для всех.

О. Джузеппе Гиберти

ПЛАЩАНИЦА, ВЕРА И ПРОПОВЕДЬ ЕВАНГЕЛИЯ

Плащаница – и простая, и таинственная реалия.

- Простая: это древнее полотно необычных размеров: 4,43х1,13 м; охристо-желтого цвета; на ней есть изображение немного темнее общего фона;

- Таинственная: образ мужчины – фронтальный вид и вид со спины – с красными пятнами представляет собой плод процесса, который до сих пор никто не смог исчерпывающе объяснить; кроме того, пока остается неизвестной и точная датировка полотна.

Древнее полотно интересно, но намного важнее образ. Мы видели в фильме детали изображения. Глядя на негатив фотографии, мы лучше понимаем, что это изображение означает. В нем запечатлен мертвый человек, причиной смерти стало распятие.

Перечислим основные вехи истории Плащаницы в обратном порядке.

2010 г. – торжественное выставление, визит Папы Бенедикта XVI (2 мая)

2000 г. – торжественное выставление в юбилейный год

1998 г. – торжественное выставление при участии Папы Иоанна Павла II (24 мая)

1988 г. – радиоуглеродный анализ изотопа C14 (21 апреля, публикация результатов 13 октября)

1983 г. – передача Савойской династией Плащаницы в собственность Папы

1978 г. – торжественное выставление – визит кардинала Войтылы (буд. Иоанн Павел II)

1939-1946 г. – Плащаница в Монтеверджине

1933 г. – выставление по случаю юбилея Искупления

1931 г. – выставление в связи с бракосочетанием Умберто II

1898 г. – выставление, первая фотография Секондо Пиа, начало «синдонологии»

1694 г. – построена капелла Гварини

1578 г. – Плащаница из Шамбери перевезена в Турин

1532 г. – пожар в часовне замка Шамбери

1453 г. – передача Маргаритой де Шарни Плащаницы в собственность Савойской династии

1350-55 г. – Плащаница в коллеже Успения в Лири (как дар или трофей?), в собственности Шарни де Ля Рош

Конец документальной истории, начинаются вопросы: Крестоносцы? Тамплиеры? Афины?

944 г. – в Константинополь попадает Эдесский «Мандилион»

V-VI вв. – Эдесса, мандилион тетрадиплон – Юстиниан – монастырь Св. Екатерины на Синае – Легенда о царе Авгаре – деяния Фаддея

II в. – Из Иерусалима в Эдессу

Сравнение с библейским материалом

Каковы истоки? Отсутствие задокументированных исторических событий не является само по себе негативным аргументом.

Мы считаем, что обязательно сравнивать с евангельскими повествованиями о Страстях, погребении и воскресении Иисуса. Есть ли смысл

ориентироваться на Писание? Да, так как два «повествования» - Библии и Плащаницы – пересекаются, и Плащаница традиционно почитается верующими именно в связи с событиями, рассказанными в Евангелиях. Какой вопрос мы задаем Писанию? **Не** «действительно ли Туринская Плащаница и есть Плащаница Евангелий», **а** «совпадает или не совпадает то, что нам известно из визуального и литературного источников, из Плащаницы и из Библии»?

Плащаница рассказывает о событии в двух временах: а) пытки, приведшие к смерти человека; б) то, что испытало тело «post mortem», о «погребении».

Евангелия не ограничиваются рассказом в двух временах о финальном событии жизни Иисуса из Назарета; они сообщают о следующем событии, принесшем событию смерти новый смысл: о Воскресении.

А) Детальное описание *пыт*ок, перенесенных главными героями обоих повествований – Иисусом и человеком с Плащаницы, – т.е., письменное повествование и визуальный материал, удивительным образом схоже: терновый венец, изуродованное лицо, бичевание, пригвождение запястий и стоп, рана в боку. Некоторые из этих деталей обычно не встречаются в описании казни через распятие в древних источниках (довольно скудных). Например, увенчание терниями и удар копьем в грудь после смерти. Спонтанное объяснение присутствия этих деталей на образе с Плащаницы: они запечатлелись на полотне при контакте с Телом Иисуса после того, как Он был снят с креста.

Б) Что касается погребения, то синоптические Евангелия сообщают, что мертвое тело Иисуса было обернуто в «Плащаницу» - *Sindon* (т.е. погребальный саван). *Обвито* можно понимать следующим образом: тело положили на развернутое полотно, а потом накрыли второй половины, сложив на голове, считается, что мертвый человек, чье изображение осталось на Туринской Плащанице, был укрыт саваном именно так.

В повествовании Иоанна (Ин 19,38-42, с дополнениями 20,3-10) речь идет не о *синдоне*, а о *пеленах* (*othonia*) и плате (*soudarion*). *Пелены* во множественном числе, следовательно, свидетель видел несколько полотнищ, *плат* (вспомним, что на лице воскрешенного Лазаря был *повязан плат*: 11,44), а Иисусу *плат повязали на голову* (20,7). Однако Туринская Плащаница – цельное полотно, а лицо изображено полностью, не означает ли это, что плат не использовался? Скорее всего, Иоанн решил, что полотнищ несколько, увидев их во Гробе после воскресения: если тело Христа было обвито Плащаницей так, как мы видим на изображении, то при исчезновении тела при Воскресении, две части полотна сложились, и со стороны могли казаться двумя полотнищами. Что касается платы, *soudarion*, то он мог быть *сложен* или скручен и обвязан вокруг лица для поддержания подбородка, поэтому противоречия с изображением лика на Плащанице нет. В пользу этого предположения говорит и отсутствие отпечатка на Плащанице верхней затылочной части головы, обратите внимание на незаполненное пространство между лицом и затылком.

Истоки религиозного почитания

Плащаница была окружена народным почитанием, стала целью многочисленных паломничеств, ей присуща сильная эмоциональная составляющая. Как следует оценивать этот феномен? И в прошлом и в настоящем очевиден неизменный интерес верующих к этой реликвии. Именно поэтому мы говорим, в первую очередь, о связи визуального изображения с евангельскими текстами. Человек, знакомый с Новым Заветом, глядя на Плащаницу, воспринимает ее как беззвучный, но при этом убедительный, голос Евангелия.

Почитание Плащаницы развивалось задолго до того, как появились вопросы о том, что она на самом деле представляет из себя, как появилась и т.д. На этапе спонтанного формирования отношения человека к Плаща-

нице можно говорить **о донаучном характере интереса**. Можно сказать, что к началу диалога с наукой, в силу удивительного совпадения библейских повествований и изображения на Плащанице, закрепилось убеждение в том, что появление Плащаницы напрямую связано с событиями жизни Иисуса. Науку привлекли для проверки обоснованности подобных «утверждений» и для ответа на сопутствующие вопросы о ткани, о степени сохранности, о том, как на полотне появилось изображение человека. Но важно то, что сформировалось отношение к реликвии с верой, на то были и есть законные основания; тем самым объясняются оправданные пастырские начинания Церквей в отношении этого льняного полотна.

У отношений, рождаемых верой, множество регистров. Во-первых, благоговейное отношение к объекту – нерукотворный или иконописный образ, мощи, прочие реликвии, - своим символическим содержанием указывающем на Того, Кого мы любим и в Кого верим: на Христа. Во-вторых, ясно, что сам символ не может быть идолом слепой веры, но нельзя отрицать, что этот символический объект причастен домостроительству веры, укрепляет нас в вере. Тем более, символический объект сам по себе не может быть объектом любви, хотя, конечно, бывает, что любовь к Тому, на Кого нам указывает символ, косвенно охватывает и материальные предметы, нам кажется, что мы приближаемся к Тому, Кого любим – такова психология человека.

Плащаницу можно назвать немощным, слабым, смиренным средством возвещения Евангелия. И одновременно – экспрессивным, действенным, требовательным. Немощное и слабое – потому что до сих пор не сказано последнее слово о том, откуда полотно, когда было создано, каким именно образом, и пока нужно относиться к ней так, не упорствуя, Господь пока в наше распоряжение не предоставил окончательные результаты, мы ждем того дня, когда все тайное станет явным.

Плащаница не имеет сакраментальной действительности Таинств, образ на ней лишь напоминает нам о «теле, данном ради вашего спасения», о «крови, пролитой за многих». И тем более, Плащаница не необходимое средство для спасения: многие ее игнорируют, еще более многие о ней никогда не слышали, однако вера и стремление ответить на призыв Христа у них не ослабели. Многие братья-христиане – как в нашей Церкви, так и в других конфессиях – не считают, что Плащаница поможет им в укреплении веры. Трудно согласиться с нищетой Плащаницы, символом ожидания, с могильным безмолвием.

Плащаница напоминает нам о том, что Спаситель «был погребен» (1 Кор 15,4).

Плащанице не нужны ни ложь, ни подтасовки с нашей стороны.

Протоиерей Георгий Горбачук

СТРАСТИ ХРИСТОВЫ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ И ТУРИНСКАЯ ПЛАЩАНИЦА

Актуально рассмотреть богословское содержание страданий Христовых в аспекте Искупления и Жертвы. Тема Искупления в Новом Завете тесно связана с сотериологией, учением о спасении. Все главные события земной жизни Господа Нашего Иисуса Христа, а более всего Его крестная смерть и воскресение, осмысляются богословием как искупление человеческого рода от греха проклятия и смерти, ставших уделом человечества по грехопадении прародителей.

Поскольку дело Христово на земле еще не завершено, но продолжается в благодатной жизни Его Церкви, спасительное деяние искупления принципиально открыто грядущему. Второе пришествие Христово станет

окончательным искуплением, или, как говорит апостол Павел в послании к Ефессянам, «днем искупления» (Еф. 4, 30). Таким образом, искупление содержит в себе эсхатологическое измерение.

В Новом Завете концепция искупления обретает осмысление и выражение в связи с событиями Боговоплощения, Крестной смерти и Воскресения Спасителя. В Евангелиях содержится только одно высказывание Христа, где Он непосредственно говорит о своей миссии как об искуплении: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28; Мк. 10, 45). Очевидная аналогия слов Христа Спасителя с образом страдающего Раба Господня у пророка Исаии позволяет говорить о смерти Христовой как об искупительной Жертве. «Вот, Раб Мой будет благоуспешен, возвысится и вознесется, и возвеличится... Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его» (Ис. 52, 13—53, 1-12).

Понимание искупления как Жертвы, принесенной Христом за род человеческий, представлено в многочисленных новозаветных текстах, говорящих об искуплении кровью. Например, у апостола Павла: «... вы куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6, 20; 7, 23), «... будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева» (Рим. 5, 9), «... мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его» (Еф. 1, 7). Есть также много текстов, подразумевающих Крестную Жертву, где говорится об искуплении грехов. К примеру, в послании апостола Павла к Титу читаем: «... ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, Который дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам» (Тит. 2, 13-14).

Догматическое учение Церкви о Крестной Жертве окончательно приняло вид формулировки к середине XII столетия на Константинопольском Соборе 1156-1157 годов. Согласно ей, Крестная жертва приносится Господом Иисусом Христом по его человеческой природе и приемлется всей Пресвятой Троицей – Отцом, Сыном и Святым Духом. Принятие этой Жертвы Богом осуществляется не в силу необходимости, как ежели бы Бог в ней нуждался, а ради искупления человека, то есть по домостроительству.

Вся земная жизнь Христа Спасителя имеет искупительное значение, служит примирению человека с Богом, но Крестная смерть является кульминацией всего служения Христова. Итак, что есть Крест Христов? Крест – это свидетельство полноты любви Божией к человеку. Апостол Павел учит: «Но Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5, 8).

Крест – это завершение кеносиса, то есть истощания или самоуничтожения Божества. Тот же апостол Павел пишет: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной...» (Фил. 2, 6-8).

Крест – это предел уничижения и переход к славе, начало прославления Христа по человечеству. На Тайной Вечери Христос обращается к Отцу: «... прославь Меня, Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 5). И Он получает эту славу за то, что, по апостолу Павлу, «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени и дал Ему имя паче всякого имени, дабы пред именем Иисуса приклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2, 8-11).

Погребальная пелена Христова, святой Синдон, или как теперь ее называют, «Туринская плащаница», и является материальным свидетельством начала прославления Христова после Его крестного уничижения и смерти. Изображение на плащанице Пречистого Тела Христова, как некоторые ученые считают, в результате ожога ткани не известным на земле видом энергии в момент Воскресения и «прохождения» Тела через ткань - это начало восхождения Сына к Отцу, о котором Христос вскоре скажет Марии Магдалине: «Восхожду к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17). Плащаница и есть свидетель этого восхождения или возношения.

В связи с размышлениями над тайной святой Плащаницы нам представляется актуальным и возможным взглянуть и на Жертву Христову, и на жертву вообще именно в аспекте возношения. Насколько нам известно, богословы не особенно акцентировали на этом свое внимание.

Что мы видим в ветхозаветное и вообще в дохристианское время? Традиции и ритуалы принесения жертв варьируются, но все они вращаются вокруг одного главного представления – жертва должна быть вознесена, именно вознесена, к божеству. Например, центральное место в системе ветхозаветных жертвоприношений занимала жертва «всесожжения». Сам термин, образованный от глагола «ола», указывал на восхождение жертвенного дыма к Богу. Тот же характер имел и ритуал возношения священником части жертвы и «потрясения» ее пред Богом.

Если ветхозаветные кровавые жертвы имели лишь характер прообразов грядущей крестной Жертвы Христовой, то само ее реальное принесение с необходимостью должно было включать и момент возношения или восхождения. Плащаница как раз и указывает на это.

Нам представляется, что в этом вопросе есть и еще одна немаловажная сторона. Все прежде бывшие до Христа жертвы возносились к Богу символически, реально и в полноте не достигая Его. Да, они ориентировали человека горе, к Богу, но сами все же оставались в мире дольном.

Жертва же Христова, Сам пострадавший, умерший и воскресший Христос, принеший в жертву плоть Свою, по словам апостола Петра, «взойдя на небо, пребывает одесную Бога» (1 Пет. 4, 22). Ему вторит и апостол Павел: «Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (Рим. 8, 34). По человечеству только Жертва Христова – единственная, которая истинно достигла Бога и тем открыла человечеству реальный путь к Нему.

Итак, плащаница Христова – это первая ступень небовосходной лестницы, по которой Богочеловек Иисус восшел ко Отцу. И для нас, христиан, почитание этой святыни может стать той же ступенью, опираясь на которую, мы сможем со Христом начать свой путь, ведущий в Жизнь Вечную.

Пьер Луиджи Байма Боллоне

НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И РЕАЛЬНОСТЬ ПЛАЩАНИЦЫ

Что такое Плащаница

Научные исследования, без каких-либо справедливых сомнений, доказывают, что Плащаница – древний погребальный саван, в который был обернут человек высокого роста, гармоничного телосложения, с антропологическими признаками семитской группы. При жизни он перенес множественные травматические повреждения, совпадающие со Страстями Христа (этому соответствуют следы крови, вытекшей при жизни), умер, причем, анатомическо-клинические особенности окоченения указывают на распятие. После смерти получил колюще-режущее ранение в левую половину грудной клетки, из широкой раны вытекла трупная кровь.

Специальные исследования ведутся более века, дано заключение, что речь идет о репродукции на ткани, физический феномен которой по сей день не известен; так как анатомические подробности мертвого тела были

запечатлены без какого-либо искусственного вмешательства, без использования художественных приемов, красителей, термического и т.п. воздействия. Следы крови указывают на непосредственный контакт с мертвым телом и предшествуют появлению изображений, поскольку изображения проявляются в соответствии с кровавыми разводами. Неизвестно, были ли изображения видны сразу или проявились со временем или даже через несколько веков после погребения. До сих пор не описано ни одного похожего случая. До сих пор экспериментально не удалось изготовить вторую Плащаницу.

Существует не менее шестидесяти живописных копий оригинала.

Исторические сведения

В 691-692 г. н.э. византийский император Юстиниан II, последний представитель Ираклийской династии, созвал Пято-шестой Собор (т.е., между Пятым и Шестым), известный как Трулльский, поскольку проходил в зале со сводами, т.н. *труллами* Большого Императорского дворца в Константинополе. Были приняты 102 дисциплинарных канона Церкви. 82-й канон разрешает изображать Иисуса в виде человека, везде, кроме пола, чтобы избежать попраiania образа. При этом должна быть очевидна глубина смирения воплотившегося Бога и вспоминаться земная жизнь, страсти и смерть вплоть до искупления мира. Одновременно он распорядился отчеканить золотые, серебряные и бронзовые монеты, с образцом Лица. На ряде монет воспроизведен Лик с Плащаницы. Сравнения с помощью новейших электронных технологий выявили огромное сходство монет с Плащаницей, следовательно, уже в эпоху Пято-шестого Собора Плащаница была известна.

Обратите внимание на то, с Плащаницей не связано никакого конкретного исторически доказанного события, не считая серии легенд, мифов, интерпретаций и упоминаний разного происхождения, характера и

достоверности, согласно которым, с 944 г. она находилась в Константинополе, в 1204-1205 г. в Афинах, а потом – неизвестно где. Теории о ее появлении в Европе поистине «обнадеживают». Ясно, что о ней ничего не знали, иначе выдающиеся исторические деятели, например, Карл Великий или Людовик IX, обязательно воспользовались бы возможностью завладеть ею.

Плащаница вновь появляется в Европе в 1353 г., через столетие, 22 марта 1453 г. оказывается в почетном владении у герцога Людовика II Савойского. Тот перевез ее в Женеву, до 1983 г., когда король Умберто II передал ее в наследие Верховному Понтифику Католической Церкви, Плащаница находилась в исключительной собственности Савойской династии, и никто не мог ее видеть.

Научное исследование

Понятно, что столь длительная история молчания может проясниться только благодаря научным исследованиям, к настоящему времени многое установлено, перечислим основные результаты:

А) Качество льна, направление уточной нити, тип ткачества, внутренние вкрапления, наличие двойной строчки по всему широкому краю и двух кромок соответствует гипотезе, что ткань была соткана в Иудее в эпоху, совпадающую со временем Страстей и смерти Иисуса в 30 г. н.э.

Б) Плащаница имеет качества погребального савана, по-видимому, конца эпохи Второго Храма, как сказано ранее, в нее был обернуто мертвое тело 30-40-летнего мужчины высокого роста, худого, спортивного сложения, с этнографическими признаками семитской группы.

В) На ней обнаружена кровь, пролитая при жизни вследствие множественных повреждений, совпадающих с повествованием 4 канонических Евангелий и предлагающих элементы, полезные для интерпретации евангельского текста. Также обнаружена трупная кровь, выделившаяся после смерти.

Г) Совокупность имеющихся в распоряжении элементов указывает на то, что смерть наступила вследствие очень болезненной терминальной ишемии сердца, из-за которой у обезвоженного, ослабленного и испытывающего стресс от множественных травматических повреждений распятого субъекта наступило механическое удушье.

Д) Возможно – однако, это обсуждается и не подтверждено – что на веках слева и на противоположной правой брови остались следы 2 монеток, отчеканенных Понтием Пилатом в 16-й год правления императора Тиберия (30 г. н.э., соответственно).

Е) На Плащанице обнаружена пыльца растений, зацветающих одновременно весной только в Иудее, а остальные виды пыльцы соответствуют предполагаемому по традиции пути Плащаницы: Иудея – Анатолия – Константинополь – Европа.

Радиоуглеродный анализ C14

На первый план выходит результат датировки с помощью радиоизотопа C14, проведенный в 1988 г. без участия кого-либо из ученых, изучающих Плащаницу, в связи с чем исследование можно считать неполным; по результатам, объявленным с очень большой вероятностью достоверными, радиоуглеродный возраст Плащаницы – не ранее 1260 года и не позже 1390-го.

В связи с этим нужно немного объяснить суть метода C14, часто используемого и в моей профессии криминолога при смещении частиц земли для отделения исторических останков от останков, интересующих следствие. С этой целью используется метод, разработанный примерно в 1950 г. Уиллардом Ф. Либби, благодаря которой можно датировать останки за последние 30 тысячелетий. Благодаря этому методу, во второй половине прошлого столетия человек впервые смог подсчитать свое прошлое в диапазоне тысячи поколений. Этим объясняется присвоение Либби Нобелевской премии в 1960 г. и существование в мире более 100 лабораторий, занимающихся исключительно исследованиями C14.

Соотношение радиоактивного углерода и нерадиоактивной двуокиси углерода в воздухе в разные эпохи остается постоянным. Смесь поглощают растения, растениями питаются травоядные животные, тех съедают хищники, поэтому в тканях всех живых организмов присутствуют оба изотопа углерода. Но с биологической смертью поглощение углерода прекращается. С этого момента пропорция радиоактивных изотопов фиксируется и постепенно изменяется по мере уменьшения содержания C^{14} . Подсчет, изначально проводившийся как подсчет единиц распада пропорциональными счетчиками или осциллографами за последние годы проводится точнее. Сегодня возможно непосредственно выявить количество атомов C^{14} , изолировав их сначала с помощью спектрометра масс, а затем обработать в ускорителе частиц, на выходе из которого возможен точный подсчет.

Сам Либби просил разрешить датировать Плащаницу методом C^{14} , но в то время опыт привел бы к разрушению большого участка ткани. С годами была разработана техника магнитной альфа-спектрометрии в ускорителе частиц, позволяющая работать с образцом в несколько граммов.

В 1988 г. три лаборатории, занимающиеся подобными исследованиями (Таксонская, Оксфордская и Цюрихская) получили разрешение на изъятие фрагмента Плащаницы для радиодатировки, результат исследований уже мною озвучен: период с 1260 по 1390 г. н.э. Нужно сказать, что образец был взят только с одного края, что один из результатов выбился из шкалы, что впервые использовался способ подсчета, который ни до (если не учитывать эксперимента, проведенного для получения разрешения датировать Плащаницу), ни после не использовался.

Результат (1260/1390 н.э.) неприемлем и потому, что противоречит более ранним художественным репродукциям. Даже если мы забудем про монеты Юстиниана II, существуют другие упоминания о том, что погребальный саван Иисуса был известен на окраине Византийской Империи еще в XI в. н. э. Не говоря о том, что по результатам анализа C^{14} , проведенного на неофициальном образце (т.е., не гарантирующем подлинность),

свойства одной нити в разных фрагментах разные, то есть, этот метод неприемлем для работы с льняными нитями Плащаницы, а результаты при-
тянуты к датировке на основании истории.

Аринин Е. И.

ТУРИНСКАЯ ПЛАЩАНИЦА В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА НАУКИ И РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ

Введение

В последние два десятилетия во всем мире и в России ширится движение ученых и религиозных деятелей разных направлений к нахождению новых форм диалога и взаимопонимания, проводится множество конференций, симпозиумов и семинаров, появляются новые учебные дисциплины, издается значительное число статей, сборников и монографий. Феномен «Туринской плащаницы», которому посвящена наша встреча, имеет множество интерпретаций (на 25.08.2014 только в русскоязычном секторе Google обнаруживается 177 000 документов).

Прежде всего, очевидным является то, что как о науке, так и о религии в современной культуре имеется множество представлений: существует более 200 определений науки, в во Владимире нами начат проект «Энциклопедия 1000 определений религии» на сайте «Академическое религиоведение» (2013-2017). Преподаваемое в России и во Владимире религиоведение включает в себя дисциплину «Наука и религия», а некоторые теологи, в свою очередь, разрабатывают и преподают такую дисциплину, как «теология науки», важно вспомнить и то, в РКЦ учреждена «Папская академия наук». В ВлГУ было опубликовано и первое в новой России учебное пособие «Наука и религия» с авторским коллективом из 4 стран,

православного, католического, лютеранского вероисповедания и светских философов (ВлГУ, т.1: 2003, т.2: 2004), наряду с 30 другими учебными изданиями по религиоведению, т.е. науками о религии.

Наука и религия: история отношений

Начиная с Аристотеля, т.е. более 2000 лет, наука и религия («теология», «первая философия») виделись как два или три уровня интеллектуального постижения «бытия», однако с эпохи Просвещения и особенно в последние 200 лет они часто представлялись в рамках своего рода «модели конфронтации» непримиримыми мировоззренческими противоположностями, что особо подчеркивалось во многих отечественных публикациях и учебных курсах советского периода, где обсуждался вопрос о том, «как возможны верующие ученые».

Понятие о подобном конфликте возникло частично из названий двух широко известных книг конца XIX века. Одна из них – *История конфликта между религией и наукой* Джона Вильяма Дрейпера, профессора физиологии Нью-йоркского университета (1874 г., переведенная на французский, немецкий, итальянский, испанский, польский, русский, португальский и сербский языки). А вторая – *История войны науки с теологией в христианстве* Эндрю Диксона Уайта, президента Университета Корнелля (1870-1896). В этих работах произошло своего рода «гипостатизмирование» как «науки», так и «религии», которые были представлены как «истина» (наука) и «заблуждение» (религия, теология).

Помимо «модели конфронтации» в начале XX века возникает и «модель преемственности», когда классик современной антропологии Джеймс Джордж Фрезер (1854-1941) стал утверждать, что магия, религия и наука являются тремя историческими и преемственными этапами развития человечества. Другой классик современной антропологии Бронислав Малиновский (1884-1942) существенно переосмысливает проблему соотношения магии, религии и науки, установив, что «нет обществ, какими бы прими-

тивными они ни были, без религии,...магии...и науки»³⁴³. Личное духовное становление таких известных и даже «легендарных» людей, как Грегор Мендель, Чарльз Дарвин, Пьер Тейяр де Шарден, Павел Флоренский, Валентин Войно-Ясенецкий (архиепископ Лука), Алексей Лосев, Сергей Аверинцев, Александр Мень, Борис Раушенбах, Сергей Мейен и многих других показывает, что искренняя вера способна сосуществовать с глубоким научным профессионализмом.

В последние годы, однако, в нашей стране все чаще можно столкнуться не столько с конфликтом отношения науки и Церкви, сколько с проблемой СМИ, которые активно способствуют распространению т.н. «паранаучных» и «парарелигиозных» доктрин, часто претендующих на статус новой «науки» и\или\ «религии» - «Григория Грабового», «ТВ-3: первый мистический телеканал» и скандального результата социологического опроса на «День науки» в феврале 2011, показавшего, что треть россиян (32 процента) считают, что Солнце вращается вокруг Земли. В 1998 году при Президиуме РАН была учреждена даже специальная «Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований».

Природа науки и религии

Человеческая рациональность, т.е. наша способность постигать мир и самих себя в общезначимых понятиях, является сама по себе загадочной тайной, в свете которой сложившаяся дифференциация научной и теологической деятельности выступает как феномен, высвечивающий самые фундаментальные моменты нашего отношения с бытием. Сегодня становится все очевиднее, что реальные отношения между наукой и религией образуют гораздо более сложную картину событий, чем просто борьба между учеными («гениями просвещения»), с одной стороны, и теологами (или,

³⁴³ Малиновский Б. Научная теория культуры //Вопросы философии. № 2, 1983, с.116; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. С.145–151; Гараджа В.И. Социология религии. М., 1995, с.18, 19, 64 и др Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.,1998. С.19.

как раньше часто писали, «темными мракобесами»), с другой. Это многоплановое отношение в настоящее время становится объектом пристального внимания со стороны светского (академического научно-философского) и теологического (богословского) сообществ, инициируя целый ряд проектов и исследований.

Никлас Луман (1927-1998), которого часто называют крупнейшим социальным философом XX века, полагал, что современная цивилизация движется в направлении к «обществу обществ», которое дифференцировано на «аутопойетические subsystemы», включая религию, науку, медиа, право и т.п., предполагающему, что каждый так или иначе участвует в этих коммуникативных отношениях, т.е. каждый так или иначе «причастен» к ним.

Сегодня полемика ведется не «учеными» с «теологами», но между различными группами тех и других, защищающих различные точки зрения. К примеру, сторонники и противники идеи эволюции были среди и «ученых», и «теологов», как и в отношении «феномена Плащаницы». Вообще сложно провести между этими двумя категориями действительное разграничение, так как многие ученые были глубоко и искренне верующими людьми, а многие теологи (богословы) и служители церкви были профессиональными подвижниками науки. В последнее время все большее внимание привлекает сходство и общность рациональных процедур при обосновании своих убеждений, как «учеными», так и «теологами».

В октябре 1998 г. была опубликована энциклика папы Иоанна Павла II «Вера и разум» («Fides et ratio»), где говорится, что «вера и разум подобны двум крылам, на которых дух человеческий возносится к созерцанию истины. Сам Бог заложил в сердце человека желание познать истину и в конечном итоге познать Его, чтобы тот, познавая и любя Его, мог достичь полноты истины в себе самом». В августе 2000 г., Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви был принят документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» где

целый ряд разделов посвящен проблемам отношений православия и науки, и отмечается, что «христианство, преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовав возникновению научного естествознания. Со временем науки — как естественные, так и гуманитарные — стали одной из наиболее важных составляющих культуры». Митрополит Минский и Слуцкий Филарет на семинаре в Институте философии РАН, посвященном обсуждению проблем диалога науки и религии, заметил, «что вражда науки и богословия в значительной степени была основана на властных амбициях». Он справедливо отмечает, что периоды безраздельного господства богословия над свободным научным исследованием сменялись периодами, когда наука захватывала командные высоты и стремилась дискредитировать богословие. Вместе с тем, он подчеркнул, что «Церковь не меньше науки заинтересована в ограничении влияния различных псевдо-научных и псевдобогословских учений и практик, вроде оккультизма, магии, культа многообразных суеверий и тому подобного. Здесь наука и богословие являются союзниками, потому что богословие не в меньшей степени, чем наука, основано на человеческой рациональности».

Мне представляется содержательной и удачной метафора «наведения мостов», предложенная Иеном Барбуром (1996). «Наведение мостов» выступает как обобщенный образ диалога, который имеет место между наукой и теологией. Метафора отражает тот факт, что в современном культурном контексте на поверхности отчетливо просматривается брешь между наукой и теологией. Возможно, что одним из главных достоинств этой метафоры является предлагаемый образ опор, уходящих в водную бездну и соединяющих мост с залегающей внизу прочной породой. Устойчивость моста и сама возможность его существования зависят от прочности этой породы, которая, несмотря на ее невидимость, залегает внизу и соединяет «континенты», между которыми предстоит навести мост. Именно посред-

ством междисциплинарной деятельности в теологии и науке самым явным образом выявляется присущая им некоторая общность, причем делается это в то время, когда их различия для многих гораздо очевиднее, чем их единство.

Вместе с тем, важно понимать, что выражение «наведения мостов» является только метафорическим образом. Было бы неправильным, например, полагать, что она подразумевает независимость науки и религии (или теологии, как формы рационального самосознания конкретного религиозного сообщества), четкую определенность их границ и навечно зафиксированную независимость деятельности представителей этих областей современной культуры. В истории Европы наука и религия долгое время были неразрывно связаны, где верующими и учеными были одни и те же люди.

Далее, было бы неправильным полагать, что наука и религия сами по себе остаются неизменными, по мере того как «строители» производят работу по их соединению посредством «моста». Наоборот, теология и наука, имеющие сложное внутреннее устройство, характеризуются динамичностью и подвижностью границ своего собственного предметного содержания. Говоря о таких интересных и неоднородных сферах интеллектуальной деятельности, можно скорее предположить возможность существования множества «мостов», которое соответствовало бы количеству исследуемых аспектов и преследуемых задач.

Кроме того, образ наведения мостов вводил бы в заблуждение, если бы принималась и идея о том, что материал, используемый для строительства моста, совершенно отличается от материала «берегов», находящихся по обе его стороны. Наоборот, интеллектуальные связи, устанавливаемые между наукой и теологией, не искусственная и внешняя им «надстройка», но «элементы», естественные для самих соединяемых дисциплин. Например, как наука, так и теология содержат метафизические допущения,

функционируют в соответствии с определенными методами, обладают характерными эпистемологическими принципами и ограничениями, являясь источником обоснования для убеждений определенного типа. Связь между ними – «мост» - строится из такого же «материала».

Последним в списке, но не по значению, следует отметить образовательный контекст отношений науки и религии. В современном образовательном пространстве в рамках профессиональной подготовки специалистов, бакалавров и магистрантов по «Религиоведению» читаются такие дисциплины как «Концепции современного естествознания» и «Наука и религия», где молодежь знакомится с проблемами диалога науки и религии. «Концепции современного естествознания» изучаются студентами всех других специальностей, а «Наука и религия» может читаться в качестве спецкурса. Здесь наука и религия непосредственно воплощаются в «мост» методического и методологического синтеза, поскольку от того, как именно преподаются вопросы отношения науки и религии в светских и духовных учебных заведениях на десятилетия вперед закладывает перспективы общественного развития.

Литература

1. Энциклопедия 1000 определений религии/Академическое религиоведение//<http://religiousstudies.in/proekt/1000-definicij-religii-enciklopediya/>.
2. Наука и богословие: на пути к взаимопониманию 28.02.2005 \www.religare.ru
3. Религия и наука: История, метод, диалог (1996). Пер. с англ/ Отв. ред. Е.И. Аринин. Архангельск, 2001. .

Научное издание

СВЕЧА – 2014

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ
И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Том 27

Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научно-практической конференции

30 сентября 2014 года

г. Владимир

Печатается в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 18.11.14.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 17,67. Тираж 50 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.