Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

ФЕНОМЕН РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ: КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ В АКАДЕМИЧЕСКОМ ФИЛОСОФСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Монография

Под редакцией доктора философских наук,
профессора Е. И. Аринина

Владимир 2015

УДК 2-1
ББК 86.201
Ф42

Рецензенты:
Доктор философских наук, профессор
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
И. Я. Кантеров

Доктор философских наук, профессор кафедры
культурологии и религиоведения Северного (Арктического)
федерального университета им. М. В. Ломоносова
Н. М. Теребихин

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Издание подготовлено при финансовой поддержке РГНФ (13-03-00532, 2013-2015)
в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудничества ВлГУ
с Университетом Эрланген-Нюрнберг (Германия) и рядом других религиоведческих
центров России и мира

Феномен религии и религиозности: концептуализация
Ф42 в академическом философском религиоведении : монография /
под ред. д-ра филос. наук, проф. Е. И. Аринина ; Владим. гос.
ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ,
2015. – 347 с.
ISBN 978-5-9984-0650-8

Представленные материалы раскрывают ряд проблем дисциплины «Философия религии» и могут быть использованы в качестве дополнительных при изучении университетских курсов: «Религиоведение», «Введение в специальность ”Религиоведение”» и «Феноменология религии».

Издание предназначено для всех, кто изучает проблемы постижения религии, занимается самообразованием в этой сфере исследований; имеет особую значимость для студентов высших учебных заведений направления «Религиоведение».

УДК 2-1
ББК 86.201

ISBN 978-5-9984-0650-8

© ВлГУ, 2015
© Коллектив авторов, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5

Раздел 1
РЕЦЕПЦИЯ ТЕРМИНА «RELIGIO» В КУЛЬТУРАХ МИРА

Апполонов А. В.
ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ «RELIGIO» ОТ АНТИЧНОСТИ
ДО РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ 7

Аринин Е. И.
ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕРМИНА «РЕЛИГИЯ» В СОВЕТСКОЙ
РОССИИ И СССР: 100 ДЕФИНИЦИЙ 24

Миксюк А. С.
DAĒNA И DĪN: КОНЦЕПТ «ВЕРЫ» В ЗОРОАСТРИЗМЕ И ИСЛАМЕ 76

Осипова О. В.
«РЕЛИГИЯ» ПО-ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИ: ΘΡΗΣΚΕΙΑ
В СОЧИНЕНИЯХ АНТИЧНЫХ ЯЗЫЧЕСКИХ АВТОРОВ 87

Такахаси Санами
ПОНЯТИЕ О РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ФЕНОМЕНАХ В ЯПОНИИ 90

Раздел 2
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ И КАТЕГОРИЗАЦИЯ «РЕЛИГИОЗНОГО»
В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ

Богачёв М. И.
К ВОПРОСУ О ГИБРИДИЗАЦИИ ЗАПАДНОЙ И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ТРАДИЦИЙ В КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ 107

Буряк А. А.
МОДЕРНИЗАЦИЯ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОГО АППАРАТА
ДЛЯ РАБОТЫ СО СТАРЫМИ САКРАЛЬНЫМИ ТЕКСТАМИ.....126

Геранина Г. А.
ПОНЯТИЕ «РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ 137

Минин С. Н. (иеромонах Варфоломей)
КАТЕГОРИЯ «СВЕТСКОСТЬ»: ИСТОРИЧЕСКИЙ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ.
(НА МАТЕРИАЛАХ СОТРУДНИЧЕСТВА ВЛАДИМИРСКОЙ
ЕПАРХИИ И ВЛАДИМИРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА) 172

Нефедова И. Д.
РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК РОДОВОЙ ПРИЗНАК ПОВЕДЕНИЯ
ЧЕЛОВЕКА:ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО НАУЧЕНИЯ
Б. Ф. СКИННЕРА, А. БАНДУРЫ И БИХЕВИОРИЗМ 209

Погасий А. К.
КОНЦЕПЦИЯ КОНКУРЕНТНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДИСКУРСОВ.....232

Скосарь В. Ю.
ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ХРИСТИАНСТВА 258

Тимощук А. С.
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ
В ГАУДИЯ ВАЙШНАВИЗМЕ..... 273

Шадрина О. Н.
«ПОИСКИ АБСОЛЮТА» В XX ВЕКЕ:
Г. ИБСЕН, А. БЕЛЫЙ, К. Г. ЮНГ И «НОВЫЙ ГУМАНИЗМ».....317

ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... 346

ВВЕДЕНИЕ

Монография знакомит с исследованиями религии как «лексемы», термина и феномена в историческом, филологическом, конфессиональном и «виртуальном» измерениях, вводящих читателей в мир диалога многообразных «символизаций таинственного» в теологии, философии религии и религиоведении.

Современная социально-политическая обстановка в России во многом связана с мировоззренческими ориентациями ее граждан, широко обсуждаемыми в прессе проблемами межконфессиональных взаимоотношений между согражданами, идентифицирующими себя с традиционными и нетрадиционными религиями, или «секулярной» мироориентацией. Ширится беззастенчивая эксплуатация религиозных символов и лозунгов в политических интересах различных противоборствующих групп, нередко нагнетающих атмосферу всеобщей религиозной нетерпимости и подозрительности. Обеспечить стабильность и процветание современному государству могут только экономическая устойчивость, строгий правопорядок и совершенная система образования. В последние годы активно разрабатывалось законодательство, регламентирующее сферу свободы совести и отношений религиозных объединений, а в учебных заведениях появились новые программы и курсы по религиоведению, истории и философии религии. В этой связи особую значимость приобретает категориальный понятийный аппарат, применяемый для описания и объяснения данной области социального бытия.

Актуальным становится обращение к методологическим проблемам религиоведческой науки, к переосмыслению сложившихся подходов к исследуемой проблематике. Уже в самом названии “религиоведение” содержится возможность альтернативного его истолкования, заключающаяся в поляризованности самого общего понимания как “ведения”, так и “религии” в современной культуре. С одной стороны, особенностью терминов, заканчивающихся на “-ведение” (источниковедение, искусствоведение,

кантоведение, сектоведение в богословии и т.п.), является то, что они отражают позицию внешнего и незаинтересованного, беспристрастного рассмотрения исследуемого предмета. Так, к примеру, в православной апологетике “сектоведом” считается именно православный богослов, а не сам адепт “сектантского” (с точки зрения православного богословия) исповедания, который тоже его “ведает и знает”, так же как и “кантоведение” не тождественно “кантианству”. Само светское “религиоведение” возникает в XIX веке в оппозицию конфессиональной апологетике как академическое, научное исследование. “Ведение” в этих случаях противопоставляется как внешняя и объективная позиция беспристрастного наблюдателя заинтересованности, вовлеченности, субъективности и односторонности позиции “адепта”.

С другой стороны, слово “ведение” может выражать и собственно “внутреннее”, целостное постижение сущности исследуемого предмета, дающее возможность им “ведать”, осуществляя это “ведение” как управление данными феноменами, что, к примеру, подразумевается в словах “природоведение”, “правоведение” или “ведомство”. Именно внутренняя убежденность в подлинности только своего понимания бытия как уникального и единственного по своей абсолютной значимости “ведения” служила мощным импульсом для “поведения”, приводившего к трансформации духовного мира отдельных индивидов, народов и целых континентов.

Современное религиоведение призвано быть нейтральным, описывая в качестве «наблюдения второго порядка» те описания, которые дают друг другу «религиозные сообщества». Религиоведение нуждается в особом терминологическом аппарате, позволяющем создавать «описание второго порядка» предельно корректно, т. е. «объективно» и «эмпатично». Сами «религиозные сообщества», создающие «описания первого порядка», т.е. «самоописания в доктринах», фокусируются как на собственной «исключительности», так и на обвинениях других в «религиозном самозванстве» и «безблагодатности», что, конечно, далеко от «эмпатии» и «объективности», а порой и вообще радикально «антипатично». Именно исследования, представленные в данной монографии, показывают как наука преодолевает вековых стереотипы «иного».

Раздел 1
РЕЦЕПЦИЯ ТЕРМИНА «RELIGIO» В КУЛЬТУРАХ МИРА

Апполонов А.В.

Эволюция понятия «religio» от Античности до раннего Нового времени

Точная этимология слова «religio» нам неизвестна и была проблемой уже во времена Цицерона (106-43 до н.э.). В разное время «religio» возводили к «relegere» («перечитывать», «вновь обдумывать» – мнение Цицерона), к «religare» («связывать» – мнение Лактанция), к «reeligere» («вновь выбирать» – мнение Аврелия Августина). При этом некоторые авторы (включая такую знаковую фигуру, как Фома Аквинский) полагали, что верными могут быть все три этимологии. Но, как бы ни обстояло дело с происхождением термина, не подлежит сомнению, что содержательно «religio» исходно связывалось с культом, ритуалом, обрядом. Здесь можно вспомнить хотя бы слова Цицерона о том, что «вся религия (religio) римского народа первоначально состояла из обрядов (sacra) и ауспиций» [1, с. 158]. И, кроме того, как он отмечает в трактате «О нахождении», «религия (religio) есть то, посредством чего той высшей природе, которую называют божественной, поклоняются и осуществляют ритуальное служение» [10, II, 160]. Как пишет французский религиовед Дж. Шайд о римской религии, «Это религия без откровения, без книг, без догматов и ортодоксии. Центральным требованием является скорее “ортопраксия”, правильное исполнение предписанных ритуалов… религия состоит в точном “культивировании” “социальных” отношений с богами, короче говоря, в отправлении обрядов, которые требуются связями, существующими между богами и людьми» [6, с. 31-35].

Боги воспринимались как своего рода очень могущественные граждане полиса (по словам Цицерона, «греки и наши предки… признали, что боги обитают в тех же городах, где и мы» [5, с. 118]); при этом предполагалось, что эти могущественные граждане оказывают полису и его обитателям помощь и покровительство – в случае, если с ними поддерживаются (посредством соответствующих обрядов) должные отношения. Отсюда вполне очевидно, что *своя* религия и *свои* религиозные законы считались

крайне важными для государства. Цицерон указывал, что ни у кого из граждан полиса не должно быть «особых богов: ни новых, ни чужеземных, кроме богов, признанных государством» [5, с. 115], и что «установление религии (religio)» является для государства (respublica) вещью даже более важной, чем формирование институтов светской власти («…именно магистратуры, после установления религии, более всего укрепляют государственный строй» [5, с. 133]). При этом Цицерон (следуя в общем, Платону и другим греческим мыслителям), отмечал, что религия и вера в богов благотворно влияет и на моральный облик жителей полиса: «Пусть граждане будут с самого начала твердо убеждены в том, что над всем владычествуют и всем правят боги, что все совершается по их решению и воле, что они оказывают людям величайшие благодеяния и видят, каков каждый человек, что́ он делает, каковы его поступки, с какими мыслями, с каким благоговением чтит он обряды, и что они ведут счет и людям, исполняющим свой долг, и людям, не исполняющим его. Умы, проникшиеся такими мыслями, конечно, не будут далеки от полезных и правильных решений» [5, с. 114].

Таким образом, основной вопрос заключается в том, какими должны быть те самые «должные отношения» граждан полиса с полисными богами или, говоря иначе, на основании чего должно строится религиозное законодательство. Этот вопрос, в свою очередь, ведет к вопросу о том, что такое «настоящий», «правильный» закон. Согласно Цицерону, «закон есть решение, отличающее справедливое от несправедливого и выраженное в соответствии с древнейшим началом всего сущего – природой, с которой сообразуются человеческие законы», «а многие вредные, многие пагубные постановления народов… заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками» [5, с. 113].

Из сказанного очевидно, что понятие «religio» у Цицерона оказывается неразрывно связанным с понятием «справедливости». «Благочестие (pietas) – это справедливость по отношению к богам» [4, с. 97]; но ведь и сама «религия (religio) заключается в благочестивом [иначе говоря, справедливом – А. А.] поклонении богам» [4, с. 98]. Однако помимо справедливости с «religio» связываются также понятия природы и, соответственно, естественного закона. Кроме того, с «religio», хоть и опосредованно, связывается концепция естественного разума – постольку, поскольку Цицерон, воспроизводя аргументацию стоиков о разумности природы и есте-

ственного порядка, пишет: «И так как все обладающее разумом стоит выше всего того, что разума лишено, и так как, согласно божественному закону, ничто не может быть выше природы в целом, то следует признать, что природе присущ разум» [4, с. 114].

Но что такое справедливость как качество отдельного человека, которое делает его справедливым и, соответственно, соблюдающим требования «естественного закона»? Как таковая справедливость есть добродетель, то есть «хабитус души, *согласующийся с природой и разумом* [курсив мой – А.А.]» [10, II, 159]. Еще более подробно Цицерон говорит о справедливости в трактате «О нахождении»: «Справедливость есть хабитус души, благодаря которому – при сохранении общего блага – каждый наделяется тем, что ему подобает. Начало справедливости – от природы; затем определенные [нормы] входят в обычай на основании их полезности; наконец и то, что получено от природы, и то, что утверждено обычаем, санкционирует страх перед законом и религия (religio). К естественному закону, который порождается не мнением, но внедряется в саму нашу природу некоей силой, относятся: религия (religio), благочестие (pietas), благодарность (gratia), месть (vindicatio), почтение (observantia) и правдивость (veritas)» [10, II, 160].

Видно, таким образом, что для римлянина Цицерона «religio» есть 1) добродетель, 2) часть справедливости, 3) относящаяся к естественному закону, который 4) присутствует в людях от природы, и 5) соотносится с культом (собственно, и есть культ – настолько, насколько добродетель выражается в культовых действиях). Как видно, эта трактовка термина «religio», обязанная своим происхождением отчасти исторически сложившейся римской религиозной традиции, а отчасти (прежде всего это касается идеи естественного закона и концепции добродетели) – стоикам и Аристотелю, не содержит никаких отсылок к «мистике» (в смысле *глубоко личной* связи с божеством) и догматике. Если боги (Бог) существуют, то человек находится с ними в определенных – едва ли не *юридических* – отношениях: *следуя принципу справедливости* («каждый наделяется тем, чего он достоин») он должен давать нечто им, а они – ему; и это то, о чем говорит человеку его природа и естественный разум.

Влияние Цицерона на ранних латинских христианских авторов было столь велико, что С. Т. Пинкер (с некоторой долей преувеличения, впрочем) писал: «Можно говорить о том, что философские труды Цицерона со-

ставили основу творчества Отцов Церкви» [12, p. 203]. Хотя, повторю, это слишком сильно сказано, многие идеи Цицерона действительно использовались латинскими апологетами практически без изменений. Это вполне относится и к идее о связи справедливости (iustitia) с религией. Например, Минуций Феликс (ум. около 210 г.) писал (в диалоге «Октавий», включающем явные отсылки к трактату Цицерона «О природе богов»), что «тот, кто уважает справедливость, тот приносит жертву Богу… у нас тот религиознее (religiosior est), кто справедливее» [11, vol. 3; 339-340]. Другие авторы перенимали концепцию связи естественного закона с добродетелью. Так, Амвросий Медиоланский (ок. 340 – 397) с явной аллюзией на трактат Цицерона «Об обязанностях» писал в своем сочинении «Об обязанностях священнослужителей»: «Итак, будем подражать природе: ее образ является [для нас] и моделью учения (formula disciplinae), и образцом (forma) добродетели» [11, vol. 16; 53].

Однако при этом латинские Отцы Церкви привнесли в содержание понятия «religio» важные новые элементы. Среди них – идея «духовного поклонения» и концепция веры, которые вместе составили новое интеллектуальное и доктринальное измерение религии. Христианские авторы, с одной стороны, вполне разделяли старое (назовем его условно «цицероновским») представление о религии как о культе. Но, с другой стороны, для них крайнюю важность приобрел вопрос о том, чтó есть истинный культ, т.е. истинное поклонение истинному Богу – вопрос, мало волновавший языческих авторов, которые воспитывались в плюрализме многобожия и в том, что касается культа, предпочитали полагаться на архаичные традиции. Христианство, со своей стороны, формировало новый, более спиритуализированный ритуал, где Богу не предлагались в дар «мясо волов и кровь козлов» (Пс 49, 13), «тысячи овнов или неисчетные потоки елея» (Мих 6, 7). Эти изменения не могли не найти свое отражение в представлениях о том, что есть «religio».

В данном отношении весьма показательна трактовка понятия «religio», предложенная Лактанцием (ок. 250 – ок. 325). Так, он отмечал «обрядовый» и «материалистический» характер старой римской религии и противопоставлял ей христианство следующим образом: «Языческая религия (religiodeorum) не может изложить своего учения (ratio), которого не имеет… Эта религия нема: не только потому, что немы ее боги, но и пото-

му, что ее ритуал совершается руками и перстами, а не сердцем и речью, как в нашей истиной религии» [11, vol. 6; 453B-454A].

Кроме того, Лактаций попытался соотнести религию с мудростью (sapientia). Он исходил из предположения, что «Бога надо сначала познать (scire), и лишь затем Ему поклоняться» [11, vol. 6; 456B]; поэтому мудрость логически предшествует религии, хотя реально они неотделимы друг от друга: «Итак, религия не может быть отделена от мудрости, равно как и наоборот. Ведь это один и тот же Бог, который должен и познаваться (intelligi) (что относится к мудрости), и почитаться (honorari) (что относится к религии)...Итак, смысл этих имен – один и тот же, хотя они и кажутся различными (в самом деле, одно относится знанию, другое – к действию). Но при этом они похожи на два ручья, берущих начало из одного истока. Источником же мудрости и религии является Бог… а тот, кто не знает Его, не может быть ни мудрым, ни религиозным (religiosus)» [11, vol. 6; 456B].

На примере другого раннехристианского автора, Амвросия Медиоланского, видно, что мудрость соотносилась также с верой. «Итак, первая [добродетель] – вера, относящаяся к мудрости» [11, vol. 16; 106]. При этом Амвросий не отрицал принципиальное значение добродетели справедливости, хотя и ставил мудрость выше нее: «Эти роды добродетелей считаются основными даже внешними [т.е. нехристианами – А. А.]; только они добродетель общежития поставили выше, чем добродетель мудрости; между тем мудрость есть основание [деятельности], а справедливость – деятельность (opus), которой не может быть, раз нет основания» [11, vol. 16; 106-107].

В целом, новая трактовка религии как «духовного поклонения» (поклонения «сердцем и речью», а не «руками и перстами»), а также появление доктринального (интеллектуального) измерения религии («мудрость»), были результатом усложнения религиозной жизни (которое, в свою очередь было обусловлено умножением и усложнением духовных потребностей позднеантичного общества), и вели к увязыванию самого понятия «религия» с тремя известными христианскими теологическими добродетелями – верой, надеждой и любовью. В этом отношении особенно интересно установление связи между религией и верой, поскольку под верой понимался, в том числе (и главным образом), доктринальный аспект христианства.

Наиболее очевидным образом тенденция связывать религию с тремя христианскими теологическими добродетелями проявилась в творчестве Аврелия Августина (354 – 430). Решая вопрос о том, что такое истинный культ, Августин, опираясь на знаменитые строки из Евангелия от Матфея (Мф 22, 37-39): «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим; возлюби ближнего твоего, как самого себя», сделал принципиальный вывод: «Вот это и есть богопочитание, это и есть истинная религия, это и есть благочестие, это и есть служение, приличествующее только Богу!» [1, т. 3, с. 409]. И, как бы описывая механизм и элементы истинного культа, Августин говорит в «Энхиридионе», что «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» [1, т. 2, с. 3].

Как следует понимать эту формулу? Если говорить о вере, то ее упоминание подразумевает, что неотъемлемой частью христианской религии является догматика, как она представлена в Символе; из этой веры, то есть, доктринального содержания религии, происходят две другие добродетели: «Итак, когда спрашивают, во что нужно верить в религии (quid credendum sit quod ad religionem pertineat), то нет нужды исследовать природу вещей, как поступают те, кого греки называют физиками… Для христианина достаточно верить, что причина тварей небесных и земных, видимых и невидимых заключается только в благости Творца, Который есть единый и истинный Бог… Из этого исповедания веры, которое коротко содержится в Символе и, рассматриваемое в плотском смысле, есть молоко младенцев, а по духу считается пищею взрослых, из этого исповедания веры рождается благая надежда верующих, сопровождаемая святой любовью» [1, т. 2, с. 7].

Можно заметить, впрочем, что надежда также имеет своего рода интеллектуальное измерение: «Из всех предметов веры, к надежде относится только то, что заключается в Молитве Господней. “Проклят всякий, – как свидетельствует Божественное писание, – кто надеется на человека” (Иер 17, 5). А поэтому и тот, кто надеется на самого себя, подпадает под это проклятие» [1, т. 2, с. 69]. Любовь, со своей стороны, вносит в общую картину христианской религии ярко выраженный сверхъестественный элемент, поскольку она дается человеку непосредственно Богом через благодать (при этом надлежит отметить, что именно этот сверхъестественный элемент является самым важным): «Что же касается любви, которая, по словам апостола – больше тех двух, то есть веры и надежды (1 Кор 13, 13), то насколько в ком-либо ее больше, настолько тот, в ком она есть, лучше…

Кто истинно любит, тот, без сомнения, истинно верит и надеется; кто же не любит, тот напрасно верит, хотя бы предмет его веры и был истинным... Потому что, хотя без любви он не мог бы надеяться, однако может случиться и так, что он не будет любить то, без чего нельзя достигнуть предмета надежды. Например, если будет надеяться на вечную жизнь (кто ее не любит?) и не будет любить справедливость (iustitia), без которой никто не достигает ее. Вера же во Христа, заповедуемая апостолом, есть такая вера, которая действует любовью (Гал 5, 6)… Итак, все божественное учение направляется к любви» [1, т. 2, с. 70-72].

Упоминание справедливости, «без которой никто не достигает вечной жизни», весьма интересно. С одной стороны Августин (вероятно, следуя «цицероновской» традиции) связывал справедливость и естественный порядок: «Справедливость состоит в том, чтобы воздать каждому то, что суть его (откуда и в самом человеке проявляется некоторый естественный порядок справедливости, по которому душа подчиняется Богу, плоть – душе, а через это и плоть и душа – Богу)» [1, т. 4, с. 325]. Поэтому можно сказать, что справедливость играет определенную роль в религии, обращая человека к Богу – постольку, поскольку он следует естественному порядку. Однако, с другой стороны, концепция религии Августина, которая предполагает поклонение «верой, надеждой и любовью» (с особым акцентом на даруемую свыше любовь), очень далека от натуралистических представлений Цицерона, в рамках которых религия является не более чем частью добродетели справедливости и «естественна» для человека.

Также, вероятно, следует обратить внимание на то, что Августин более или менее отчетливо связывал почитание Бога (иначе говоря, религию) с мудростью: «Человеческая же мудрость – благочестие (pietas). Это видно из книги св. Иова: там говорится, что сама Премудрость сказала человеку: “Вот, благочестие есть премудрость” (Иов 28, 28). Если же ты спросишь, о каком благочестии она говорит в этом месте, то знай, что по-гречески благочестие (θεοσέβεια) – почитание Бога (Dei cultus)» [1, т. 2, с. 3]. Учитывая все это, едва ли можно удивляться тому, что Августин практически отождествил философию и религию: «Мы веруем и учим, что относительно этой сущности человеческого спасения иной философии, т. е. занятия мудростью, и иной религии не существует» [11, vol. 34; 126]. Отсюда уже недалеко до знаменитой формулы Скота Эриугены: «Чтó есть занятие истинной философией, кроме как истолкование правил (regulae) истинной рели-

гии, посредством которой мы как смиренно поклоняемся, так и рационально исследуем высшую и первую причину всех вещей, Бога? И из этого следует, что истинная философия есть истинная религия, и наоборот…» [11, vol. 122; 0357D].

Возможно, с современной точки зрения идея о тождестве религии и философии, веры и рационального познания выглядит странно, однако следует принять во внимание то, что вера (fides) толковалась средневековыми мыслителями как своего рода познание, которое традиционно помещалось выше мнения (opinio), но ниже науки (scientia). Даже Фома Аквинский, который четко отделял «demonstrabilia» (истины доказуемые в рамках научного познания) от «credibilia» (сверхразумных вероучительных догматов), писал о том, что «вера есть познание (cognitio)», и ее действие «по сути своей заключается в постижении [истины]» [9, vol., p. 17]. Из этого, однако, вовсе не следует, что все положения веры могут быть постигнуты естественным человеческим разум «с необходимостью и достоверностью» – так, как им постигаются научные положения. Из этого следует, по сути, лишь то, что положения веры не противоразумны, и что между разумом и верой существует потому определенная гармония. Августин вполне осознавал эту проблему взаимоотношения веры и разума, и потому обещал Лаврентию, для которого писал свой «Энхиридион», рассмотреть в том числе вопрос о том, «насколько разум может поддерживать религию (religio)» [13, p. 6].

Далее, в связи с представлениями Августина о религии можно затронуть еще одну тему. Некоторые постмодернистские авторы настаивают на том, что «в досекулярной культуре – в отличие от современного секулярного религиоведения – нет представления о “религии вообще”, а есть истинное богопоклонение или ложное, почитание своих богов или чужих; в этом смысле ложное богопочитание или исполнение чужих ритуалов – это вообще не “религия”, а отказ от религии, религиозное предательство» [2, с. 58]. Действительно, у Августина (и не только у него одного) можно найти высказывания в том смысле, что религию следует искать только у христиан, а прочие культы суть суеверия (superstitiones). Однако следует ли из этого, что у Августина не было представления о «религии вообще»?

Если мы хотим оставаться в рамках логики и элементарного здравого смысла, следует сказать, что нельзя отличить истинную религию от ложной, если не знать, что такое «религия вообще». Если человек ищет истин-

ную религию (а это безусловно верно как в случае Августина, так и в случае многих его современников, которые меняли свои религиозные убеждения), он должен понять сначала, что такое «религия вообще» (например, что «термин религия (religio) гораздо точнее обозначает не какое-либо вообще почитание, а именно богопочитание» [1, т. 3. с. 405]), и лишь затем, найдя то, что считает истиной, может объявить все прочие религии суеверием или дьявольским искушением. Августин пишет: «Никто не усомниться, что тот, кто *ищет* [курсив здесь и далее мой – А. А.] истинную религию, либо уже верит, что обладает бессмертной душой, которой пойдет на пользу эта религия, либо надеется найти эту [веру] в данной религии. Ведь *любая* религия существует ради души… И, следовательно, ради души, единственно или главным образом, *должна быть обнаружена* истинная религия, *если таковая имеется*» [11, vol.42; 75]. А теперь представим, что Августин (который писал, что «в мире существуют три религии… а именно, иудейская, христианская и языческая» [11, vol. 42; 496]), не знает, что такое «религия вообще». Как бы тогда он мог утверждать, что «*любая* религия существует ради души», и как бы он мог предложить своему читателю выбирать между религиями в надежде обнаружить одну истинную («если таковая имеется») – в ситуации, когда заведомо известно, что все религии, кроме истинной – «религиозное предательство», а не религии, хотя при этом еще не до конца ясно, что такое «истинная религия» и есть ли она вообще, так как человек только приступает к ее поискам? Если совсем упростить ситуацию, то можно сказать, что заниматься поисками некоего уХ, где у – «истинное», а Х – «религия», можно только зная, что такое Х, в противном случае предприятие изначально обречено на провал.

Равным образом, когда, ссылаясь на Августина, Фома Аквинский писал, что «во всех религиях были некие внешние знаки, которыми было принято поклоняться Богу, но наиболее истинная религия есть теперь… в Церкви Божией» [9, vol. 10, p. 11], он должен был понимать, что такое «религия вообще» (а именно, что любая религия есть «внешнее выражение веры» и потому включает «некие внешние знаки, которыми принято поклоняться Богу»), иначе его слова лишаются всякого смысла. Да, при этомФома считал, что вера нехристиан «ненастоящая» («вера в существование Бога подобает неверным не в том смысле, в каком мы говорим о действии веры; в самом деле, они верят в Бога на иных условиях, нежели те, которые определяет вера. И потому они верят в Бога *неистинным обра-*

зом [курсив мой – А. А.]» [9, vol. 3, p. 89]), и было бы странно, если бы он думал как-то иначе, но разве это обстоятельство как-то препятствует тому факту, что «неверные» выражают эту свою «ненастоящую» веру во «внешних знаках»?

Следует учесть также, что для Фомы религия, как «должное почитание Бога» [9, vol. 4, p. 8], вместе со своим главным действием, жертвоприношением («oblatio» или «sacrificium»), относится к естественному закону, общему для всех людей: «*Естественный разум* [здесь и далее курсив мой – А. А.] диктует человеку, что он подчинен чему-то более высокому: из-за ущербности, которую он в себе ощущает, и в силу которой он нуждается в направлении и помощи того, что выше него. И чем бы таковое ни было, *все* называют его Богом. Но как в вещах *естественных* низшее по природе подчиняется высшему, так и *естественный разум*, по *природной склонности*, указывает человеку, чтобы он должным образом подчинялся и воздавал почести тому, что выше его. А этот должный образ, подобающий человеку, заключается в том, чтобы он пользовался телесными знаками для выражения чего-либо, поскольку познание начинается от чувства. И потому *от естественного разума* происходит то, что человек использует некие чувственно воспринимаемые вещи, в качестве подношения Богу, как знак должного подчинения и почтения, наподобие того, как люди отдают нечто своим господам, признавая их таковыми. И в этом заключается сущность обряда жертвоприношения. И потому принесение жертвы относится *к естественному закону*» [9, vol. 4, p. 85].

Из этого с необходимостью следует, что религия также обща всем людям (хотя бы уже потому, что «естественный разум, по природной склонности, указывает человеку, чтобы он должным образом подчинялся и воздавал почести тому, что выше его», тому, что «*все* называют Богом»). Вера в Бога и религия, согласно Фоме, являются универсальным феноменом, но истинная религия (правильное поклонение истинному Богу) есть только в Церкви Божией, причем она есть там благодаря божественной благодати, свободно даруемой Богом, а не благодаря личным *человеческим* усилиям отдельных ее представителей – и это все, о чем говорит нам Аквинат.

Фактически постмодернистский аргумент о том, что средневековые люди не знали, что такое «религия вообще», основан на некритической абсолютизации эксклюзивизма христианской религии. Но ведь не только

средневековые христиане были эксклюзивистами – для современных православных, например, все прочие религии суть суеверия точно так же, как и для средневековых православных. Значит ли это, что у наших православных современников тоже нет представления о «религии вообще»? Или скажем, марксисты полагают, что только их идеологические представления научны, а другие идеологии не имеют научного характера. Значит ли это что марксисты не знают, что такое «научность вообще» – если уж с их точки зрения научность дана *только* в марксистской идеологии? Или, если продолжать рассуждать в типичном постмодернистском ключе, значит ли это, что марксизм нельзя изучать как научную идеологию потому, что «инсайдеры» (т.е. сами марксисты) отказывают в научности представителям других идеологических направлений? Последнее предположение выглядит совсем уж нелепо, но ведь постмодернисты на полном серьезе говорят о том, что нельзя изучать средневековую религию как религию, потому что «инсайдеры» (т.е. средневековые христиане), в отличие от «секулярных религиоведов», якобы не знали о том, что такое «религия вообще».

Впрочем, позволю себе вернуться к основной теме этойстатьи. Первые столетия европейского Средневековья по праву называются «темными» – в ходе варварских нашествий большая часть культурного наследия классической Античности была утрачена. Тем не менее, обстоятельства сложились таким образом, что трактат Цицерона «О нахождении» не просто сохранился, но стал одной из наиболее читаемых и изучаемых книг. Соответственно, влияние цицероновской трактовки понятия «religio» на средневековую христианскую традицию оказалось колоссальным. Определение религии как «того, посредством чего той высшей природе, которую называют божественной, поклоняются и осуществляют ритуальное служение» стало нормативным; равным образом, была однозначно принята идея о том, что религия является добродетелью и частью справедливости. Практически дословно и без каких-либо комментариев цитировали вышеприведенные слова Цицерона такие разные авторы, как Алкуин (730/740-804) [11, vol. 101; 944D], Рабан Мавр (ок.780-856) [11, vol. 111; 417B], Абеляр (1079-1142) [11, vol. 178; 1654D], Петр Кантор (ок.1150-1197)[11, vol. 205; 507B] и др.

С другой стороны, идея Августина о том, что истинная религия заключается в поклонении «верой, надеждой и любовью», оказала на последующее трактовки терминов «культ» и «религия» влияние не меньшее, чем идеи Цицерона. Так, у Исидора Севильского (ок. 560 – 636) сказано:

«“Religio” называется так потому, что благодаря ей мы связываем (religamus) свои души с единым Богом через отправление божественного культа… Но есть три [вещи], которые необходимы человеку в религиозном культе для поклонения Богу, т.е. вера, надежда, любовь. В вере дано то, во что следует верить, в надежде – то, на что следует надеяться, в любви – то, что следует любить» [11, vol. 82; 295C]. Равным образом, Рабан Мавр утверждает: «Никто не любит то, во что не верит; никто не отчаивается в том, что любит; и христианская религия заключается в этих трех: в надежде, вере и любви» [11, vol. 110; 244B]. А Гильберт Порретанский (1085/1090 – 1154) писал: «В религии главным является вера, которая, понятно, есть принятие с согласием истины той или иной вещи… а еще есть страх и любовь Господни, и все таковое прочее, в чем мы должны благочестиво исповедовать саму христианскую религию» [11, vol. 64; 1261C]. Интересно, что идея о тесной связи веры и религии вела к тому, что в некоторых случаях они отождествлялись. Например, тот же Рабан Мавр писал: «Религия христианского народа есть вера» [11, vol. 111; 1060A].

К XIII в. в западной теологической традиции сложились три основных, если так можно выразиться, направления в трактовке понятия «religio». Первое, условно говоря, «цицероновское», заключалось в «натуралистическом» истолковании религии как добродетели, связанной с естественным законом. Второе, условно говоря, «августинианское», связывало религию и теологические добродетели, а акцент делался на, так сказать, духовной стороне христианского культа. Третье, условно говоря, «лактанциево», обнаруживало неразрывную связь религии и мудрости (философии), причем акцент делался, соответственно, на доктринальной составляющей. При этом трактовка религии как преимущественно культа сохранялась во всех трех случаях.

Эти направления, или концепции не исключали друг друга; наоборот, они нередко образовывали оригинальные комбинации, даже на терминологическом уровне (так, например, если говорить о связи религии и веры, то довольно обычными были гибридные словосочетания «religio fidei» (как вариант – «religio fidei Christianae»), или наоборот, «fides religionis»). Тем не менее, нельзя сказать, что отношения между этими концепциями были абсолютно бесконфликтным. Например, в трактате «О благе» Альберта Великого (1200 – 1280) ясно обозначено противоречие между «натуралистическим» пониманием религии в духе Цицерона и трактовкой рели-

гии как явления, связанного с христианской верой: «Цицерон говорит, что “религия есть то, посредством чего той высшей природе, которую называют божественной, поклоняются и осуществляют ритуальное служение”. Но, как представляется, религии учит вера: в самом деле, нельзя поклоняться неизвестному, а узнать, чему и как надлежит поклоняться можно только через веру; но вера – сверхразумна, следовательно, и религия сверхразумна. А поскольку то, к чему побуждает естественный разум (ratio naturalis), есть естественный закон, то, как кажется, религия никоим образом не относится к естественному закону» [7, «De bono»,tr. V, q. 1, a. 3, obi. 1].

Таким образом, возникала необходимость тем или иным образом интегрировать все указанные выше варианты трактовки термина «religio» в некую единую систему. Наиболее оригинальное и концептуально продуманное решение данной проблемы было предложено Фомой Аквинским, опиравшимся, в том числе, на вновь открытые в XII-XIII вв. сочинения Аристотеля.

Итак, согласно аристотелевской формулировке, которую принимает Фома, «добродетель есть то, что делает благим ее обладателя, и обращает на благо его дела» [9, vol. 4, p. 6]. Соответственно, все благие деяния человек совершает постольку, поскольку обладает той или иной добродетелью, которая понимается также как трудноустранимое качество (habitus) человеческой души. Если суть религии заключается в воздаянии должных почестей Богу (а согласно Фоме, это именно так), то, очевидно, что в представленной схеме религия является добродетелью, обладающей определенными (благими) действиями, связанными с отправлением религиозного культа. И кроме того, она является частью (видом) справедливости (поскольку справедливость «в общем» – это добродетель, отвечающая за «наделение каждого тем, что соответствует его достоинству»), а также моральной добродетелью, ибо справедливость – моральная добродетель. Будучи частью справедливости и моральной добродетелью, религия является *virtus adquisita*, добродетелью, приобретаемой естественным путем.

До этого момента Фома в целом следует Цицерону (добавляя в качестве пояснения отдельные формулировки Аристотеля), и потому трактовка религии как *естественной* моральной добродетели означает фактически следующее: «Божественный культ (cultus Dei) называется словом “religio” потому, что этими [культовыми] действиями человек связывает себя (se homo ligat), чтобы не отдаляться от Бога, и потому, что человек неким при-

родным инстинктом (quodam naturali instinctu) ощущает, что он обязан (se obligatum sentit) определенным образом воздавать почтение Богу, от Которого он получает и бытие и всяческое благо» [9, vol. 2, p. 361-362].

Таким образом, с одной стороны, религия остается в пределах «естественного закона». Однако это лишь часть ответа на вопрос, что такое религия. Напомню приведенные выше слова Альберта Великого: «*Начало* [курсив мой – А. А.] религии в том, что Богу надлежит поклоняться и Его следует почитать, и этому учит природа, а не вера; но то, что божественный культ такой-то или такой-то, этому учит разум и вера». Фома вполне следует здесь за Альбертом, а потому религия оказывается еще и «выражением веры посредством внешних знаков» [9, vol. 4, p. 82], причем «человек совершает нечто, связанное с выражением почтения к Богу, *по предписанию естественного разума* [курсив здесь и далее мой – А. А.], но то, что человек совершает именно это или то определенное действие, происходит не по предписанию естественного разума, но *по установлению божественного или человеческого закона*» [9, vol. 4, p. 6].

Как видно из вышесказанного, религия оказывается тесно связанной с верой, и здесь Фома отклоняется от «цицероновской» трактовки религии, тесно сближаясь с Лактанцием и Августином. Человек *по природе* склонен к добродетели, поскольку он по природе стремится к благу – если только оно познано человеком в качестве такового. Однако Бог как сверхъестественное благо не может быть познан естественным человеческим разумом полностью. Именно здесь пролегает принципиальное различие между христианством и другими религиями. Фома признает, что нехристиане и еретики верят в Бога, но они «верят в Него неистинным образом», поскольку только католики обладают *истинной* верой – сверхъестественной «влиянной» добродетелью, даруемой Богом по Его благодати. При этом вера есть добродетель, «совершенствующая» разум, то есть, как уже отмечалось выше, познание *sui generis*: «В том, что касается разума, человеку дополнительно даются некие сверхъестественные начала, постигаемые в божественном свете. И таковы вероучительные догматы (credibilia), относительно которых и имеет место вера» [9, vol. 2, p. 390].

Отсюда становится понятным отношение (христианской) веры к религии. Вера является для религии как бы материей: действие веры – это первое что направляет ум к Богу, а потому религия, будучи внешним ее выражением, следует за ней. «В самом деле, – пишет Фома, – человек из-

бирает поклонение Богу только потому, что верой держится того, что Бог является Творцом, Правителем и Воздаятелем за человеческие деяния» [3, с. 133]. Вера и религия находятся в некоем диалектическом единстве: нет религии без веры (поскольку вера предшествует религии и является ее основой), но нет и веры без религии (поскольку для человека как для телесного существа *естественно* выражать свою веру во «внешних», «телесных знаках»).

Таким образом, можно сказать, что Фома, трактуя «religio» как моральную добродетель, использовал схему, к которой он неоднократно прибегал при разработке своей философско-теологической системы. Обращаясь к разным (иногда даже взаимоисключающим) традиционным концепциям, он пытался нащупать то общее, что могло бы их объединять. Признавая, что философские и теологические авторитеты не могут заблуждаться, Аквинат, тем не менее, весьма вольно обращался с их идеями, выстраивая хоть и эклектическое по источникам, но вполне оригинальное по сути собственное ви́дение проблемы. Так, например, «вера» как «познание» замещает у Фомы «мудрость» Лактанция, хотя общий смысл учения при этом сохраняется. Фома, как и Лактанций, в целом, согласен с тем, что Бог сначала должен быть познан человеком (в догматах веры), и лишь затем человек может поклоняться Ему (в религии, которая есть внешнее выражение этой веры). Если речь идет о благодатной истинной вере, переданной в божественном откровении, то религия является истинной; если же речь идет о каких-либо иных (нехристианских или еретических) вероучениях, то, согласно Фоме, религия будет ложной.

Как долго сохранялись эти представления о религии в европейской философской и теологической традициях? За ответом на данный вопрос можно обратиться к творчеству известного лютеранского теолога Иоганна Франца Буддеуса (1667-1729), который в своих «Установлениях догматической теологии» довольно подробно изложил свое понимание термина «religio». Буддеус начинает с естественного характера религии, причем использует терминологию, которая мало чем отличается от терминологии его средневековых католических предшественников. «Религия, рассматриваемая в общем и сама по себе, создана не по воле человека и учреждена не его решением… но она возникла вместе с человеком и внедрена в его душу самой природой… В самом деле, человек от природы наделен разумом, а также знанием того, что Бог есть и что Ему надлежит поклоняться» [8, p. 3].

Едва ли можно удивляться тому, что после этих слов следует отсылка к тексту Послания к Римлянам (2, 15), «[язычники] показывают, что дело закона у них написано в сердцах».

После этого Буддеус обращается к другой знакомой нам теме: религия, пусть даже она и подразумевает в первую очередь культ, должна иметь определенное интеллектуальное содержание: «Хотя “religio” в собственном смысле слова означает почитание и поклонение Божеству, тем не менее, поскольку никто не может поклоняться Богу и почитать Его, если не исследует должным образом, кто Он и каков, а также на каких условиях Ему надлежит поклоняться, прежде всего необходимо обрести истинное знание о Боге. Поэтому религия обычно состоит из двух частей: истинное познание Бога и подобающий Ему культ» [8, p. 4].

Обсуждая эту тему, Буддеус ссылается на известные этимологии Лактанция, Цицерона и Августина – здесь нет ничего нового по сравнению со средневековым периодом. Кроме того, он обсуждает известную еще со времен Августина [см. 11,vol. 42] проблему взаимоотношения греческих терминов «λατρεία», «θεοσέβεια», «εὐσέβεια» и «δουλεία» с латинскими «cultus», «religio» и «pietas», однако демонстрирует при этом еще и знание иврита. Интересное новшество, которое имеется у Буддеуса, это его (безусловно правильная) идея о том, что «древние подразумевали под религией не столько познание, сколько культ и поклонение Божеству» [8, p. 4] (эту свою мысль он подтверждает ссылкой на слова Помпея Феста (II век н.э.) о том, что «религиозные [люди] различаются по образу действий и образу жизни»). Отметив этот факт, Буддеус в итоге возвращается к концепции Лактанция о взаимосвязи религии и мудрости: «Бог пожелал сделать природу человека такой, чтобы он желал и хотел двух вещей: мудрости и религии. И люди ошибаются потому, что либо принимают религию, не обретя мудрости, либо упражняются только в мудрости, забывая о религии, но одно не может быть истинным без другого» [11, vol. 6; 376A].

Эти идеи Буддеуса, протестантского теолога конца XVII–начала XVIII вв., принципиально не отличаются от того, что писали о религии средневековые католические авторы. Здесь мы обнаруживаем и концепцию естественного происхождения религии, и идею о том, что религия должна обладать неким интеллектуальным измерением; даже основными источниками для Буддеуса являются все те же хорошо знакомые Средневековью Цицерон, Лактанций и Августин. А если принять во внимание, что Буддеус

писал, что «знание, которым снабжает нас здравый рассудок… несовершенно и, кроме того, весьма непрочно» [8, p. 13], и, соответственно, человек нуждается в спасительном богооткровенном знании, получаемом через веру, то сходство с идеями средневековых католических теологов, таких как Фома Аквинский, становится практически полным.

Разрушение этой традиции толкования термина «religio» произошло позже, в начале XIX в., когда секуляризация гуманитарного знания на фоне взрывного роста естественных наук привела к значительному сдвигу в интересах и ориентирах философов и ученых, исследовавшихрелигиозные феномены. На первый план стали выходить вопросы, мало связанные с проблемами отношения естественных и теологических добродетелей к Богу; наиболее обсуждаемыми темами стали происхождение и эволюция религиозных представлений, роль религиозных институтов в общественной жизни,место религии в человеческой культуре и т.д. Соответственно, менялись представления о том, чем является религия, и сегодня уже совсем странно звучат слова Цицерона о том, что «religio» есть добродетель и часть справедливости.

Библиография:

1. Блаженный Августин. Творения: в 4 т. СПб., 2000.

2. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2 (30), 2012.

3. Фома Аквинский. Комментарий к трактату Боэция «О Троице». М., 2015.

4. Цицерон. Диалоги. М., 1966.

5. Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

6. Шайд Д. Религия Римлян. М., 2006.

7. Albertus Magnus. Opera Omnia. Tomus XXVIII. De bono. Aschendorff, 1951.

8. Buddeus I. F. Institutiones theologiae dogmaticae. Francofurti et Lipsiae, 1791.

9. Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis opera omnia. Parisiis, 1871.

10. M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 2: Rhetorici libri duo qui vocantur De Inventione. Lipsiae, 1915.

11. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. 221 vols. Paris, 1844-1879.

12. Pinckaers S. T. The Sources of Christian Ethics. Washington D.C., 1995.

13. S. Aurelii Augustini enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate. Tubingae, 1861.

14. Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici ordinis praedicatorum De veritate catholicae fidei contra gentiles. Parmae, 1855.

Аринин Е.И.

Интерпретации термина «религия» в советской России и СССР: 100 дефиниций

Отношение к религии в советской России и СССР нельзя рассматривать как нечто простое, статичное и однородное. Проблемой является уже сама хронология и, в рамках данного текста, для анализа взяты публикации в диапазоне не от 25 октября 1917, когда было свергнуто Временное правительство и до даты официального распада СССР (26.12.1991), а 1918-1988 годов, когда, собственно, стало формироваться нормативно-атеистическое «советско-государственное понимание религии», сохранявшее относительную преемственность и наглядный «аутопойетизм» (в терминах Н. Лумана) литературных источников вплоть до «рубежного» принятия официального решения от 26.04.1988 отпраздновать «1000-летия введения христианства на Руси» в качестве общенационального мероприятия, после которого и прекращается государственное издание «атеистической» литературы. На сложность ситуации обращал внимание и известный историк М.В. Шкаровский, который выделял 10 периодов собственно «советской государственной политики» по отношению к религии (1917-1920, 1921-1928, 1929-1938, 1939-1943, 1943-1948, 1948-1953, 1953-1958, 1958-1964, 1965-1988, 1988-1991), отмечая, что «курс правительства в определенной степени менялся и внутри выделенных временных промежутков», причем «до сих пор в историографии отсутствует достаточно разработанная аргументация смены курса религиозной политики» [96, с. 8-9].

В контексте такого многопланового принудительно-политического фона представляется необходимым, прежде всего, отметить, что сама проблема того, как определялся термин «религия» в литературе советского пе-

риода требует детальных многолетних исследований весьма широкого спектра источников – от справочных и энциклопедических изданий, транслирующих «официальную позицию» власти, до архивов и академических малотиражных профессиональных публикаций, придерживающихся того или иного «рабочего» (этнографического, литературоведческого, фольклористического и т.п.) определения или дневниковых записей и мемуаров, изданных уже в постсоветскую эпоху, где представлено интимно-сокровенное, отдаленное от публичного «офизиоза» и академического дискурса, представление о вопросе [75, с. 27; 44, с.51-62]. Данный текст можно рассматривать только как подготовительный и весьма скромный этап будущего основательного и детального исследования.

Помимо официальных определений религии в трех изданиях «Большой советской энциклопедии», многочисленных словарях и специализированной «атеистической литературе» (см. Приложение) в этой связи важно вспомнить резонансные события, связанные с публикациями известных работ А.С.Токарева (1964), М.М.Бахтина (1965), Ю.А.Левады (1965), Б.Ф.Поршева (1965), художественным «вторжением сверхъестественного» как «непознанного» в фантастической по «жанру», но при вполне «серьезном» содержаниив «ироничной» повести «Понедельник начинается в субботу» А.Н. и Б.Н.Стругацких (1965), как сферы «непознаваемого в принципе», данной «абсолютно всерьез» в незавершенном романе «Мастер и Маргарита» М.М.Булгакова (1966) и «жестко эмпирично» в режиссерской версии «полочного» фильме «Андрей Рублев» («Страсти по Андрею»)» А.А.Тарковского (1966, 205 минут), особо отметив академическую дискуссию в журнале АН СССР «Советская этнография» (1979-1981).

Далее мы остановимся только на части материалов дискуссии в журнале «Советская этнография», которая была инициирована статьей А.С.Токарева, самого известного отечественного этнографа того времени, который почти все свои рассматриваемые далее идеи опубликовал еще в 1964 году [79, с.18-20, 32-33]. В конце 1979 года А.С.Токарев отметил, что «существует множество определений религии», зачастую отличающихся «между собой только оттенками», хотя «по существу же есть лишь … два понимания религии, коренным образом различающиеся между собой. Одно понимание принадлежит верующим, богословам и защитникам религии, другое – ее противникам, атеистам» [78, с.87]. Это «существо», в зависимости от того богослов или атеист его определяют, для одних объективно,

тогда как для других – иллюзорно, хотя, если «присмотреться ближе к «богословскому» и «атеистическому» пониманию сущности религии, то мы с некоторым удивлением заметим, что они - при всей их полярной противоположности - тоже имеют нечто общее. Это общее – понимание религии как совокупности идей о некой потусторонней силе, стоящей над человеком. Но богословы говорят: эта сила действительно существует, а атеисты ее существование отрицают», формулируя весьма, по его же словам, «смелые» и «странные» вопросы: «можно ли вообще считать главным признаком религии само содержание религиозных представлений? Они ли являются самой существенной и притом первичной стороной всякой религии?» [78, с.87-88].

Он отмечает, что «всякий, кто имел дело с этнографическими или иными описаниями верований любого народа, не мог не заметить крайнюю расплывчатость, неясность и зачастую противоречивость этих верований», причем даже одни и те же факты различные исследователи описывают различно, в «зависимости от теоретических взглядов автора» [78, с.88]. Тем самым, «за описаниями, казалось бы, самыми добросовестными, конкретных верований того или другого народа или группы народов стоит не какая-нибудь вполне определенная категория представлений, а некий идейный туман, в котором каждый исследователь видит то, что соответствует его собственным взглядам», соглашаясь с выводом Пола Радина (PaulRadin, 1937, 1954) о том, что «вообще подавляющее большинство верований, описанных исследователями у народов разных стран, принадлежит не самому народу, не массе населения, а лишь небольшой прослойке шаманов, жрецов и прочим “религиозными мыслителями”; они являются не только хранителями и знатоками верований (от них этнографы по большей части и получали информацию), но и создателями этих верований, простой же народ, т.е. подавляющее большинство “верующих”, не знает этих верований и не особенно интересуется ими, разве лишь в моменты каких-то катастроф: с него достаточно совершать установленные обряды, приносить жертвы» [78, с.89]. В религиях древних государств «многие и самые важные (с точки зрения верующих) стороны богопознания превратились в руках жрецов в эзотерические, хранившиеся в строгой тайне священные знания, совершенно недоступные народу» и «которые умерли вместе с ними», т.е. «сами почитатели древних богов не имели о них ясного представления» и, соответственно, «приходится признать, – как

бы это ни казалось странно на первый взгляд,- что это содержание древних религий вообще не составляло их существенной стороны», как и в современных мировых религиях, где «огромная масса верующих…очень смутно представляет себе содержание …вероучения», а «большинство верующих его совсем не знает» [78, с.89-90].

Отмечая «крайний разнобой, который господствует в научной литературе по вопросу о классификации религиозных явлений и периодизации истории религии», С.А.Токарев полагал, что «с марксистской точки зрения религия есть социальное явление, она есть одна из форм общественного сознания… одна из форм ‘идеологических’ отношений между людьми», из чего «следует само определение религии: она есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько отношение людей друг к другу - по поводу представлений о боге (богах)» [78, с.91]. Он ставит важный, актуальный и сегодня, спустя 36 лет, концептуальный вопрос объяснения факта «чрезвычайного разнообразия религиозных верований на разных и даже на приблизительно одинаковых ступенях исторического развития», требующего решения вопроса «что же в таком случае остается общего во всех этих религиозных представлениях с точки зрения их содержания, того общего, что оправдывает их отнесение все же к одной сфере общественного сознания и отграничивает от всяких других сфер», т.е. от «нерелигиозного» [78, с.91].

С.А.Токарев, отмечая, что обычно в качестве такого разграничителя понимается «вера в сверъестественное», как «главный и даже единственный достоверный признак религии, отделяющий ее от всякой “нерелигии”», утверждал, что религия, «не претендуя … на объяснение материального мира», прежде всего «заявляет претензию на общее осмысление жизни, на решение кардинальных философских и философско-этических проблем», особенно «на решение вопроса: откуда зло в мире и как с ним бороться» [78, с.92].

В таком контексте, возвращаясь к «вопросу о самом содержании религиозных представлений, …можно сказать, что главное в этом содержании – не имена богов и не богословские учения об их свойствах и взаимоотношениях, и не идеи об отношении человека к богу, а то, какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении зла в человеческой жизни. Можно даже рассматривать всю историю религии всех веков и народов с точки зрения того, как в ней решался и решается вопрос о причинах зла и о средствах преодоления его. По-видимому, тут можно гово-

рить о постепенном восхождении, по мере общего роста культуры и усложнения общественных отношений, от примитивного конкретно-вещественного решения этого вопроса к более обобщенному и абстрактному его решению; и от непосредственного физического ощущения боли к понятию социального зла и способов избавиться от него» [78, с.92]. Зло исторически интерпретировалось как непосредственное проявление колдовства («порчи») или вселения «злого духа», либо как последствие «гнева предков», «кары богов», «нарушения законов», борьбы «тьмы» и «света» в самом человеке или отношений послушания и «ослушничества» (греха) в действиях людей (христианство, библейская традиция, которую от считал «абсурдной») [78, с.93-94]. Именно концепцию «религии как объяснения и оправдания зла и страданий» он считал более фактически обоснованной, чем другую точку зрения на религию «как преодоление смерти» [78, с.94-95].

Итак, для С.А.Токарева религия в целом выступила как «объяснение и оправдание зла и страданий», поскольку «на протяжении веков религии всех народов оправдывали вещественное и социальное зло, вместо того чтобы с ним бороться» и, в таком контексте, «подлинное различие в понимании сущности религии верующими и атеистами состоит не в безнадежном и беспредметном повторении фраз ‘бог есть’ и ‘бога нет’, а в абсолютно принципиальном противопоставлении двух практических линий: взывать ли к богу (к богам), чтобы избавиться от зла, страданий, несправедливостей, или бороться своими силами со злом, страданиями и несправедливостями. Всякая религия разоружает и демобилизует людей в их борьбе за лучшее будущее; социалистический атеизм - вооружает и мобилизует. Притом – что особенно важно – религия разобщает людей, стремящихся к счастью (какому богу молиться и как молиться), а социалистический атеизм их сплачивает единой целью борьбы» [78, с.95-96]. Таким образом, религия (и атеизм) – это, прежде всего, социально-нормативные практики, призванные сплотить людей ради деятельного избавления от страданий («зла»).

Он отмечает тот известный и важный научный факт, что «вероисповедание» является одним из «устойчивых этнических признаков», причем «иногда даже важнейшим, отличающим данную (этноконфессиональную) группу от других, соседних или родственных», что важно учитывать в реальной политико-административной практике, тогда как собственно «бого-

словско-догматическая сторона мало кого интересует» [78, с.96-97]. Сам же по себе интерес в науке к «содержанию догматики» является, по мнению С.А.Токарева, некритичным заимствованием приоритетов богословской традиции, где именно «догматика» играла и играет определяющую роль в процессах «интеграции и сегрегации», когда «фикция внутренней солидарности» группы затушевывала «внутренние социальные противоречия» [78, с.97, 99, 103]. Силы интеграции и сегрегации присущи всем формам культуры, однако в религии (даже мировых) преобладает сегрегация, тогда как в искусстве как «форме коммуникации» («высшей формы человеческого общения»), где порой тоже нет полного взаимопонимания, но преобладает интеграция, причем «современный культурный человек все больше привыкает понимать искусство разных стилей, наслаждаться и индийской музыкой, и Моцартом, и Шостаковичем; воспринимать и европейскую классическую живопись, и африканскую деревянную пластику», и где нет такой, как в религии, вражды или кровопролитных войн («между любителями классической и романтической музыки», к примеру), так как «чем крепче религиозные верования и связи, тем сильнее враждебность к другим религиозным верованиям и их носителям» [78, с. 101, 102].

Переосмысливает С.А.Токарев и устоявшиеся представления о «страхе» и «бессилии» как «корнях религии», утверждая, что «страх и бессилие…есть психологическая предпосылка религии, а не ее реальный корень», поскольку «страх и бессилие…ощущают и животные» [78, с. 103]. Человек никогда не выступает как изолированно чувствующий мир индивид, некий единичный «Робинзон», когда, к примеру, из поэм Гомера мы узнаем не столько о «богах Олимпа», сколько о самом Гомере, поскольку личность один на один с реальностью никогда не сталкивается, но соотносит себя с миром как именно «член сообщества», «сосозерцатель» и «единоверец», в связи с чем «главная задача историка религии – не проникновение в сущность образов религиозной фантазии, их сходства и различий между ними, а изучение той социально-культурной среды, тех конкретных исторических условий, при которых создавались эти образы; той расстановки людей, их сплочения и, наоборот, разобщения, которые отражались в создании религиозных представлений» [78, с. 104, 105].

Таким образом, согласно С.А.Токареву (именно с «этнографической точки зрения»), религия – не только и даже не столько «фантазии» о «сверхъестественном», сколько эмпирическая и устойчиво воспроизводя-

щаяся социальная реальность, включающая в себя нормативные практики, призванные сплотить людей ради избавления их от страданий («зла»), причем детали собственно «догматического» характера, ведущие к размежеванию и разобщению (важные для теологов и философов-атеистов), фактически безразличны какдля большинства «простых верующих», так и для исследователей практического и реального, фактического (этнографического, антропологического, политологического и т.п.) положения религии в обществе.

Справедливость этих идей мы можем наблюдать и сегодня, спустя почти 40 лет, когда, к примеру, в СМИ утверждается, что «глава признанной террористической и запрещенной в России сирийской группировки “Фронт Нусра” призвал сирийских повстанцев увеличить число нападений на поддерживающих президента Сирии БашараАсадаалавитов», что, «по его мнению, должно стать ответом на “беспорядочные убийства суннитов” российскими военными» [11]. Таким образом, и в 2015 году идентификация ряда сирийцев именно как «суннитов» (а не «террористов») важнее для некоторых из них всех других идентификационных признаков и маркеров, в том числе и как «мусульман» или, тем более, «граждан мирового сообщества», «носителей всемирного культурного наследия», «представителей семьи цивилизованных народов» и т.п.. Печально известный норвежец Андреас Брейвик, именовавший себя «воинствующим националистом» и представителем «норвежского, европейского, антикоммунистического и антиисламского оппозиционного движения», совершил 22 июля 2011 года «акцию», расстреляв 77 человек (еще 151 получил ранения) [62]. Множество других аналогичных «кейсов» показывают, что религия отнюдь не «отмерла», но, вместе с «этноконфессиональной самоидентификацией», проявила себя как мощная социальная и совершенно «практическая» сила, заявляющая о себе как о новом вызове всем достижениям «современной» и «просвещенческой» культуре, «нормативным» представлениям о достойном понимании человека и его места мире.

Вместе с тем, 35 лет назад мы жили в совсем другой стране и другом глобальном мире, где на статью С.А.Токарева в течение 1980 года откликнулось девять авторов, преимущественно с философскими степенями [2, с. 22-43]. Сегодня важно увидеть за аргументами сторон не только определенные и очевидные в социальном контексте этого времени «идеологические шоры», но и значительно более фундаментальные

проблемы отношения к религии со стороны представителей разных наук («исследовательских стратегий»), которые актуальны и сегодня.

Обращает внимание то, что для этнографа А.С. Токарева слово «религия» обозначало эмпирическую и собирательную общность весьма разных социокультурных феноменов различных «времен и народов», сходство которых усматривалось, прежде всего, в их очевидно реальной социальной силе, коренящейся в намерении «избавления людей от зла». В отличие от этого, для большинства участвовавших в дискуссии философов, слово «религия» обозначало, прежде всего, разделительную общность, позволяющую отделить «религиозное» (которое понималось как «иллюзорно-фантастическое», «отмирающее», «преходящее» и т.п.) как таковое от «иного». Последние отказывались считать «религиозную веру» («религиозное сознание») только малозначительным фактором в сравнении с «религиозными отношениями», поскольку последние «складываются, проходя через сознание людей», подобно тому, как вне нравственных суждений невозможны нравственные отношения, т.к. «культовые действия людей…представляют собой символическое воплощение определенных религиозных идей, образов и представлений», поскольку элементами «религиозной надстройки» являются «верования, культовые действия, религиозные отношения и учреждения» [82, с.66-67 и др.]. Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что для философов того времени «религия», как и «этика» – это, прежде всего, «элементы надстройки», где поведение и интеграция определялись соответствующими «суждениями» («догматикой», «теорией») как «воплощением идей, образов и представлений», причем «ложных».

Подводя итоги дискуссии, С.А. Токарев писал: «Что является главным и определяющим в религии? Главным и определяющим я считаю, вопреки традиционному взгляду, не содержание верований (не мифологию, не вероучение, не догматику), а определенную форму взаимоотношений людей. Говоря более конкретно, хотя и менее точно, религия для меня как этнографа есть один из этнических признаков. С самого начала и до самого конца религия есть форма социальной связи, взаимостягивания (интеграции) единоверцев и взаимооталкивания (сегрегации) иноверцев» [77, с.51]. Он вновь повторил, что «религия есть отношение людей друг к другу по поводу веры в сверхъестественное» [77, с.55]. Уточнил при этом и то, что им была «сделана попытка рассмотреть в исторической последовательно-

сти как бы ступени развития понятия “зла” в зависимости от общего хода истории – начиная от простой физической боли и вплоть до абстрактного и универсального понятия мирового зла [77, с.58]. При этом он поясняет, что «не потому человек терпит боль (страдание, зло) и не потому надеется на сверхъестественное спасение от него, что уверен в существовании подобных агентов, - напротив, он потому в них верит и надеется на их помощь, что терпит боль и жаждет от нее избавиться» [77, с.58].

С.А. Токарев спрашивал своих коллег-философов о том, «можно ли понять роль ислама в сегодняшней международной обстановке и в событиях в отдельных странах Азии и Африки» при помощи ссылок на то, что «ислам есть “вера в сверхъестественную силу”» или на его же «иллюзорно-компенсаторную функцию», весьма иронично отмечая, что «все это интересно, но едва ли поможет нам в решении поставленных выше вопросов», поскольку «нужно специальное изучение, чтобы понять, откуда взялась эта громадная сила, оказывающая такое большое влияние на социально-политическое развитие многих стран и народов» [77, с.63]. Он отмечает необходимость признать различия в дисциплинарных особенностях понимания религии, когда «субъект религиозных верований…для философов это мыслящий человек, “верующий”, который выступает здесь прежде всего как субъект познания окружающего мира – адекватного или неадекватного – другое дело ... именно “человек” с его потребностями, способностями и привычками. Для этнографа же субъект (носитель) религии – это народ, этнос либо группа этносов или - в случае поликонфессиональности – часть этноса. … Здесь дело идет не о личных убеждениях “верующих”, а об объективном факте преобладания какой-то конфессии в какой-то стране» [77, с.64].

Показательно и «послесловие редакции», где отмечалось, что в дискуссии приняли «ученые разных специальностей – философы, религиеведы, этнографы» [18, с.65]. При этом утверждалось, что «как бы ни эволюционировала религия, ее сущность остается неизменной. Эта сущность была вскрыта основоположниками марксизма, и система их взглядов по данным вопросам остается теоретическим фундаментом марксистского религиеведения. Исходя из этого редакция не видит оснований ставить под сомнение широко распространенную в советской религиеведческой науке концепцию, согласно которой религия, есть прежде всего форма общественного сознания и лишь затем – форма отношений между людьми. И

именно вера в сверхъестественное является специфическим признаком религии как формы общественного сознания». Одновременно при этом отмечалось, что «вместе с тем, как бы убедительно ни были решены вопросы о природе (сущности) религии и даже проблема ее происхождения, остается еще необходимость объяснить многовековое существование одних и тех же или сходных религиозных систем в весьма различных социальных, политических и культурных условиях. Отсюда следует, что должны изучаться, как это обычно и делается, как стабильные, ‘сквозные’ свойства религиозных явлений, так и их исторически изменчивые или варьирующие формы и их вполне конкретно понимаемые социальные функции в истории человеческого общества, в конкретных ситуациях и у конкретных этнических общностей». Подтверждалось, что «бытовые верования народных масс, которые и должны в первую очередь изучаться этнографами, обычно не совпадают с теологическими системами и официальными церковными вероучениями», признавалось, что «в ходе дискуссии остались недостаточно подчеркнуты как различие задач, которые при изучении религии стоят перед философами (существо религии как формы общественного сознания), религиеведами (историческое развитие религиозных верований и вероучений) и этнографами (бытовое функционирование религии и ее этнические функции), так в то же время и необходимость комплексного, междисциплинарного подхода ко всему этому кругу вопросов», хотя говорилось, что «известно, что реакционная социальная роль религии непосредственно связана с содержанием ее учений» [18, с.66].

Таким образом, несколько упрощая обсуждавшейся выше проблематику, можно отметить, что религиоведение (некоторые авторы писали тогда это слово как «религиеведение»), с одной стороны, выступало как своего рода «фантазиеведение» или «в*е*дение» в области «ошибок», «иллюзий», «опиума», «паразитизма», «пустоцветов», «заблуждений», «поповщины» «иррационального» и т.п.. С другой стороны, было очевидно показано и то, что «научное изучение религии» призвано «в*е*дать» отнюдь не «фантазиями» или «пустоцветами», но тем эмпирическим фактом, что религия является феноменом, весьма влиятельными и совершенно реальным не только для этнографов, но и для политиков, т.е. выступает социальной силой, имеющей отношение к «взрывным» вопросам «подлинности познания», «бытия», «смысла жизни человека», «спасения», «вечных ценностей», «этического» и «эстетического».

Проходит еще всего лишь 6 лет после этой дискуссии и уже в контексте обсуждения празднования, под эгидой ЮНЕСКО,«1000-летия введения христианства на Руси», не «религио(е)веды», не философы, не гуманитарии или обществоведы вообще, но, как ни парадоксально, Б.В. Раушенбах, советский и российский физик-механик, один из основоположников советской космонавтики, академик АН СССР, академик РАН, лауреат Ленинской премии, подготовил, как вдвойне парадоксально, для официально-идеологического журнала «Коммунист» статью «Тысячелетие крещения Руси», о чем сам он позднее вспоминал с некоторой иронией. В ней он писал, что «тысячу лет назад, в 988 году, в “сонме” европейских христианских государств появилась Киевская Русь», отмечая, что «судить о событиях такого масштаба, принимая во внимание один только религиозный компонент, — значит, судить “односторонне и ограниченно”», при этом указывая, «к сожалению, некоторые представители научного атеизма занимают позицию, противоречащую глубокой мысли Энгельса. Выискивая лишь “темные стороны” происшедшего 10 веков назад события, невозможно в полной мере оценить его сложность и противоречивость, его объективный смысл и значение», утверждая, в противопоставление «атеистам»: «То, что произошло в конце X века в Древней Руси, было выдающимся событием в истории нашей Родины. Великий князь Владимир осуществил смелую государственную реформу, имевшую далеко идущие последствия. Я бы сравнил ее с реформой Петра I. Как и во времена Петра, тогда нужен был рывок в развитии страны, усвоение высших достижений передовых стран той эпохи. Владимир преследовал цель встать вровень с развитыми феодальными монархиями. Для этого надо было решиться на энергичное проведение феодальной реформы и связанные с ней глубокие преобразования. Именно эту реформу “односторонне и ограниченно” называют нередко крещением Руси» [56].

Б.В. Раушенбах предлагал с новых позиций рассмотреть и собственно «религиозную сторону вопроса», когда только «на первый взгляд может показаться, что социальная роль любой религии всегда одинакова, коль скоро все они признают существование некой мистической силы, которая управляет происходящим в мире», тогда как «в действительности дело, конечно же, обстоит сложнее, религии имеют свою непростую историю, и, в частности, переход Киевской Руси от язычества к христианству следует оценивать положительно, как прогрессивный процесс, переход к “цивили-

зованной” религии», вспоминая, что «Карл Маркс назвал эпоху Владимира “кульминационным пунктом готической России”» и подводя итог: «То, что произошло тысячу лет назад (как и всякая дата подобного рода, она, конечно, условна), было значительным шагом вперед на длинном пути истории» [56].

Последующие десятилетия стали временем утверждения в России «проправославного консенсуса», когда сформировалось массовое убеждение, что именно «православие» символизирует особую, наполненную высшим смыслом, сферу бытия человека «в вечности», противостоящую повседневной жизни, позволяющую, согласно П. Бергеру, конструировать и реконструировать свои «социокультурные миры» и «мировоззрения», связывая мирские «социальные конструкции» с «высшим порядком», помещая их в «общий универсум», в котором «вся социальная жизнь получает общезначимый высший смысл», позволяющий установить общий для всех набор «определений действительности, способных служить общим смысловым универсумом для членов данного общества», поскольку «почти на всем протяжении человеческой истории религиозные установления существовали в обществе как монополии - то есть обладали монополией на высшее обоснование как индивидуальной, так и коллективной жизни», при этом «религиозные установления были действительно установлениями в собственном смысле, то есть силами, регулирующими как мышление, так и деятельность», а «мир, как его определяло данное религиозное установление, был единственно возможным миром, поддерживаемым не только светской властью данного общества и ее орудиями социального контроля, но обладающим и гораздо более прочной поддержкой «здравого смысла», объединяющего всех членов данного общества», а «шаг за пределы мира, определенного религией, был шагом во тьму и хаос, в неуправляемость, может быть, в безумие» [5].

Сегодня, спустя 35 лет после описанной дискуссии, отечественное академическое сообщество встало перед фактом того, что, с одной стороны, социологически, символически и семантически эмпирическим «большинством общества» именно Русская Православная Церковь (Московский Патриархат) воспринимается не только как «Церковь Христова», но как «Абсолютное Приобщение к Вечности», т.е. как непосредственная причастность к единственно правильному бытию, к единству «Красоты, Истины и Блага», т.е. к универсальной, величественной, сильной и яркой форме

«подлинного благочестия», к глобальной семантике латинского «religio», ставшей всемирным обозначением этой особой сферы социального бытия, которая, по словам Н. Лумана, надзирает «за границей неизвестным» [106, с 64]. Именно «Церковь Христова» вошла в международную «европейскую», «западную» и «христианскую» высокую культуру и фольклор, утверждаясь элитами и всей мощью государств как подлинная причастность отдельных индивидов и целых региональных сообществ («языков», «народов») к легальным и легитимным формам уникального понимания «высшего порядка бытия», опирающимся и на лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, неизбежно таинственное и ускользающее от формально однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать. Именно РПЦ МП, особенно в последние четверть века, мыслится некоторыми ее приверженцами и «ревнителями», в том числе в академической среде, как «Единственно Высшая Ценность», позволяющая дать обоснование для «акционизма», «священного насилия» и «принуждения к единству» во имя беспрецедентной цели «спасения» каждого гражданина. Одновременно, с другой, мы выступаем свидетелями и того, что на таком историческом фоне складывается как многообразие собственно «академических», т.е. нейтрально-научных, «религиоведческих» (психологических, социологических, исторических, антропологических и т.п.) подходов к исследованию религии, так и «мобилизационных», идеологических, опирающихся на конституционно гарантированных правах гражданина, концепциях «нового секуляризма», периодически проводящего «информационные атаки на православие», представленные, к примеру, в резонансной публицистике А.Г. Невзорова [107].

Настоящее и будущее России в значительной степени определяется рядом современных процессов, среди которых все более заметными являются усиление социального влияния религии и трансформация религиозности населения, наиболее заметно и ярко проявившейся в отношении к Русской Православной Церкви (Московскому Патриархату), храмам, ставшим для многих визуальным символом и своего рода «брендом» современной России. Отечественные СМИ, религиоведческая и научно-философская литература уже более 20 лет обсуждают проблемы и конфликты, возникающие между теми, кто трактует происходящие изменения в религиозной ситуации как «религиозное возрождение», с одной стороны,

и, с другой, теми, кто их же трактует как скандальную «клерикализацию» общества (дискуссии об «Основах православной культуры», «теологии» и т.п.). Возьмет ли верх одна из тенденций, как это описано в антиутопиях «Москва -2042», «Сахарный Кремль», «День опричника» или «Алая роза», мы узнаем как актеры, участники и созерцатели происходящего. Очевидно, что необходимо изучать как категориальную неопределенность и узость взаимодистанцирующихся подходов к истолкованию религиозности, так и возможности герменевтического анализа в понимании данных вопросов. Такого рода проблемы требуют междисциплинарного и многоаспектного системного анализа механизмов формирования религиозности на личном и межличностном уровнях, основных понятий, через которые религиозная идентичность концептуализируется как самими верующими и их объединениями, с одной стороны, так и исследователями, с другой. Феномен религиозности рассматривается нами как определенный символический «конструкт», формирующийся в процессах генерирования и конкуренции культурных значений на пересечении сфер политики государственно-конфессиональных отношений, «Медиа» (СМИ, кино, театр, перформанс и т.п.) и системы образования, взятых в контексте исторических и социологических измерений российского общества, когда религиозность, с одной стороны, выступает как трансисторический феномен «надзирания за неизвестным» (Н. Луман), тогда как, с другой, в каждой культуре, в том числе и «советской» в одно и то же время сосуществуют субкультуры (официозная, академическая, художественная, конфессиональная, бытовая и т.п.), маркирующие эти феномены как «нормативные», «маргинальные» и «девиантные», причем «нормативное» для одних может выступать как «маргинальное» и «девиантное» для других.

Приложение: 100 советских дефиниций религии (1918-1988)

(ряд дефиниций любезно предоставлен С.М. Алейниковой, Минск)

Луначарский А.В. (1918)

Человек стремится вступить в союз с этими незримыми силами, старается заключить с ними «завет». И вот этот союз, этот завет и есть то, что называется религией. Религией называется построение, удовлетворяющее потребность человека войти в условную связь с миром, со вселенной, со средой, в которой он живет. Если бы человек первоначально, на первых ступенях развития, представлял себе эту среду, как бездушную машину,

как какой-то автомат, он был бы глубочайшим образом несчастлив, он был бы близок к отчаянию, влачил бы жалкое существование [37, с. 40].

Сорокин П.А. (1920)

…лучшее определение религии (хотя и требующее поправок) принадлежит Дюркгейму…: «Религия есть солидарная система верований и практики по отношению к вещам священным (relatives a deschosessacrees), т.е. отделённым iseparees) от несвященных, запрещённым; верований и практики, которые соединяют в одно моральное целое, называемое церковью, всех тех, кто к ним принадлежит». … «в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человека. В последних - коренное ядро религии. Верования, догма - это только вуаль, «идеологическое оправдание» и выражение чувств-эмоций человека. Не важно, чтобы они были логичны, — важно, чтобы вера была горячей ... Чувства-эмоции человека ... формируются под влиянием социальной среды, теснейшим образом с нею связаны, и пока последняя остаётся в общем одинаковой, одинаковыми остаются и они. А раз так, то малоподвижными будут и догмы, - верования, идеологические формы религии ... »[44, с. 53-54].

Бухарин Н.И. (1921)

Религия возникла, как отображение производственных отношений - именно тех из них, где налицо господство-подчинение, - и обусловливаемого ими политического строя. Она объясняла весь мир по тому образцу, по которому объяснялась жизнь внутри общества. И вся дальнейшая история религии показывает, что с изменением производственных и социально-политических отношений изменялась и форма религии … «сущность» религии состоит в «вере» в сверхъестественные силы... религиозная надстройка определяется материальными условиями существования людей. Её стержнем является отражение социально-политического и экономического строя общества. Вокруг этого стержня подбираются другие идеи, но их ось - это общественная структура, перенесённая в невидимый мир и рассматриваемая, кроме того, с точки зрения того или другого класса[44, с. 55].

Малевич К. (1921)

Человек разделил жизнь свою на три пути, на духовный, религиозный, научный, фабрику и искусств. Что означают эти пути ? означают совершенство, по ним движется человек, движет себя как совершенное нача-

ло к своей конечной представляемости, т.е. к абсолюту, три пути по которым движется человек к Богу. В искусстве Бог мыслится как красота и потому только, что в красоте Бог. Религия и фабрика призывают искусство, чтобы оно их облачило в ризу красоты, как бы недоверяя своей завершенности. Так торжественно движется религия в искусстве, так же и фабрика. Но не смотря на взаимность все-таки каждый путь считает себя первостепенным и истинным путем к Богу, самостоятельным учением и познанием Бога. Каждый проповедует Бога, в своем пути соединяющимся в одном слове (общежитие) совершенство….разрушаются видимости, но не существо, а существо по определению самим же человеком Бог не уничтожимо ничем раз не уничтожимо существо неуничтожим Бог. И так Бог не скинут [40, с. 32, 40].

Ленин В.И. (1922)

Напишите еще… томик по истории религии и против всякой религии (в том числе кантианской и другой утонченно-идеалистической или утонченно-агностической)…[101, с. 147].

Никольский Н.М. (1922)

…с точки зрения содержания в религии для науки не может быть ничего сверхчувственного; с точки зрения генетической религия для науки есть такое же обусловленное явление, как всякое другое явление человеческого общежития… религия, упрощая понятие о ней до минимума, в каждый данный момент есть отношение между тем, что мы знаем о природе вещей и тем, чего мы не знаем …религия в целом есть социальное явление, группирующее людей, связанное неразрывными нитями со всей совокупностью экономических, социальных и политических отношений в данном обществе и в данную эпоху [51, с. 16-17, 26,33].

Лосев А.Ф. (1922)

Религия и мифология – обе живут самоутверждением личности, но религия есть «принципиальное самоутверждение, утверждение себя в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях», «в вечности», тогда как «миф есть разрисовка личности, …образ личности [35, с. 484,574].

Мальвер А. (1923)

Религия является первой формой науки. Ее появление соответствует тому моменту в истории человека, который последовал за анимизмом ди-

карей и первобытным фетишизмом. Под аллегорическим покровом мифов скрывается объяснение великих явлений природы [42, с. 167].

Фрейд З. (1923 русский перевод)

Вряд ли у них возможна религия в форме почитания высших существ. …табу древнее богов и восходит ко временам, предшествовавшим какой бы то ни было религии. …анимизм еще не религия, но содержит предпосылки, из которых строится религия. … катехизис тотемической религии… дальнейшее развитие религий с самого их начала в тотемизме…[91, с. 12, 39, 129, 165, 232].

Степанов И. (1923)

религия и научный социализм, коммунизм, абсолютно несовместимы как несовместимы вера и знание [28, с. 10].

Логинов А. (1923)

С точки зрения науки религия абсурд: ее положение о создании материи из ничего опровергнуто наукой. С точки зрения морали – религия естьизвращение всех понятий о нравственности, Всех нормальных представлений человека о добре и зле. Религия есть мировоззрение диких [34, с. 3, 110].

Герасимович А. (1923)

«вера также необходимо и неизбежно входит в построения научного миропонимания, как и в состав религиозных воззрений. Всякая наука, как и всякая религия, прежде всего вера; без веры нет ни религии, ни науки.[44, с. 59].

Окунев Я. (1924)

первая ступень религиозных верований человечества состояла в вере в души. Эта религиозная ступень называется анимизмом... Это ещё не было религией [44, с. 58].

Андреев Н.П. (1924)

Религия составляет неизбежную ступень в умственном развитии человечества. Религия возникла как естественная реакция, как неизбежный отклик человеческого ума на некоторые явления, замеченные им в природе и в самом себе. Всякая вера есть вера в невидимый мир[1, с. 10-11].

Ярославский Е. (1925)

Религия есть неверное, изуродованное понятие о всем мире и об отношениях людей в мозгу, в сознании человека. …Религия возникла тогда, когда человек пытался объяснить себе такие непонятные явления жизни,

как смерть, сон, обморок и др. Религия возникла из почитания умерших предков…, из страха перед грозными непонятными явлениями природы – с одной стороны, и перед социальным угнетением – с другой[104, с. 15-16].

Бахтин М.М. (1925)

Персональность Бога и персональность всех верующих есть конститутивный признак религии … персональное отношение к персональному Богу – вот признак религии, но вот и особая трудность религии, благодаря которой может возникнуть своеобразная боязнь религии и Откровения… [12; 4, с.392].

Введенский А.И. (1925)

… основой религии является не чувство страха перед богом, а чувство любви к богу. Подобно тому, как музыканта прельщает красота музыки и, он завороженный красотою музыки, отдает ей всю свою жизнь… Аналогична религия: религия так называемых верующих, а точнее -- знающих бога, завораживает с неменьшей силой, чем музыканта его волшебная царица, эта красота бога, несущаяся, льющаяся из чертогов религии, из духовного храма веры. … Религия есть прежде всего синтез, религия есть (я беру религию в самых ее недрах, поскольку я ее себе представляю) попытка дорваться до вселенской связи. Религия есть ощущение связанности с универсумом. Мы знаем, именно благодаря религиозному подходу, что мир не хаос, каковым он является для животного[38].

Эйльдерман Г. (1926)

Марксистское исследование сущности религии может быть посвящено лишь действительному, посюстороннему существу религии, отвергая ее потусторонний смысл. Действительным, однако существом религии является ее политическое существо [99, с. 11].

Луначарский А.В. (1927)

Религия имеет отрицательное отношение к строительству быта. Религия родилась и держится на слабости человека. Человек обескуражен своей слабостью перед природой и обществом, большим количеством бурь, мук, недостатков, неудач, которые сваливаются на его долю, — отсюда стихийно выраженное представление о потустороннем мире, где будет лучше, о верховной правде, которая преодолеет всю скверну мира и вознаградит потерпевших вдругом свете. Это — основная идея религии. Если бы ее отнять преждевременно, то, может быть, человек захирел бы перед силами природы, которых он не может осилить [36, с. 32].

Чеботарёв С.Н. (1928)

У первобытных народов религия была универсальным знанием, она была в одно и то же время и наукой и философией, она исполняла функции и права и морали [44, с. 56-57].

ПОСТАНОВЛЕНИЕ от 8 апреля 1929 года О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ

1. Под действие Декрета Совета Народных Комиссаров РСФСР от 23 января 1918 года об отделении церкви от государства и школы от церкви (Собр. Узак., 1918, N 18, ст. 263) подходят церкви, религиозные группы, толки, религиозные течения и прочие культовые объединения всех наименований.

2. Религиозные объединения верующих граждан всех культов регистрируются в виде религиозных обществ или групп верующих.Каждый гражданин может быть членом только одного религиозно - культового объединения (общества или группы).

3. Религиозное общество есть местное объединение верующих граждан, достигших 18-летнего возраста, одного и того же культа, вероисповедания, направления или толка, в количестве не менее 20 лиц, объединившихся для совместного удовлетворения своих религиозных потребностей. …

4. Религиозное общество или группа верующих могут приступить к своей деятельности лишь после принятия решения о регистрации общества или группы верующих Советом по делам религий при Совете Министров СССР [55].

Сталин И.В. (1930)

Партия не может быть нейтральна в отношении религии, и она ведет антирелигиозную пропаганду против всех и всяких религиозных предрассудков, потому что она стоит за науку, а религиозные предрассудки идут против науки, ибо всякая религия есть нечто противоположное науке[71, с. 192].

Шорох В.М. (1930)

Особенно важно подчеркнуть контрреволюционную и реакционную роль религии как ярого врага рабочего класса, как тормаз социалистического строительства [97, с. 4].

Полтевский А.Н. (1930)

Рекомендуем изготовить афишу-плакат на тему «Религия – враг трудящихся». … Цель плаката дать вывод: «Религия мешает социалистическому строительству – она вредна». … Рубите под корень религию и старый быт [97, с. 6, 7].

Атлас по истории религии (1930)

Религия – дурман для народа!

… Выпуская … Атлас по истории религии, редакция Атеиста имеет ввиду оказать посильную помощь…в целях более успешной борьбы с этим враждебным трудящимся массам наследием эксплоататорского общества, с этим тормозом на пути социалистического строительства [3, с. 1, 3].

Лукачевский А.Т. (1930)

Религиозный культ не обязательно должен состоять из молитв и жертвоприношений. Любые действия, соединяясь с анимистическими представлениями, составляют то, что может быть отнесено к религиозному культу[44, с. 60].

Словарь иностранных слов (1933)

Религия… поклонение сверхъестественной силе (божеству), основанное на вере в мнимое руководство этой силы жизнью природы, человека, общества, организуемое и поддерживаемое эксплуататорскими классами в целях упрочнения своей власти над эксплуатируемыми массами; религия отравляет и извращает сознание масс верой в мнимую «богоустановленность» эксплуататорского строя и тем самым пытается отвлечь массы от классовой борьбы, как «греховного», «богопротивного» дела; вот почему Маркс называл религию «опиумом для народа» [61].

Штернеберг Л.Я. (1936)

Моё определение религии таково: религия есть одна из форм борьбы за существование в той области, где личные усилия человека, все усилия его интеллекта, все его гениальные способности и изобретательность являются бессильными [44, с. 56-57].

Крупская Н.К. (1937)

Волшебные сказки создают почву для слепой веры во всякие небылицы, притупляют в детях чувство реализма. ... Дети, наслушавшиеся сказочных небылиц, склонны принимать все на веру, также склонны брать на веру религиозные верования. …Во многих сказках есть такие моменты, которые открывают двери для всякой мистики, вводят кучу непонятного, та-

инственного, необъяснимого. … Составить такую хрестоматию, которая давала бы богатейший материал для опровержения давно отживших религиозных легенд, давала бы понимание того, что религия – обман … убежденность, что религия - обман [25, с. 164, 165].

Леви-Брюль Л. (1937 русский перевод)

У нас существует постоянное ощущение интеллектуальной уверенности, столь прочной, что кажется: ничто не в состоянии ее поколебать. Ибо если даже предположить, что мы внезапно наткнулись на какое-нибудь таинственное явление, причины которого сначала совершенно ускользают от нас, то мы все же убеждены в том, что наше неведение — временно, что причины данного явления существуют и раньше или позже будут вскрыты. Таким образом, природа, среди которой мы живем, заранее «интеллектуализована», умопостигаема: она вся — порядок и разум, как и ум, ее мыслящий и среди нее движущийся. Наша повседневная деятельность, вплоть до самых незначительных деталей, предполагает полную и спокойную веру в неизменность законов природы.

Абсолютно иное умонастроение у первобытного человека. Природа, среди которой он живет, представляется ему в совершенно ином облике. Все предметы и существа этой природы вплетены для первобытного человека в целую сеть партиципаций и взаимоисключений мистического характера: именно партиципаций и взаимоисключения лежат в основе всего сцепления явлений и их взаимозависимости. На них прежде всего устремляется внимание первобытного человека, и только они его удерживают. Если он заинтересован каким-нибудь явлением, то не ограничивается пассивным восприятием, а реагирует на него, повинуясь своего рода умственному рефлексу; он сейчас же подумает о какой-нибудь таинственной и невидимой силе, выражением которой служит данное явление. «Каждый раз, когда уму африканца представляется какая-нибудь из ряда вон выходящая вещь, — говорит Нассау, — африканец смотрит на нее с точки зрения колдовства. Его мышление, не ища объяснения в том, что цивилизованные люди назвали бы естественными причинами, обращается непосредственно к сверхъестественному. И действительно, сверхъестественное — столь постоянный фактор жизни, что дает первобытному человеку столь же быстрое и разумное объяснение всего происходящего, как и наше обращение к познаваемым силам природы»[33, с. 283-284].

Штернберг Л.Я. (1936)

Религия есть одна из форм борьбы за существование в той области, где личные усилия человека, все усилия его интеллекта, все его гениальные способности и изобретательность являются бессильными[98, с. 248].

Никольский В.К. (1939)

Новым было то, что в качестве стержня, связывающего самые грубые и самые респектабельные религии, Тэйлор выдвигал дикарскую веру в духов. Боги, ангелы, святые монотеистических религий оказываются у Тэйлора прямыми потомками жалких и нескладных духов бродячего дикаря. … Тэйлор критиковал … Макса Мюллера, который выдвинул теорию происхождения религии из «чувства бесконечного», будто бы рождающегося у дикарей перед лицом грозной природы. Эта натуралистическая теория поэтизирует и философизирует религию, приписывая ей какой-то надземный, идеальный и непреходящий характер. В противоположность теории культа внешней природы Тэйлор выводил религию из неправильного истолкования первобытными людьми смерти, сновидений, тени, эхо и т.д., тем самым срывая с религии ореол священности и сводя ее к обманчивым иллюзиям и ошибкам сознания.Тэйлор ищет разумную мысль в анимизме…это явная поповщина …идеализм в каком бы то ни было виде есть фальсификация действительности, не заслуживающая никакого снисхождения. … мы не знаем ни одной религии без анимизма, т.е. без веры в фантастических, сверхъестественных существ, и что язык упрямых фактов свидетельствует против бредней о вечности, неистребимости, непреходящей ценности религии[49, с. XXIV, XXVI].

Краткий философский словарь (1940)

Религия – «один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством» (Ленин). Религия – это извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил. Религиозные верования – явление преходящее, обусловленное уровнем общественного развития, в конечном итоге – уровнем развития материального производства. … «Всякая религия есть нечто противоположное науке» (Сталин). … Каждый гражданин может быть верующим или неверующим – это дело его совести. Но коммунистическая партия как передовой отряд трудящихся не может быть нейтральна в отношении к религии. Партия всей своей деятельностью

помогает трудящимся освободиться от религиозных пережитков и овладеть марксистско-ленинским мировоззрением [23, с. 236-237].

Никольский В.К. (1940)

Нет и не может быть примирения между наукой и ее смертельным, исконным врагом – религией. …по утверждению богословов у человека существует особое религиозное чувство, которое является таким же врожденным, как голод, любовь, страх, радость и т.д.…всякая вера в бога…есть религия, то отнюдь не всякая религия включает в себя обязательно веру в единого бога. …Достаточно отчетливо понять и хорошенько усвоить, в чем заключается отличительная особенность религии, чтобы в любом отдельном случае без особого труда разоблачить любую попытку протащить религию, хотя бы и в самом замаскированном виде. Какую бы мы ни взяли религию – древнюю или современную, грубую или утонченную, неприкрытую или замаскированную – мы всегда в ней находим веру в сверхъестественное, в сверхъестественный мир [50, с. 5, 6].

Словарь Ушакова Д.Н. (1940):

Религия - взгляды и представления, основанные на мистике, на вере в чудодейственные силы и существа. Религии древнего Востока. Мусульманская религия. Религия есть опиум народа, - это изречение Маркса есть краеугольный камень всего миросозерцания марксизма в вопросе о религии. Ленин. Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Ленин.…вера - основа религии, но не сама религия [85; 65].

Большая советская энциклопедия (1941)

Религия как идеология

«Каждая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных" (Энгельс, Анти-Дюринг, 1938, стр. 260). Религия есть поклонение богу или богам, вера в сверхъестественные силы, в бессмертие души, в загробную жизнь. Религия по самому своему существу антинаучна, она враг науки, тормаз познания, она не содержит ни грана истины, являясь лишь отражением забитости и невежества человека. … Проповедуя отказ от познания действительности, отказ от борьбы за изменение мира, религия, как отражение бессилия, забитости, закрепляет это

бессилие, усыпляет человека. Религия – «опиум народа», - это изречение Маркса Ленин называл краеугольным камнем марксистского учения о религии и борьбе с ней. Религия – одна из надстроек над материальной жизнью общества. … Религия – оружие эксплоататоров, она служит средством духовного закабаления трудящихся. … Марксизм-ленинизм, вскрывая корни религии, ставит вопрос о религии как явлении историческом, преходящем…разоблачает поповские выдумки о «вечности» религии, о неистребимости «религиозных чувств», о том, что религия «присуща» человеку, коренясь, якобы, в его природе, что она является выражением общественной «связи» между людьми, связывает личность с обществом (социолог Дюркгейм, «богостроители» и др.). … В СССР религия является опаснейшим и вреднейшим пережитком капитализма в сознании людей. Этот пережиток является орудием классового врага и поддерживается капиталистическим окружением [90, с. 567, 568, 577].

Каган М.С. (1948)

…религиозное сознание и религиозные обряды возникли на основе и в процессе художественно-образного освоения человеком мира… речь должна идти о синкретичности, диффузности, нерасчлененном изначальном единстве и взаимопроникновении художественного познания мира и его религиозно-мистического истолкования[72].

Словарь русского языка С.И. Ожегова (1949)

Религия - одна из форм общественного сознания - совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения…- одно из направлений такого общественного сознания Пример: Мировые религии (буддизм, ислам, христианство) [52, с. 674].

Лупало И.Г. (1953)

С самого начала своего возникновения религия служила эксплуататорским классам. Она помогала увековечивать их власть и господство над народными массами. Первоначально религия была порождена бессилием и страхом первобытного человека перед грозными и непонятными ему силами природы. Впоследствии, в классовом обществе это бессилие людей было использовано эксплуататорскими классами для еще большего порабощения и угнетения народа. «Всякая религия, - говорит Энгельс, - является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни…».

…наука непримирима к религии, враждебна ей по своему существу…вытесняет религию из всех ее убежищ…не оставляет места для религиозных вымыслов [39, с. 5-6].

Эншлен Ш. (1954, русский перевод)

Религия – форма идеологии. … Часто, давая определение религии, ограничиваются тем, что относят религию, как искусство и философию, к идеологической надстройке, возникающей из обусловливающего ее экономического базиса. … Религия – это особое, фантастическое, ложное отражение в общественном сознании отношений людей между собой и их отношения к природе, возникающее потому, что люди, как в первобытном обществе, так и в классово антагонистических обществах…находятся под властью противостоящих им внешних сил, которые они не могут полностью познать, которых они не могут полностью подчинить своему господству, контролировать и перед которыми они испытывают поэтому смутный страх - тот страх, о котором поэт сказал, что он породил богов[100, с. 1,2].

Словарь иностранных слов (1954)

Религия (лат. religio) – вера в существование сверхъестественных сил – бога или богов, духов, ангелов и т.д. Религиозная форма идеологии возникла в глубокой древности, вследствие бессилия первобытного человека перед непонятными ему силами природы и изменялась в зависимости от смены общественно-экономических формаций. … В классовом обществе религия является орудием угнетения трудящихся и господства эксплуататорских классов. … Религия противоположна и враждебна науке, стремится сохранить всевозможные суеверия и предрассудки и препятствует познанию научных законов развития природы и общества. …Коммунистическое воспитание трудящихся, активное участие в социалистическом строительстве и распространение научных знаний преодолевают и неизбежно преодолеют религиозные пережитки в быту и в сознании [60, с. 601].

Энциклопедический словарь (1954)

Религия, вера в существование сверхъестественного мира, в управление мира божественными силами; извращенное, фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними природных и общественных сил. Всякая религия противоположна науке. Религиозные верования – явление исторически преходящее [57, с. 93].

Краткий философский словарь (1954)

Религия – извращенное, фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и общественных сил, «один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством» (Ленин, т.10, с.65). Основные черты всякой религии – вера в сверхъестественные силы, будто бы управляющие миром, и поклонение им. Религия имеет общие с философским идеализмомчерты и гносеологические корни: отрыв понятий, представлений от природы, олицетворение и одухотворение сил природы. Философский идеализм есть форма и средство защиты религии. Религиозные верования и соответствующие им культ и учреждения (церковь и др.) не вечны, они возникают и существуют лишь в определенных исторических условиях. В течение весьма длительного периода человеческой истории люди не знали никакой религии. … В нелепых, невежественных сказках церковников и сектантов о боге, о рае, о царствие небесном люди ищут спасения от бедствий и мучений, причиняемых эксплуататорским строем. … Религия – опиум народа – таково определение Маркса. … Религия выступала и выступает непримиримым врагом прогресса и науки. … Коммунистическая партия как передовой отряд трудящихся, борющийся за освобождение их от всяческого гнета, не может быть нейтральна в отношении к религии, потому что религия есть форма духовного гнета. Коммунистическая партия всей своей деятельностью помогает трудящимся освободиться от религиозных суеверий и овладеть научным мировоззрением [24, с. 510, 511, 512].

Большая советская энциклопедия (второе издание, 1955)

Религия (от лат. religio) – одна из форм общественного сознания, извращенное, фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними природных и общественных сил. Являясь отражением забитости и невежества человека, религия по самому своему существу антинаучна. Религия – «опиум народа», - это изречение Маркса Ленин называл краеугольным камнем марксистского учения о религии и борьбе с ней. … Марксизм-ленинизм разоблачил идеалистические выдумки о «вечности» религии, о неистребимости «религиозных чувств», о том, что религия «присуща» человеку, коренясь, якобы, в его природе, что она является выражением общественной «связи» между людьми, связывает личность с обществом (французский социолог Э.Дюркгейм, «богостроители» в России и др.)[58, с.335].

Юридический словарь (1956)

Свобода совести – одна из демократических свобод граждан СССР, состоящая в праве исповедовать любую религию, или не исповедовать никакой религии. … Свобода совести наряду со свободой отправления религиозных культов предполагает…и свободу антирелигиозной пропаганды. Религиозные предрассудки и суеверия, отравляющие сознание некоторой части советских людей, мешают их активному участию в строительстве коммунизма[63, с. 364].

Малый академический словарь (1957).

Религия - **1.**Мировоззрение, несовместимое с научным миропониманием, основанное на вере в существование бога, сверхъестественных сил, управляющих миром.

Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Ленин, Социализм и религия.

|| *с определением.*

Та или иная вера; вероисповедание.

Христианская религия. Мусульманская религия.

2.*перен.*

То, чему поклоняются, во что слепо верят.

Религия труда, стремление отдать всю жизнь на благо Родины служат теми звеньями, которые объединяют все поколения семьи Стасовых. Стасова, Воспоминания.

Малышев был более чем влюблен в математику – это была его религия. Ковалевский, Тетради из полевой сумки[41].

Словарь русского языка (1958)

Религия несовместимая с научным миропониманием вера в существование сверхъестественных сил, управляющих миром[66, с. 933].

Словарь русского языка (1959)

Религия – несовместимые с научным миропониманием взгляды и представления, основанные на убеждении в существовании божественных сил, управляющих миром[67, с. 932].

Словарь современного русского литературного языка (1961)

Религия – несовместимые с научным миропониманием взгляды и представления, основанные на убеждении в существовании божественных сил, управляющих миром[68 с. 1199].

Донини А. (1962, русский перевод)

Религия «является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни» - указывал Энгельс в 1878 году. …современная наука должна рассматривать религию не только как отражение в области идеологии этого крайнего ничтожества человека, но и как выражение его протеста против этого фактического его убожества, которое не исчезнет до тех пор, пока человек не сделает свои общественные отношения такими же разумными, какими он желает сделать свои отношения с силами природы. В религиозных верованиях масс часто выражается элементарная потребность в справедливости, жажда добра и счастья на земле [17, с. 4, 5].

Бергнер Д. (1963)

…Бультман доказывает, что вера вообще не может быть объектом социально-психологического исследования. Социальная психология может, по его мнению, охватить лишь массовидные проявления религиозного сознания, лишь господствующий в данную эпоху «шифр веры», но она не может проникнуть в абсолютно интимный мир человека, в его неповторимое бренности и заброшенности, из которого и вытекает действительное отношение к богу. Меняются формы общества, формы общественных отношений и институтов, но индивидуально неповторимое ощущение человеком своей бренности, а потому и его вера в бога остается [7, с. 123].

Левада Ю.А. (1963)

…чтобы выяснить место религии в общественной мысли, нужен иной ее «срез», а именно соотнесение ее с другими институтами, играющими роль в социальном процессе. Этот последний аспект и представляет собой специфическую особенность рассмотрения религии как социального явления, иначе говоря, составляет предмет ее социологического анализа. Такой анализ предполагает рассмотрение двух неразрывно связанных друг с другом сторон проблемы: во-первых, социальной природы религии и, во-вторых, социальных функций религии в различных типах организации общества. …социальное содержание религии выражается не только и не столько в самих по себе фантастических представлениях о богах, сколько в реальных требованиях, предъявляемых от имени богов людям и исполняемых последними. …если отложить в сторону погоню за «религиозной субстанцией» и попытаться взглянуть на категорию сверхъестественного под углом ее социального значения, нетрудно заметить, что сами сверхъ-

естественные свойства тех или иных предметов являются лишь другим названием их особого значения, то есть места в системе в системе общественных отношений… Сколь нелепыми и несостоятельными ни казались те или иные … концепции они могут играть и играют роль активной социальной силы, поскольку где-то сохраняется общественная потребность в том, чтобы это роль исполнялась [31, с. 38, 43, 49].

Философский словарь (1963)

Религия - фантастическое отражение в головах людей внешних сил, господствующих над ними в их повседневной жизни, отражение, в котором земные силы принимают форму неземных. С теологической точки зрения (которую пытается аргументировать философский идеализм) религия связана с извечным внутренним чувством человека, выражающим его связь с неким духовным началом. Религия – специфическая форма общественного сознания, отличающаяся единством мировоззрения, чувства и культа (обрядово-магических действий). Основной и решающий признак религии – вера в сверхъестественное. Марксизм рассматривает религию как социально обусловленное и потому исторически преходящее явление. … Окончательное отмирание религии и устранение ее из быта людей возможно лишь в развитом коммунистическом обществе [88, с. 388].

Краткий научно-атеистический словарь (1964)

Религия (лат. religio) – одна из форм общественного сознания, искаженное, фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними природных и общественных сил, отражение, в котором земные силы принимают форму неземных (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 328). Основной признак религии - вера в сверхъестественное.

… Религия представляет собой сложное общественное явление. Она включает в себя ряд сторон, элементов, составных частей. При этом, однако, религия вовсе не представляет собой, особенно в ранний период своего развития, последовательную систему взглядов и представлений. Главным элементом всякой религии являются религиозные представления. Именно они образуют стержень религии, ее специфическое ядро. … Наиболее общим признаком религии является вера в сверхъестественное[83, с. 478, 479].

Токарев С.А. (1964)

Если окинуть общим взглядом историю и теперешнее состояние «науки о религии» в зарубежных странах и у нас, то нельзя не заметить характерного обстоятельства: в буржуазной науке не только накоплен большой фактический материал по этому предмету общего, принципиального решения проблемы сущности и происхождения религии буржуазная наука не дала. Само собой очевидно, что она и не может дать такого решения. В марксистской же науке, в трудах классиков марксизма и других авторов-марксистов дано принципиально верное и по существу исчерпывающее понимание природы и корней религии. Что же касается многих деталей, связанных с историей религии, анализа различных форм религии – здесь у нас еще далеко не все сделано.…разные вещи: существующие ли религиозно-философские (религиозно-этические) системы, или религиозные верования отдельных народов, или типы (формы) религий, или элементы религиозных представлений и обрядов. В марксистской науке давно установилось деление всех религий на два основных типа: религии доклассового (общинно-родового) строя и религии классовых обществ. (сноска: Я оставляю здесь без критики высказывавшееся не раз мнение, будто религия вообще существует только в классовом обществе, а в эпоху общинно-родового строя существовали-де только неправильные представления о природе, не имевшие существенных признаков религии. Все основное содержание настоящей работы связано с опровержением этого взгляда). Если самый существенный признак всякой классовой религии заключается в том, что она служит идеологическим орудием классового гнета, оправданием социального неравенства, то религии доклассового общества, являясь прежде всего идейным отражением определенной ступени развития материального производства, выражают бессилие первобытных людей перед окружающей их природной и общественной средой. …можно считать установленным, что одно и то же верование у одного и того же народа принимает то анимистический, то магический характер, у одних люде так, у других иначе, а еще чаще оно вообще не имеет отчетливо оформленного характера. Отсюда вполне объясняется и такой хорошо известный …факт: устойчивость обрядовой стороны религии в ходе исторического развития и изменчивость идейного осмысления обрядов. …Религия есть явление социальное. Религиозные представления никогда не ограничиваются сферой индивидуальных переживаний и действий; они всегда выражаются в тех

или иных фактах общественного порядка. Религия есть отношение человека к воображаемому сверхъестественному миру, но в этом отношении человек никогда не противостоит сверхъестественному миру как изолированный индивидуум. Религия, будучи идеологической формой, далеко не сводится к одним лишь мыслительным процессам, совершающимся в голове человека. …социальная сторона религии, являющаяся непосредственным отражением организации общества, служит определяющим моментом каждой данной религии [79, с. 5, 10, 11, 20, 32-33, 38].

Левада Ю.А. (1965)

Религия предстает как многообразие исторически конкретных культовых систем, которые по-разному организуют и направляют поведение, чувства, сознание масс. Из предмета философского отрицания религия становитсятем самым предметом социологического анализа, который призван раскрыть социальную обусловленность и социальное значение культовых систем [30, с. 46].

Поршнев Б.Ф. (1965)

…науки об «истинном»… останутся неполными и хромающими на одну ногу, пока не будут дополнены науками о «неистинном». Способность человеческого ума к заблуждению, абсурду и противоречию, то есть к извращению реальности, не может быть объяснена только как механические поломки мыслительной машины. … вполне рационально было бы оставить и понятие «религия» только за верованиями и культами классового общества, где они выполняют принципиально иную общественно-историческую функцию, чем в обществах, еще не разделявшихся на антагонистические классы. … главное — не в споре о терминах. Пусть все это называется «религиями»; основное — понять, что «религии» служат выражением определенной ступени исторического развития человеческого ума. … Промысловый культ — суеверные действия и представления, развившиеся на почве охотничьей деятельности. Так обстоит дело с любой «формой религии»: она является искаженным, суеверным отражением жизненной практики людей в их социальной и природной среде. … почему человеческий ум так настойчиво, так изобретательно, так по-своему щедро искажал объективный мир? … Как человеческий ум занимался этим «выворачиванием наизнанку» окружающей действительности? Неужели наука не откроет логических, психологических или физиологических законов этой духовной деятельности? Ведь, кстати сказать, фантастическое преоб-

ражение своей практики и окружающей среды абсолютно несвойственно животным. … есть ли возможность обобщения, формализации всех операций ума, относимых к области истории религии? Еще шире: есть ли возможность обобщения, формализации всех операций, именуемых фантазией? … Наука о древних верованиях и их развитии (если угодно, наука о формах религии) немыслима без опоры на законы двух смежных наук: о развитии человеческого общества, в частности первобытного общества, и психологии. … Есть основания предполагать, что дальнейший логический и физиологический анализ этих функций центральной нервной системы введет нас во всю широкую сферу явлений так называемой фантазии. Религиозные фантастические действия и представления выступят при этом как частный случай [54, с. 136, 138, 140, 141-142, 143].

Левада Ю.А. (1965)

Нельзя сбрасывать со счета…культовую (обрядовую, привычную и т.п.) организованность религиозных масс. Не совсем удачно выделять «социальную сторону» религии (лучше говорить, например, о социальной организации культа). Ведь мифология, ритуал, тоже социальны, да и «религиозное чувство представляет собой общественный продукт» (Маркс)… Остаются нерешенными вопросы, почему возникает именно такая форма «искаженного» отражения, какую роль оно играет в жизни общества. Маркс видео религии «восполнение» , «звено», «момент» реальной жизни; по его известному замечанию, задача науки – не сводить религиозные явления к их земной основе, а «вывести» их из противоречивости такой основы, показать исторически преходящую необходимость данного типа религии. … Очевидно, что сама по себе неспособность что-либо сделать, неумение, недоступность…еще не составляют непосредственного основания для использования религиозно-магических приемов: последнее предполагает наличие определенных представлений и привычек, доверия к ним…[32, с. 172, 173].

Философская энциклопедия (1967)

Религия (от лат.Religio – культ богов). "…фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражение, в котором земные силы принимают форму неземных" (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 328). Помимо совокупности верований, сопровождаемых эмоциональными переживаниями, комплекс явлений, связанных с религией,

включает в себя также специфические действия (религиозный культ) и религиозные учреждения (церковь, духовенство). В вероучении большинства исторических религий содержится также свод морально-этических предписаний. Таким образом, религия – сложный комплекс разнородных элементов, главным среди которых является совокупность верований; и культ, и учреждения, и мораль, и эмоции приобретают религиозный характер и включаются в систему явлений, охватываемых понятиемрелигии только в том случае, если они связаны с верованиями [27, с. 489].

Урсул А.Д. (1968)

Религия тоже является отражением действительности, но в отличие от науки, отражением искаженным, фантастическим. …мысленно мы можем перерабатывать, комбинировать, искажать информацию, полученную в результате отражения действительных объектов [84, с. 14, 15].

Советская историческая энциклопедия (1968)

Религия (лат. religio) - одна из древнейших идеологических форм; находит свое выражение в ритуальных и мифологических системах, деятельности культовых организаций, ориентации массового сознания и личности [29, с. 1007].

Краткий словарь по философии(1970)

Религия (лат. religio – благочестие, святость), – одна из форм общественного сознания, извращенное, фантастическое отражение господствующих над людьми природных и социальных сил, в котором отличительным признаком которой является фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил, в котором земные силы принимают форму неземных, сверхъестественных сил. Религия – это более или менее стройная система представлений, настроений и действий. … В коммунистическом обществе, когда всем людям станут ясны как их отношения к природе, так и их собственные взаимоотношения, когда «исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии» (Энгельс), исчезнет и религиозная форма общественного сознания[70, с.270, 272].

Тарковский А.А. (1970)

Человек, который не стремится к величию души, – ничтожество. Что-то вроде полевой мыши или лисы. Религия – единственная сфера, отомкнутая человеком для определения могущественного. А „самое могуще-

ственное в мире то, чего не видно, не слышно, не осязаемо“, – сказал Лао-Цзы.

В силу бесконечных законов или законов бесконечности, которые лежат за пределом досягаемого, Бог не может не существовать, непознаваемое – БОГ. В нравственном же смысле Бог – любовь».«Если „нельзя объять необъятное“, то кроме Бога человек ничем неоправдал своего существования. Религию, философию, искусство – этитри столпа, на которых удерживался мир, – человек изобрёл для того, чтобы символически материализовать идею бесконечности, противопоставить ей символ возможного её постижения (что, конечно, невозможнобуквально). Ничего другого такого же огромного масштаба человечествоне нашло. Правда, нашло это оно инстинктивно, не понимая, для чего емуБог (легче!), философия (всё объясняет, даже смысл жизни!) и искусство(бессмертие) [75, с. 27].

Столович Л. (1973)

Под религиозной ценностью я понимал предмет религиозного поклонения, но сам я не поклонялся этому предмету, усматривал его диалектическую противоположность (т. е. предполагающую определенное единство) эстетическому мироотношению, которое, на мой взгляд, представляет собой чувственно-образное и идейно-эмоциональное утверждение человека в действительности, а, следовательно, проявление человеческой свободы. Кстати сказать, существенное различие между эстетическим и религиозными отношениями определяли и видные богословы. Вместе с тем, у меня не вызывало сомнения необычайное значение религии для развития искусства и всей человеческой культуры и истории, хотя оно, как мне представлялось, не всегда было положительным, но безусловно, бывало и таковым [72].

Карманный словарь атеиста (1973)

Религия - одна из форм общественного сознания, в которой действительность отражается в фантастических, иллюзорныхобразах, представлениях, понятиях. По своей сущности всякая религия есть фантастическое отражение «в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, - отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 328). … Основным признаком религии является вера в сверхъестественное… Религия – преходящая форма общественного сознания. …в странах социализма…она существует как пережиток прошлого [20, с. 207-208].

Сухов А.Д. (1973)

…не всякая вера в сверхъестественное есть религия. Понятие «вера в сверхъестественное» значительно шире, ибо включает в себя и «мантику», и «спиритизм», и «астрологию», и «идеализм» [73, с. 50, 53].

Философский словарь (1975)

Религия - фантастическое отражение в головах людей внешних сил, господствующих над ними в их повседневной жизни, отражение, в котором земные силы принимают форму неземных. С теологической точки зрения (которую пытается аргументировать философский идеализм) религия связана с извечным внутренним чувством человека, выражающим его связь с неким духовным началом. Религия – специфическая форма общественного сознания, отличающаяся единством мировоззрения, чувства и культа (обрядово-магических действий). Основной и решающий признак религии – вера в сверхъестественное. Марксизм рассматривает религию как социально обусловленное и потому исторически преходящее явление. … Окончательное отмирание религии и устранение ее из быта людей возможно лишь в развитом коммунистическом обществе [89, с. 350].

Большая советская энциклопедия (третье издание, 1975)

Религия (от лат.Religio - благочестие, набожность, святыня, предмет культа) мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, «священного» т.е. той или иной разновидности сверхъестественного. По своему существу религия является одним из видов идеалистического мировоззрения, противостоящего научному. Главный признак религии – вера в сверхъестественное, но это не значит, что религия и есть отношение, связывающее человека с богом, как ее определяют обычно теологи. «... Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 328) [8, с. 629].

Гулыга А.В. (1976)

Лекции по философии религии Гегеля содержат грандиозную для своего времени попытку осмыслить историю религиозных верований как единый, закономерный процесс. Перед читателем встает гигантская панорама рождения и гибели богов. В ходе развития религии образ бога все

больше очеловечивается, бог приближается к человеку. Этот процесс идет рука об руку с углублением сознания свободы, что составляет, по Гегелю, содержание всемирной истории. … Строго говоря, первая форма веры – колдовство – не является религией. … Религия есть вера в сверхъестественное, а в первобытном сознании, действительно, такая вера отсутствует. Колдовство – не молитва. … Современная наука проводит различие между магией и верой в бога, мифологическим и религиозным сознанием. Первое еще не способно увидеть разницу между естественным и сверхъестественным. … Бог Гегеля, если разобраться по существу, - это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности человека, превращающей реальное в идеальное, а идеальное в реальное. … Философия религии Гегеля принадлежит истории атеизма [16, с. 18-19, 30, 31].

Яблоков И.Н. (1979)

Религия есть целостное единство:

а) религиозного сознания,

б) религиозной деятельности,

в) религиозных отношений,

г) религиозных институтов и организаций [102, с. 93].

Токарев С.А. (1979)

…с марксистской точки зрения религия есть социальное явление, она есть одна из форм общественного сознания… одна из форм ‘идеологических’ отношений между людьми …она есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько отношение людей друг к другу - по поводу представлений о боге (богах)».… главная задача историка религии – не проникновение в сущность образов религиозной фантазии, их сходства и различий между ними, а изучение той социально-культурной среды, тез конкретных исторических условий, при которых создавались эти образы; той расстановки людей, их сплочения и, наоборот, разобщения, которые отражались в создании религиозных представлений [78, с. 91].

Соколов В.В. (1979)

Определяя сущность эволюции религиозных представлений многие авторы говорят, что она сводится к эволюции страха. … В определенном смысле это правильно, хотя, конечно, нельзя упрощать эволюцию религиозных представлений и верований, сводя ее к постоянному видоизменения и усложнению чувства страха, ибо сам этот страх как выражение бессилия человека перед объективными обстоятельствами его жизни выступает все-

гда в сложном контексте непрерывно развивающегося человеческого сознания. … Религии вообще…присуще это антропологическое содержание, поскольку она в фантастической форме отражает надежды и чаяния человека построить такой мир, такое общество, которое удовлетворяло бы его сокровенным стремлениям. … «Религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс, а как раз этого обычно не бывает у представителей философских школ» (Энгельс). … христианская церковь становилась государственной религией Римской империи и хотела, чтобы все подданные видели в ней единственную представительницу небесного царства благодати. …единство веры и организации для христианской (впрочем, и для любой другой) церкви было вопросом жизни и смерти [70, с. 4, 14, 20, 46].

Угринович Д.М. (1980)

…важнейшей функцией любых религий …является на наш взгляд функция иллюзорно-компенсаторная, т.е. функция иллюзорного восполнения социальной слабости людей … “религия есть опиум народа” (Маркс)…эта функция является главной…она выражает специфическую сущность религии, отделяет ее от всех других форм общественного сознания и явлений культуры [82, с. 69].

Крывелев И.А. (1980)

… религия…не может отказаться от удвоения (в фантазии) мира на элементы естественный и сверхъестественный, а если отказывается, то перестает быть религией… классическое определение религии как фантастического отражения в сознании человека тех внешних сил, которые господствуют над ним (Ф.Энгельс), вовсе не кажется нам…родственным богословию[26, с. 74, 77].

Семенов Ю.И. (1980)

…необходимым и специфическим признаком религии является не что иное как вера в сверхъестественную силу. Именно наличие этой веры есть общее, что объединяет все религиозные представления и отграничивает их от всех нерелигиозных. Никакого другого отличительного признака религии найти нельзя … Корнем религии является повседневное, будничное, проявляющееся на каждом шагу бессилие человека», когда он «не может добиться реализации намеченных целей, …успешного результата своей деятельности...религия…никогда не представляла собой веры просто в сверхъестественный мир, а всегда веру в сверхъестественную силу, от

которой зависит настоящее и будущее каждого человека, то соответственно в центре внимания верующего всегда был вопрос не о природе и устройстве сверхъестественного мира, а о действиях, которые необходимо предпринять ему с тем, чтобы обеспечить благоприятное влияние сверхъестественных сил на его судьбу и отвратить неблагоприятное». Именно «культовые, обрядовые действия были неотъемлемыми элементами каждой религии, наряду с проявляющимися в этих действиях и не существующими без этих действий верованиями, которые можно было бы назвать практическими верованиями. И первоначально религия полностью исчерпывалась практическими верованиями и обрядовыми действиями. Для обычного верующего религия всегда была прежде всего практическим делом … религия возникла просто потому, что не могла не возникнуть…как паразитический нарост на живом дереве человеческой практической деятельности [64, с. 52, 53, 57, 58].

Шердаков В.Н. (1980)

…религия – это прежде всего вера, сложный комплекс переживаний, включающий в себя определенные жизненные установки, императивы, особым образом сформированное чувство ценности (не только моральной, но и эстетической) … определить сам феномен какой-либо религии – значит изучить то, чем она является для верующих [95, с.64].

Муравьев Ю.А. (1980)

…современный верующий обходится, как правило, весьма расплывчатыми представлениями о сущности вероучения, к которому сам принадлежит … придется признать, что вера в сверхъестественные существа, порожденные народной сказочной фантастикой, является разновидностью религии… рассказывая, положим, ребенку сказку в которой действуют сверхъестественные существа, и делая это живо, заставляя его поверить в их существование, мы тем самым готовим почву для воспитания у него религиозного сознания … лишь тогда рассказ о сверхъестественных существах станет подготовкой почвы для религиозного сознания, когда вы внушите мысль о том, что эти сверхъестественные существа властвуют, господствуют над человеком или по крайней мере оказывают решающее воздействие на его судьбу … не беда…если ребенок поверит в существование леших и домовых – их живые образы будут способствовать развитию детской поэтической фантазии, а тем самым развитию сознания вообще, поскольку сознание без фантазии не существует…беда, если при этом

так или иначе будет внушена мысль о том, что эти существа следят за человеком, контролируют его поведение и могут оказывать на него влияние … религия возникла не как попытка какого бы то ни было объяснения окружающего мира, не как знание (хотя бы и иллюзорное) об этом мире, а как слепая вера в наличие у некоторых действий непостижимым образом обеспечивать результат …религия – иллюзорный взгляд на мир, предполагающий существование господствующих над человеком сверхъестественных сил….[46, с. 80-81, 82].

Минкявичус Я.В. (1980)

…феномен религии означает не столько несостоятельность познания мира человеком, сколько иллюзорную попытку овладения им, выживания в этом отчужденном мире … религия и наука…могут сосуществовать и сосуществуют не только хронологически, но и в одной и той же культуре, в одном и том же человеке … сущность религии заключается в сущности человека, - только в том смысле, что религия иллюзорно восполняет нереализованную сущность человека… религия … есть иллюзорный способ самореализации человека при отсутствии адекватного познавательного и ценностного овладения миром и самим собой … религия – это объективированный в социально-культурном процессе этнически обозначенный синкретичный духовный (интеллектуальный и эмоциональный) феномен, возникший в результате антагонизма между объективной реальностью и идеалами, интересами, стремлениями, субъективными установками и т.д. и существующий как иллюзорная форма преодоления этого антагонизма до тех пор, пока общество н разрешит его реальными средствами [45, с. 89, 90, 95, 96-97].

Громов Г.Г. (1980)

… религия – это пустоцвет на древе познания (Ленин, соч. т.29, с.322) … ..если отделить собственно религиозные моменты от необходимой практики жизни, роль религии, ее «сути» окажется весьма скромной и незначительной …религиозные верования, точнее религиозные по характеру, по сути объяснения тех или иных явлений, всегда паразитируют на действительном знании, на действительных закономерностях, открытых или только приоткрытых человеком…изучать как религию нужно не мнения богословов, их построения и системы, а реальное бытование религиозных воззрений (заблуждений) … то, что мы нередко понимаем под общим термином “религия” - явление сложное, составное…собственно религиоз-

ные заблуждения в этом понятии нередко переплетены с явлениями совсем иного рода и сущности – действительными знаниями людей….[15, с. 75, 82].

Шахнович М.И. (1980)

…нельзя свести, например, сущность христианской религии…только к вере в сверхъестественную силу (как у Семенова) …когда ученые пишут об основном признаке религии как вере в сверхъестественное, то подразумевают весь комплекс верований в сверхъестественное, независимо от того, какую он принимает форму [94, с. 85].

Григулевич И.Р. (1980)

…религия была и остается сложным явлением, многогранным как в историческом плане, так и в социальном. Ведь религия существовала на всех широтах, во все времена, во всех исторических формациях, за исключением далекой первобытности. … каждая религия сама по себе является сложным комплексом таких элементов как мифология, культ, церковные институты, некий морально-этический кодекс, специфические эмоции …религия – слишком сложное явление, одним социологическим анализом его объяснить нельзя. Историк, исходя из данных о классовой структуре общества, изучает содержание религиозных образов, догматику данной религии, ее обрядность, церковную организацию, социальную деятельность церкви, наличие в данном обществе “народных” форм культа, других религий, помимо исследуемой, изучает механизм восприятия религиозного учения верующими, его психические, физиологические и прочие аспекты…предметом этнографического исследования должно быть все относящееся к верованиям и лежащее за пределами “организованных” традиционных религий[14, с.61, 66].

Токарев С.А. (1980)

Источники религии и мифологии различны: корни религии – в бессилии человека перед слепыми природными и социальными стихиями; мифологии – в элементарной потребности человеческого ума в понимании и объяснении окружающей действительности. …в древних религиях основу составляли не верования, не догматы, а обряды, ритуал, в котором участие членов общины было обязательным… Имея различные корни, мифология религия имеют общее – олицетворяющую фантазию [80, с. 377, 378].

Советский энциклопедический словарь (1980):

Религия (от латинского religio - набожность, святыня, предмет культа), мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), основанные на вере в существование бога или богов, "священного" - т.е. той или иной разновидности сверхъестественного [69, с. 1457].

Философский словарь (1980)

Религия (лат. religio – благочестие, святость), – специфическая форма общественного сознания, отличительным признаком которой является фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил, при котором земные силы принимают вид неземных (Маркс К., Энгельс Ф., т.20, с.328). Марксистско-ленинское учение рассматривает религию как исторически преходящую форму общественного сознания, выявляет основные факторы, определяющие ее существование на различных этапах развития общества. … Характеризуя реакционную роль религии в обществе, Маркс назвал ее «опиумом народа». Научный анализ религии исходит из того, что она представляет собой сложное общественное явление, систему особых представлений, чувств и культовых действий, а в классовом обществе – и религиозных учреждений, объединяющих профессиональных служителей культа. Указанные элементы религиозного комплекса находятся в зависимости от социальных отношений, меняются с их изменением. … Однако сущность религии остается неизменной, а ее отмирание, предопределенное всем ходом общественного развития, неизбежным [87, с. 315-316].

Чанышев А.Н. (1981-82)

Религия есть часть «социоантропоморфического мировоззрения», включающего в себя «мифологическое, религиозное и частично художественное мировоззрения…Миф становится частью религии лишь тогда, когда он приурочен к религиозному действию, к обряду и культу, когда он входит в систему псевдопрактического, иллюзорного взаимоотношения людей и антропоморфизированной природы. …Главный фронт борьбы проходит здесь между философским и религиозным мировоззрением. Религия стремится саму философию сделать моментом религиозного мировоззрения в широком смысле слова» [92, с. 6-8; 93, с.41, 43].

Яблоков И.Н. (1982)

Религия – это социальное явление, по своей сущности она представляет собой: 1) необходимый продукт в конечном счете исторически определенного экономического базиса; 2) «верхнюю» часть социальной надстройки некоторых общественно-политических формаций; 3) форму отчуждения человеческой сущности; 4) иллюзорное выражение действительных общественных отношений; 5) фантастическое отражение сил, господствующих над людьми в повседневной жизни. … Религия представляет собой целостность, состоящую из следующих элементов: 1) религиозное сознание; 2) религиозная деятельность; 3) религиозные отношения; 4) религиозные институты и организации [103, с. 5, 29].

Гараджа В.И. (1983)

«Религия (от лат. religio — благочестие, набожность, святыня, предмет культа), мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), которые основываются на вере в существование (одного или нескольких) богов, “священного”, т.е. той или иной разновидности сверхъестественного. По своему существу Р. является одним из видов идеалистического мировоззрения, противостоящего научному. Главный признак Р. — вера в сверхъестественное, но это не значит, что Р. и есть отношение, связывающее человека с богом, как её определяют обычно теологи. "... Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных" (Энгельс Ф., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., 2 изд., т. 20, с. 328). В Р. человека порабощают продукты его собственного воображения. Р. представляет собой не только специфическую форму общественного сознания, но и выполняет функцию регулятора общественного поведения [10, с. 576-577].

Мень А. (1983)

Религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности [43, с. 33].

Атеистический словарь (1983)

Религия, выражая слабость людей перед непознанными, неконтролируемыми природными и социальными силами, насаждала

иллюзорные представления о могучих сверхъестественных духовных существах, о полной зависимости от них человека и природы, чем ограничивала самостоятельность, активность, инициативу человека, затрудняла развитие познавательной и преобразующей деятельности [59, с. 321].

Атеистический словарь (1983)

Религия (лат. religio набожность, святыня, предмет культа) - одна из форм общественного сознания, отражение действительности в иллюзорно-фантастических образах, представлениях, понятиях. По своей сущности «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни...» [47, с. 420].

Философский энциклопедический словарь (1983)

Религия (от лат. relegio – благочестие, набожность, святыня, предмет культа) – мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение, определяемое верой в существование *Бога,* божества [10, с. 576].

Капустин Н.С. (1984)

… большую роль играет ленинский гносеологический принцип подхода к любой религии как к пустоцвету, вырастающему на живом дереве человеческого познания. Религия, выделившись в особую форму общественного сознания, приобретает относительную самостоятельность в своем развитии, социальные функции, способность мировоззренческого обоснования и оформления тех или иных исторических действий, что создает определенные трудности в раскрытии истинной роли религии в истории культуры [19, с. 4].

Теория и практика научного атеизма (1984)

Специфика религии состоит не просто в наличии в сознании образов и представлений о сверхъестественном (такие образы могут присутствовать и в нерелигиозном сознании, например в художественных произведениях), а в вере в сверхъестественное. … Верующий человек не только верит в реальное существование сверхъестественных сил и существ, он верит в то, что эти силы и существа могут повлиять на его жизнь, его судьбу. Поэтому он стремится как-то воздействовать на сверхъестественные существа, задобрить их [76, с. 26].

Угринович Д.М. (1985)

Религия как форма общественного сознания может быть научно понята лишь как специфическое отражение и порождение… первичной и определяющей социальной структуры. Религия – надстроечная социальная подсистема. Это значит, что генезис, содержание и изменение религиозной надстройки определяются в конечном счете изменениями в сфере общественного бытия. Однако зависимость религии от общественного бытия носит не прямой характер, она опосредуется рядом социальных факторов [81, с.96-97].

Карманный словарь атеиста (1986)

Религия - одна из форм общественного сознания, в которой действительность отражается в фантастических иллюзорныхобразах, представлениях, понятиях. По своей сущности всякая религия есть фантастическое отражение «в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, - отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 328). … Основным признаком религии является вера в сверхъестественное… Религия – преходящая форма общественного сознания. …в странах социализма…она существует как пережиток прошлого [21, с. 197, 198].

Раушенбах Б.В. (1987)

... на первый взгляд может показаться, что социальная роль любой религии всегда одинакова, коль скоро все они признают существование некой мистической силы, которая управляет происходящим в мире … в действительности дело, конечно же, обстоит сложнее, религии имеют свою непростую историю, и, в частности, переход Киевской Руси от язычества к христианству следует оценивать положительно, как прогрессивный процесс, переход к “цивилизованной” религии …. [56].

Сухомлинский В.А. (1986)

Я всегда считал примитивизмом и невежеством просто объявить религию тьмою. Религия не только обман, но и философия ...религия - порабощение человеческого духа...неминуемый этап социальной и духовной жизни[74, с. 319, 321].

Гордиенко Н.С. (1988)

религия относится к формам общественного сознания, т.е. представляет собой один из способов отражения человечеством общественного бы-

тия. Спецификой религиозного отражения является мысленное расчленение окружающего мира на две части: естественную и сверхъестественную – с выделением сверхъестественной части на первое место, признанием за ней основополагающего значения [13, с. 16].

Краткий словарь по социологии(1988)

Религия – сложная социальная система, в которую входят религиозное сознание, религиозный культ и религиозные организации. Религия как одна из форм общественного сознания представляет собойискаженное, фантастическое отражение людьми господствующих над ними природных и социальных сил; при этом «земные силы принимают форму неземных» (Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т.20,с.328) [105, с. 284].

Научный атеизм (1988)

Религия – особая система духовной деятельности людей специфика которой определяется ее направленностью на иллюзорные сверхъестественные объекты [48, с. 29].

Филарет, митрополит Минский и Белорусский (1988).

Вопрос. Русь приняла христианство. А была ли у наших предков альтернатива? Могла ли стать господствующей иная религия?

Ответ. Выбор, конечно, был. Но то, что князь Владимир принял христианство в его восточной традиции, объясняется давними и прочными связями Киевской Руси с Византией. Христианская вера от южного соседа проникала на русские земли задолго до 988 года. К тому же Русь и ко времени принятия Владимиром христианства была достаточно развитой страной. Киев в X в. был перепутьем торговых связей, международным центром. Владимир, как говорится в Повести временных лет, встречался с представителями разных цивилизаций и религий: с мусульманами, с язычниками, с иудеями. У князя действительно был с ними диалог, в том числе и с христианами, причем представителями обеих форм христианства — восточной и западной. Избрана была первая. По церковному преданию, которое запечатлено и у Илариона, и у Иакова, Владимир получил откровение, духовное озарение, прозрение, позволившее ему постигнуть суть христианской веры … Русь перенимала то, что могло усилить ее государственную мощь и престиж. Князя Владимира поразило, конечно, великолепие византийских церковных обрядов. Кроме того, он видел в Византии симфонию — согласие церкви и государства. Император Византийский — покровитель церкви, он в блеске, он именно повелитель, и духовенство и

церковь поддерживают его. Этого единства, этой симфонии, конечно, не хватало тогда славянским народам, которые были разрознены, находились в постоянном соперничестве…После принятия христианства расширились и окрепли международные связи Древнерусского государства со многими христианскими странами. Пройденный Русской православной церковью тысячелетний путь — важная часть истории нашего Отечества [86, с. 8-9].

Библиография:

1. Андреев Н.П. Религия, ее происхождение и начальные ступени развития. Изд-во 2. – Л.: Гос. изд-во, 1924.
2. Аринин Е.И. Религия как «советский конструкт»: подходы и конфликт интерпретаций в религио(е)ведении //Свеча-2015.Владимир, ВлГУ, 2015
3. Атлас по истории религии. М.: Атеист, 1930.
4. Бахтин М.М. Собрание сочинений в семи томах. Том 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Изд-во «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2003.
5. Бергер, П. Секуляризация и проблема убедительности// Режим доступа: http://www.nuntiare.org/librory/nz_2_2.htm;(дата обращения: 10.10.2015)
6. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995.
7. Бергнер Д. Протестантизм и кризис буржуазной идеологии/Вопросы философии. 1963, 6.
8. Гараджа В.И. Религия // Большая советская энциклопедия; гл. ред. А.М.Прохоров. - М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1975 – Т.21.
9. Гараджа В.И. Религия/Философский энциклопедический словарь.// Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов — М.: Сов. Энциклопедия - 1983
10. Гараджа В.И. Религия/Философский энциклопедический словарь.// Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов — М.: Сов. Энциклопедия - 1983

11. Главарь исламистов Сирии обратился с аудиообращением к РФ//Режим доступа: http://wow-impulse.net/news/33212-glavar-islamistov-sirii-obratilsya-s-audioobrascheniem-k-rf.html(дата обращения: 10.10.2015)

12. Гоготишвили Л.А. БАХТИН Михаил Михайлович// Режим доступа: http://iph.ras.ru/elib/0365.html(дата обращения: 10.10.2015)

13. Гордиенко Н.С. Основы научного атеизма. М., 1988.

14. Григулевич И.Р. О социальной роли религии (мысли религиеведа по поводу мыслей этнографа) // Советская этнография. - 1980. - № 6.

15. Громов Г.Г. Некоторые спорные вопросы изучения религии // Советская этнография. - 1980. - № 5.

16. Гулыга А.В. Философия религии Гегеля / Гегель Философия религии. Т.1, М.: Мысль, 1976.

17. Донини А. Люди, идолы и боги. М.: Государственное издательство политической литературы, 1962.

18. К итогам дискуссии по статье С.А. Токарева «О религии как социальном явлении» Советская этнография. 1981.- №1

19. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии М.: Мысль, 1984.

20. Карманный словарь атеиста. М.: Политиздат, 1973.

21. Карманный словарь атеиста. М.: Политиздат, 1986.

22. Краткий словарь по философии / под ред. И.В.Блауберга, П.В.Копнина, И.К.Пантина. М.: Политиздат, 1970

23. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя, П. Юдина. Л.: Политиздат при ЦК ВКП (б), 1940

24. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя, П. Юдина. М.-Л.: Государственное издательство политической литературы, 1954.

25. Крупская Н.К. Об антирелигиозной пропаганде в начальных, средних школах, в школах взрослых, в кружках и клубах \\ Возгорится факел разума. М., 1986

26. Крывелев И.А. О существенном и несущественном в изучении религии //Советская этнография. 1980. №1.

27. Крывелев И.А., Угринович Д.М. Религия/Философская энциклопедия. Т.4. М.: Советская энциклопедия 1967.

28. Кунов Г. Возникновение религии и веры в бога. М.-Петроград, 1923.

29. Левада Ю.А. Религия/ Советская историческая энциклопедия. Т.11. М.: Советская энциклопедия, 1968.

30. Левада Ю.А. Социальная природа религии (1965)/Сочинения. М.: Издатель Карпов Е.В., 2011.

31. Левада Ю.А. Социологические проблемы критики религии/Вопросы философии. 1963, 7.

32. Левада Ю.А. Социологические проблемы критики религии/Вопросы философии. 1965, 4.

33. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении М.: «ПЕДАГОГИКАПРЕСС», 1994.

34. Логинов А. Религия и нравственность: Учит ли добру священное писание? / Московск. Комитет РКП(б). – М.: Московский рабочий, 1923.

35. Лосев А.Ф. Диалектика мифа\\Лосев А.Ф. Из ранних произведений.М.,1990.

36. Луначарский А. В. О быте. Л.: Государственное издательство, 1927.

37. Луначарский А.В. Религия и просвещение. М.: «Советская Россия», 1985.

38. Луначарский А.В. Христианство или коммунизм. Диспут с митрополитом А. Введенским//Режим доступа: http://az.lib.ru/l/lunacharskij_a_w/text_1925_hristianstvo_ili_kommuniszm.shtml(дата обращения: 10.10.2015)

39. Лупало И.Г. Наука против религии. М. Государственное изд-во технико-теоретической литературы 1953.

40. Малевич К. Бог не скинут. Витебск, 1921.

41. Малый академический словарь. – М.: Институт русского языка Академии наук СССР Евгеньева А. П. 1957–1984//Режим доступа: http://enc-dic.com/academic/Religija-54173.html.(дата обращения: 10.10.2015)

42. Мальвер А. Наука и религия. –М.-Пг.: Гос. изд-во, 1923.

43. Мень А.В. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: В 7-ми томах. Т.1. Истоки религии. М., 1991.

44. Меньшикова Е.В. Основные направления религиоведческих исследований в отечественной литературе 1920 - 1930-х годов. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М.: МГУ, 2009.

45. Минкявичус Я.В. О содержании религии // Советская этнография. - 1980. - № 4.

46. Муравьев Ю.А. Религия: вера, иллюзия, знание// Советская этнография. - 1980. - № 4.

47. Наука и религия/Атеистический словарь / А.И. Абдусамедов [и др.]; под ред. М. П. Новикова. М.: Политиздат, 1983.

48. Научный атеизм: Учеб.пособие для системы полит. учебы\.Под ред. М.П.Мчедлова. М., 1988.

49. Никольский В.К. Место Эдуарда Тэйлора в исследовании первобытной культуры /Тэйлор Э. Первобытная культура. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939.

50. Никольский В.К. Происхождение религии. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1940.

51. Никольский Н.М. Религия, как предмет науки/ Избранные произведения по истории религии. М.: Мысль, 1974.

52. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1989.

53. Полтевский А.Н. Антирелигиозная фильма. Справочно-методическое пособие по работе с антирелигиозной фильмой в клубе и избе-читальне М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1930.

54. Поршнев Б.Ф. Поиски обобщений в области истории религии//Вопросы истории, 1965. № 7.

55. Постановление ВЦИК, СНК РСФСР от 08.04.1929 "О религиозных объединениях"/ /http://pravo.levonevsky.org/baza/soviet/sssr6632.htm

56. Раушенбах Б.В. Пристрастие. Тысячелетие крещения Руси http://Режим доступа: pravbeseda.ru/library/index.php?id=635&page=book(дата обращения: 10.10.2015)

57. Религия/ Энциклопедический словарь Т.3. М.: Государственное научное издательство «Большая советская энциклопедия», 1954.

58. Религия// Большая советская энциклопедия. Т.36. М.: Государственное научное издательство «Большая советская энциклопедия», 1955.

59. Религия/Атеистический словарь. / А.И. Абдусамедов [и др.]; под ред. М. П. Новикова. М.: Политиздат, 1983.

60. Религия/Словарь иностранных слов / Под ред. И.В.Лехина и профессора Ф.Н. Петрова. Издание 4-ое. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1954.

61. Религия/Словарь иностранных слов, 1933//Режим доступа: http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm (дата обращения: 10.10.2015)

62. http://www.megaslov.ru/html/r/religi8.html

63. Речь Андреаса Брейвика в свою защиту на суде// http://www.apn.ru/publications/article26402.htm

64. Свобода совести/ Юридический словарь Т.2. М.: Государственное издательство юридической литературы, 1956.

65. Семенов Ю.И. О сущности религии // Советская этнография. - 1980. - № 2.

66. Сергеева Е. В. Лексическая экспликация концепта "религия" в русском языке/Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165) // Режим доступа: http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm (дата обращения: 10.10.2015).

67. Словарь русского языка. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

68. Словарь русского языка. Т.3.– М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1959.

69. Словарь современного русского литературного языка.т.12,М.-Л., 1961.

70. Советский энциклопедический словарь/Ред. Прохоров, А.М.; Изд-во: М.: Советская Энциклопедия, 1980.

71. Соколов В.В. Средневековая философия: Учебное пособие для философских факультетов и отделений университетов Высшая школа, 1979.

72. Сталин И.В. Вопросы ленинизма (изд.2-е дополненное) М., Государственное издательство, 1930.

73. Столович Л. Теологический агностицизм в диалоге с религией и атеизмом //Режим доступа:http://www.atheism.ru/library/Stolovich_1.phtml (дата обращения: 10.10.2015).

74. Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. М., 1973.

75. Сухомлинский В.А. Духовная культура, нравственность и атеизм\\ Возгорится факел разума. М., 1986.

76. Тарковский А.А. Мартиролог. Дневники 1970-1986. Международный Институт имени Андрея Тарковского, 2008.

77. Теория и практика научного атеизма: Учебное пособие для высших партийных школ. М., 1984.

78. Токарев С.А. Еще раз о религии как социальном явлении (Ответ моим критикам) Советская этнография. 1981, 1.

79. Токарев С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) //Советская этнография. 1979, 3.

80. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие (1964)/Отв.ред. Б.О.Долгих. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ» 2011.

81. Токарев С.А. Религия и мифология/Мифы народов мира/гл. ред. С.А.Токарев. Т.2, М.: Большая Российская энциклопедия, 2000 (1980).

82. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М.,1985.

83. Угринович Д.М. О марксистском понимании религии //Советская этнография. 1980. №1.

84. Угринович Д.М. Религия/Краткий научно-атеистический словарь. М.: Наука, 1964.

85. Урсул А.Д. Теория информации и религия. М.: Знание. 1968.

86. Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка//Режим доступа: http://enc-dic.com/ushakov/Religija-66047.html(дата обращения: 10.10.2015).

87. Филарет, митрополит Минский и Белорусский. 1000-летие крещения Руси - выдающееся событие отечественной и мировой истории Вопросы истории, 1988, 5.

88. Философский словарь / под ред. И.Т.Фролова. М.: Политиздат, 1980.

89. Философский словарь / под ред. М.М.Розенталя и П.Ф.Юдина. М.: Политиздат, 1963.

90. Философский словарь / под ред. М.М.Розенталя. М.: Политиздат, 1975.

91. Францов Ю.П. Религия// Большая советская энциклопедия. Т.48. М.: Государственный институт «Советская энциклопедия», ОГИЗ РСФСР, 1941.

92. Фрейд З. Тотем и табу/Пер.с нем. М.В.Вульфа. СПб.: Азбука-классика, 2005 (1923).

93. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов философских факультетов и отделений университетов. - М.: Высшая школа, 1981.

94. Чанышев А.Н. Начало философии. - М.: МГУ, 1982.

95. Шахнович М.М. Развивать исследование проблем религии // Советская этнография. – 1980, 5.

96. Шердаков В.Н. О главном в понимании религии // Советская этнография. – 1980, 2.

97. Шкаровский, М.В. Русская православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах) / М.В. Шкаровский. - М.: Изд-во Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории. 2005.

98. Шорох В.М. Работа с антирелигиозной фильмой в клубе и избе-читальне/Полтевский А.Н. Антирелигиозная фильма. Справочно-методическое пособие по работе с антирелигиозной фильмой в клубе и избе-читальне М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1930.

99. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936

100. Эйльдерман Г. Религия и политика //Атеист. 1926. №3.

101. Эншлен Ш. Происхождение религии (1935). М. Изд-во иностранной литературы 1954.

102. Юровский С.В. О ленинском этапе в развитии марксистского атеизма/Вопросы философии, 1963, 4.

103. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: Мысль,1979.

104. Яблоков И.Н. Религия: сущность и явления. М.:Знание, 1982.

105. Ярославский Е. Религия и РКП. – М.: Безбожник, 1925.

106. Краткий словарь по социологии / Под общ.ред. Д.М.Гвиашвили, Н.И.Лапина; Сост. Э.М.Коржева, Н.Ф.Наумова.- М.: Политиздат, 1988.

107. Луман Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006.

108. Сайт А.Г. Невзорова//Режим доступа: http://nevzorov.tv/tag/church/ (дата обращения: 10.10.2015).

Миксюк А.С.

Daēna и dīn: концепт «веры» в зороастризме и исламе

Религия, безусловно, является одним из основных концептов культуры и одновременно сложнейшим многозначным понятием, интерпретациям которого посвящены многие тысячи страниц научных трудов. Всестороннее исследование данного концепта и концептов, близких к нему по смыслу, используемых в различных культурных традициях и источниках, представляется важной и актуальной задачей современной науки. Особый интерес представляет исследование концепта религии и/или веры на материалах древнейших письменных источников и священных книг различных религий, что позволяет проследить эволюцию религиозных терминов и их содержания, а также сопоставить понимание данных терминов в разных религиозных традициях.

В данной статье рассматриваются и сопоставляются концепты «вера» в двух традициях: зороастрийский концепт daēna и мусульманский концепт dīn. Рассмотрение данной пары концептов обусловлено рядом общих черт. Таким образом, данные термины представляют интерес не только как важные элементы для понимания сути зороастризма и ислама и ментальности людей древности и средневековья, но и в связи с тем существенным влиянием, которое зороастризм оказал на формирование ислама.

Данное исследование базируется, прежде всего, на священных книгах зороастризма и ислама. В работе были использованы оригинальные тексты и собственные переводы Авесты, одного из древнейших письменных источников, зафиксировавшего представления о религии и вере, какими они были во II – первой половине I тыс. до н.э., и переводы Корана на русский язык (И.Ю. Крачковского, Б.Я. Шидфара, Д.Н. Богуславского, Ш. Аляутдинова и др.). Также основой исследования послужили словари авестийского, пехлеви, арабского и др. языков, а, кроме того, труды востоковедов (историков, религиоведов, лингвистов), посвященные рассматриваемой проблеме.

Термин dīn употребляется в Коране 94 раза и встречается примерно в равном количестве как в мекканских (48 упоминаний), так и в мединских сурах (46 упоминаний) [17, p. 114]. Термин прочно вошел и в повседнев-

ную жизнь мусульманских народов: нередко слово dīn употребляется и как составная часть имен: к примеру, Джеллал ад-Дин, т.е. «величие религии».

Многими исследователями термин dīn справедливо называется в числе наиболее сложных и противоречивых терминов Корана. Как и авестийское слово daēna данный термин рассматривается как не имеющий прямого аналога в европейских языках. Исследователями, богословами и переводчиками предлагаются многочисленные варианты значений термина dīn:

1. «религия», «вероисповедание» [9, с. 70; 10; 13, p. 66]; «вера» [10; 14, p. 321];
2. «учение религии» [14, p. 321], «учение» (перевод Г.С. Саблукова, аят 42:13 [8, с. 911]); «установления, связанные с религиозной верой и с нравственностью, с правилами практической жизни» [10];
3. «воздаяние», «вознаграждение», «наказание» [9, с. 70; 10; 24, p. 67];
4. «послушание», «почитание», «повиновение», «покорность» [14, p. 321; 24, p. 67; 26, p. 102]; «подчинение» (перевод И.Ю. Крачковского, аят 16:52 [4, с. 225]); «власть-подчинение» [9, с. 70];
5. «обычай», «порядок», «закон» [14, p. 321; 16, p. 252]; «сумма заповедей» [24, p. 67];
6. «моральный закон» [26, p. 102]; «религиозный путь» [10];
7. «счет», «исчисление» [14, p. 321].

Наиболее распространенной дефиницией термина является «религия». Данное значение термина считают приемлемым и ученые-мусульмане [13, p. 66]. Хотя при этом любопытно отметить, что в европейских переводах этот вариант значения термина dīn начинает встречаться лишь с конца XVII в. (только после того, как за латинским термином religio закрепляется его современное значение) [16, p. 252].

При всем множестве предлагаемых значений термина, разумеется, в каждом конкретном случае значение напрямую зависит от контекста, а также от личных предпочтений переводчика. Так, обратившись к русскоязычным переводам Корана, можно встретить следующие варианты интерпретации слова dīn, к примеру, в аяте 8:49:

1. «вера» (переводы Б.Я. Шидфара [5, с. 173], Д.Н. Богуславского [6, с. 183]);

2. «религия» (перевод И.Ю. Крачковского [4, с. 158], М.-Н.О. Османова [7, с. 196]);

3. «религиозность» (перевод Ш. Аляутдинова [12]);

4. «путь Божий» (перевод Г.С. Саблукова [8, с. 335]).

Далее, обратимся к этимологии термина dīn, что, бесспорно, является одним из наиболее сложных вопросов.

В первую очередь, стоит заметить, что этимология термина dīn окончательно не установлена. Вероятно, слово dīn было знакомо жителям Аравии еще до появления ислама [9, с. 70]. Если следовать арабской лексикографической традиции, термин dīn связывается с арабским словом dayn, т. е. «ответственность», «долг» (а также, возможно, «религия»), которое происходит от того же корня (d-y-n) [16, p. 254]. Однако, многозначность термина dīn и изменение его основного значения от «долга» к «религии», «вере», вероятно, должно указывать на внешние влияния. Действительно, ислам возник и развивался не в культурном вакууме, изолированно от прочих традиций и религий, а в языках народов, проживавших по соседству с арабами, присутствовали близкие по смыслу и звучанию религиозные термины.

Сегодня представляется достаточно сложным установить, насколько внешнее влияние оказало воздействие на использование термина dīn и формирование ряда его значений (аспектов) в арабском языке. Среди исследователей нет единства в данном вопросе. В целом, теории происхождения термина dīn можно условно разделить на арабские (попытки объяснить термин исходя из доисламских традиций Аравийского полуострова) и теории заимствования. В разное время высказывались предположения о заимствовании термина dīn из древнееврейского, эфиопского, арамейского и персидского языков [24, pp. 67-68]. Обзор теорий происхождения термина dīn дан, к примеру, в статье Р. Гляя и С. Райхмута [16], мы же остановимся на некоторых из гипотез.

Вероятно, одной из наиболее популярных в науке является древнееврейская теория заимствования термина dīn. Сторонники данной теории указывают на то, что арабы были, безусловно, хорошо знакомы с иудаизмом: во многих оазисах Хиджаза и Неджда существовали иудейские колонии [2, с. 41], а в Йемене в VI в. иудаизм был принят в качестве государственной религии. Тесное соседство двух культур привело в результате и к лингвистическим заимствованиям, о чем говорит наличие многих терми-

нов с общими корнями [18, pp. 36-37]. В связи с чем исследователи предполагают, что термин dīn также мог иметь древнееврейские корни. При этом др.-евр. dīn имеет значения «закон», «суд», «наказание» или «власть» [25], что соответствует и некоторым из приведенных выше значений арабского слова dīn. Также совпадает и обозначение судного дня в обеих традициях: араб. Yawm ad-Dīn и др.-евр. Yom Ha-Dīn [18, p. 54]. Отметим, однако, что др.-евр. dīn гораздо *у*же по набору значений в сравнении с арабским понятием и не включает в себя такие указанные выше значения, как «религия», «вера», «послушание», «сумма заповедей» и др.

Принимая во внимание многоаспектность термина, некоторые исследователи рассматривают возможность появления мусульманского понятия dīn из слияния значений нескольких заимствованных слов. Подобный подход позволяет объяснить многозначность термина и охватить, если не все, то многие значения термина, встречающиеся в Коране.

Так, А. Джеффери разделяет такие аспекты понятия, как «религия» и «воздаяние», «наказание», и указывает на то, что первое значение могло прийти в Аравию из Ирана, в то время как второе было заимствовано из древнееврейской традиции [24, p. 68]. Я. Хаддад, в свою очередь, отмечает, что значение «воздаяние» могло также восходить и к другим древним семитским языкам, к примеру, к аккадскому или сирийскому [17, p. 114].

Еще одна любопытная версия была выдвинута во второй половине XIX в. Т. Нольдеке и поддержана многими арабистами. Речь идет о тройственном происхождение термина dīn из собственно арабской, древнееврейской (арамейской) и персидской традиций. Каждая из них придала термину свое значение:

1. «обычай», «традиция» – из арабского языка;
2. «воздаяние» (и идея судного дня) – из древнееврейского;
3. «религия» – из персидского, восходящего к авестийской традиции [16, p. 255].

Наконец, рассмотрим персидскую теорию происхождения термина dīn. Сторонники данной теории указывают на то, что арабский термин dīn был заимствован из среднеперсидского языка (слово dēn, т.е. «религия» [21, p. 26]). В манихейской традиции слово dēn означало не только «религию», но и «церковь» (как институт), «сообщество» [16, p. 257]. Кроме того, отметим, полное совпадение арабской и новоперсидской форм: dīn.

В данном контексте обратим внимание на то, что зороастризм, а также учения манихеев и маздакитов были хорошо известны арабам еще до возникновения ислама. Таким образом, перенос религиозной терминологии мог иметь место. Ислам в целом воспринял немало из зороастрийских традиций: понятие ритуальной чистоты (характерное и для иудаизма), дуалистические мотивы борьбы Аллаха и Иблиса, представления о загробном мире и судном дне и др. Кроме того, пятикратность исполнения мусульманами ежедневной молитвы (салат, намаз) была введена в ислам «под воздействием культов, распространенных в Иране» [3, с. 106].

Также в Месопотамии проживала довольно значительная община арабов-христиан, которые испытывали на себе сильное персидское влияние и могли стать звеном в переносе зороастрийских представлений в Аравию. Отметим и то, что среднеперсидский язык был широко распространен на Ближнем Востоке в рассматриваемый период (VI-VII вв.), что проявилось в ряде заимствований. Так, появление понятия dīn отмечается в некоторых других ближневосточных вероучениях – в частности, у несториан и яковитов, чьи учения и литература создавались во времена Сасанидского Ирана и, несомненно, испытали существенное влияние среднеперсидского языка и, вероятно, зороастрийской идеологии [16, p. 250]. Таким образом, мы в любом случае приходим к факту мощного персидского влияния на формирование коранических смыслов термина dīn – влияния как прямого, так и опосредованного, через другие ближневосточные традиции и культуры.

Среднеперсидский термин dēn, в свою очередь, восходит к авестийскому слову daēna. Этимология данного слова не менее сложна, чем рассматриваемая выше этимология арабского dīn.

Большинство иранистов полагает, что термин daēna происходит от корня dī- со значением «видеть», «показывать», «думать» [22; 23]. Эта гипотеза нашла отражение в ряде предлагаемых значений термина: к примеру, С. Инслер предлагает интерпретировать термин как «внутреннее видение» [19, p. 69]. Идея с «видением» находит двойственное выражение в Авесте. С одной стороны, daēna рассматривается, как «то, что видится или признается в качестве истины», с другой стороны, как «то, что видит истину» [23].

Во втором случае подразумевается отсылка к зороастрийскому представлению о том, что после смерти человек встречает свою веру (daēna) на

мосту Чинват, который разделяет земной и загробный миры. Вера принимает антропоморфный облик, который напрямую зависит от образа жизни умершего. Так, вера праведного человека принимает облик прекрасной девушки, которая благополучно переводит его через мост и направляет в место пребывания бога Ахура Мазды, Дом песни (Видевдат 19, 29-32). Грешного человека встречает вера в безобразном облике, которая опрокидывает его с моста в Дом лжи (Ясна 46, 11). Как видим, в данном случае термин daēna оказывается связан и с идеей воздаяния, суда, который ждет каждого верующего в загробном мире. Отметим в этой связи, что dīn также используется в Коране в значении «воздаяние» и «Судный день». Таким образом, данный атрибут понятия dīn может иметь корни не в иудейской традиции, что было рассмотрено выше, а в персидской (зороастрийской).

Термин daēna является многозначным, что нашло отражение в словарях авестийского языка и ряде работ лингвистов, историков и религиоведов. Так, предлагаются следующие значения:

1. «религия» [15, p. 662; 22], «вера» [11, с. 235] (как нам кажется, более удачным вариантом перевода в данном случае будет «вера», поскольку термин «религия» (religio) в его современном понимании возник достаточно поздно, в Новое время, и вряд ли может иметь точный аналог в древних обществах);

2. «доктрина», «учение», «концепция» [19, p. 69];

3. «внутренняя сущность», «духовная сущность» [15, p. 665]; «совокупность мыслей и поступков человека» [11, с. 235]; «совесть» [23].

Если сравнить значения терминов dīn и daēna, то становится очевидным, что арабский термин dīn имеет большее количество значений, что, возможно, связано в том числе с более подробной разработкой данной проблематики и наличием большего числа исследований и переводов Корана. Тем не менее, отметим наличие общих значений у авестийского термина daēna и арабского dīn:

1. «религия», «вероисповедание», «вера»;

2. «моральный закон», «религиозный путь» (= «совокупность мыслей и поступков человека», «совесть»);

3. «учение», «доктрина».

Кроме того, выше нами была показана связь авестийского термина daēna с идеей воздания и суда в загробном мире, что приводит нас к еще одному пункту в данном списке:

4. «воздаяние».

В целом, сопоставление терминов daēna и dīn может быть представлено следующим образом (табл. 1).

Таблица 1. Результаты сопоставления терминов daēna и dīn

Значение	daēna	dīn
«религия», «вера», «вероисповедания» (в т.ч. во множественном числе)	+	+
«учение», «доктрина»	+	+
«моральный закон», «совесть»	+	+
«воздаяние» (идея суда в загробном мире)	+	+
«послушание», «почитание», «повиновение», «покорность», «подчинение»	-	+
«обычай», «порядок», «закон»	-	+
«счет», «исчисление»	-	+

Из данной таблицы можно заключить, что значения терминов daēna и dīn совпадают в ключевых аспектах, что, несомненно, говорит в пользу персидской теории происхождения термина dīn.

Далее, остановимся более подробно на содержании рассматриваемых понятий.

Выше нами перечислялись значения термина dīn. Подборный анализ употребления термина dīn в текстах Корана содержится в статье Я. Хаддад [17]. В данном исследовании мы сгруппируем случаи употребления термина в два семантических поля:

1. dīn как «воздаяние»;
2. dīn как «религия», «вера», «религиозный путь».

Как было показано выше, оба этих значения являются атрибутами и авестийского термина daēnā.

Первое значение в Коране чаще всего встречается в сурах мекканского периода и употребляется в контексте идеи судного дня, «Дня воздаяния» (араб. Yawm ad-Dīn) – дня, когда все живые и умершие будут вознаграждены или наказаны за свои поступки (1:4; 15: 35; 37:20; 51:12 и др.). К примеру, (26:82):

«и который – я жажду, чтобы Он простил мне мое прегрешение в *день суда*»

(перевод И.Ю. Крачковского).

Описание судного дня, данное в Коране (37:19-24), близко зороастрийским представлениям: суд в загробном мире выносит не окончательное решение, за ним последует судный день, когда души обретут тела, а праведники будут окончательно отделены от грешников (Бундахишн XXX).

Далее, во втором случае, термин dīn употребляется в значении «религия», «вера» (10:104; 30:30; 38,7 и др.). К примеру, Коран (8:49):

«Обольстила этих их *религия*»

(перевод И.Ю. Крачковского).

Коран (42:13):

«Он узаконил для вас в *религии* то, что завещал Нуху…»

(перевод И.Ю. Крачковского).

Вероятно, стержневым элементом веры в понимании создателей Корана является монотеизм, на что также указывают многие комментаторы и исследователи ислама: «Быть мусульманином совершенно точно означает постигать единственного Бога (иначе говоря, Создателя, а не Природу или творение)» (цит. по [26, p. 106]). Таким образом, сама суть понятия dīn связана с другим фундаментальным понятием ислама – tawhid, означающим признание единственности бога и выражающимся в шахаде, символе веры: «Нет никакого божества, кроме Аллаха, а Мухаммад – посланник Аллаха» [1, с. 296]. Связь этих понятий (dīn и tawhid) прослеживается во многих айятах Корана (к примеру, 3:19).

Символ веры зороастризма указывает в качестве ключевого момента на почитание бога Ахура Мазды (Ясна 12, 1). И, хотя ряд исследователей полагает, что Заратуштра ставил в центр своего учения монотеизм (наиболее популярна данная идея среди парсийских ориенталистов [20]), зороастризм все же не может быть поставлен в один ряд с аврамическими религиями. В самой Авесте кроме Ахура Мазды упоминается ряд других божеств, правильное почитание которых считалось определяющим фактором принадлежности к авестийской вере (Видевдат 3, 1 и др.).

Интересно отметить сходство авестийской и коранической традиций в следующем моменте. В обоих случаях, как правило, термины daēna и dīn используются преимущественно для обозначения религии, которую исповедуют создатели священных книг. Именно эта религия признается обществом в качестве наилучшей и единственно правильной:

(Ясна 12, 9):

Я восхваляю веру маздаяснийскую, | удаляющую распри, складывающую оружие, | данную семьей, праведную, | *которая из существующих и из будущих величайшая, наилучшая, прекраснейшая*, | которая ахуровская, заратуштровская. | Ахура Мазде все благое я причисляю. | Это есть веры маздаяснийской восхваление.

Коран (30:30):

«*Обрати же свой лик к религии верным* – по устроению Аллаха, который устроил людей так. Нет изменений в творении Аллаха, это – вера прямая, но однако большинство людей не знает!»

(перевод И.Ю. Крачковского).

Вместе с тем, и в Авесте, и в Коране термины daēna и dīn используется и в отношении прочих религий, хотя в дальнейшем это было нехарактерно для обеих религиозных традиций.

(Ясна 12, 9):

Я восхваляю веру маздаяснийскую, <…> *которая из существующих и из будущих* величайшая.

Коран (38:7):

«Мы не слыхали про это в *последней религии.* Это не что иное, как создание»

(перевод И.Ю. Крачковского).

В Авесте термин daēnā может даже обозначать «неправильную веру»: «лживого вера», авест. drəgvatō daēnā (Ясна 49, 4), «зловерные», авест. duždaēna (Ясна 49, 11), «злая вера», авест. aγa daēna (Видевдат 18, 9).

Разумеется, ряд особенностей понимания терминов daēna и dīn обусловлены специфическими социальными условиями, в которых были созданы источники: Авеста и Коран. Так, в Коране говорится о борьбе не только с неверными, но и внутри мусульманской общины. Данный сюжет в Авесте отсутствует.

Коран (6:159):

«Поистине, те, *которые разделили свою религию и стали партиями,* ты – не из них. Их дело – к Аллаху; потом он сообщит им что они делали»

(перевод И.Ю. Крачковского).

Коран (30:32):

«Из тех, которые *разделили свою религию и стали партиями.* Всякая группа радуется тому, что у нее»

(перевод И.Ю. Крачковского).

Таким образом, подводя итоги, отметим, что мусульманский концепт dīn и авестийский концепт daēna являются сложными многозначными понятиями, которые могут быть названы самыми близкими аналогами термина «религия» в своих традициях, но при этом не имеют прямых аналогов в европейских языках. Можно утверждать, что содержание понятия dīn в исламе складывалось под сильным влиянием зороастрийских традиций и, в частности, текстов Авесты, на что указывают как исторические обстоятельства возникновения ислама, так и результаты лингвистического и текстуального анализа Авесты и Корана (в первую очередь, близость значений терминов daēna и dīn).

Библиография:

1. Боголюбов А.С. Аш-Шахада // Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 296.

2. Большаков О. Г. История Халифата. – М.: Наука, 1989. – Т. I. Ислам в Аравии (570–633).

3. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – 2-е изд., доп. – М.: Издательство политической литературы, 1988.

4. Коран / пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. – 2-е изд. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986.

5. Коран / пер. с араб. и коммент. Б.Я. Шидфар. – М.: Изд. дом «Марджани», 2012.

6. Коран / пер. с араб. и коммент. Д.Н. Богуславского. – 7-е изд. – Стамбул, 2013.

7. Коран / пер. с араб. М.-Н.О. Османова; коммент. М.-Н.О. Османова и В.Д. Ушакова / отв. ред. В.Д. Ушаков. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Ладомир, 1999.

8. Коранъ / пер. с араб. Г.С. Саблукова. – 3-е изд. – Казань: Центральная типография, 1907.

9. Резван Е.А. Дин // Ислам: энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 70-71.

10. Сауд А.В. Методология научного изыскания в Исламе // Рамазановские чтения. №6 (2013) [Электронный ресурс] // URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?5546 (дата доступа: 20.07.2015).

11. Соколов С.Н. Язык Авесты. – Л., 1964.

12. Сура № 8 «аль-Анфаль» (Трофеи) [Электронный ресурс] // URL: http://umma.ru/tafsir/91-sura-8-al-anfal-trofei (дата доступа: 27.07.2015).

13. Abdullah F. Islam and the Orientalists // Intellectual Discourse. – 2004. – Vol. 12, № 1. – P. 63-72.

14. Badawi E.M., Abdel Haleem M. Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage. – Leiden: Brill Academic Publishers, 2008.

15. Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. – Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1904.

16. Glei R., Reichmuth S. Religion between Last Judgement, Law and faith: Koranic dīn and its rendering in Latin translations of the Koran // Religion. –2012. – 42, № 2. – P. 247-271.

17. Haddad Y. The Conception of the Term dīn in the Qur'ān // Muslim World. 1974. – № 64. – P. 114-123.

18. Har-El S. Where Islam and Judaism Join Together: A Perspective on Reconciliation. – New York: Palgrave Macmillan, 2014.

19. Insler, S. The Gathas of Zarathustra. – Leiden: Diffusion, E.J. Brill, 1975.

20. Jafarey A.A. Initiation Ceremony [Electronic resource] // URL: http://www.zoroastrian.org/articles/initiation.htm (date of access: 21.08.2015).

21. MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. – London: Oxford University Press, 1986.

22. Peterson, J.H. Dictionary of most common Avesta words [Electronic resource] // URL: http://avesta.org/avdict/avdict.htm (date of access: 7.01.2010).

23. Shaki, M. Dēn [Electronic resource] // URL: http://www.iranicaonline.org/articles/den (date of access: 11.06.2013).

24. Sirry M. Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions. – Oxford: Oxford University Press, 2014.

25. The Ten Sefirot: Din, Gevurah [Electronic resource] // URL: https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/Din.html (date of access: 20.07.2015).

26. Yusuf I. The Concept of Din (Religion) as Interpreted by Isma'il Al Faruqi // Islam and knowledge: Al Faruqi's concept of religion in Islamic thought : essays in honor of Isma'il Al Faruqi / ed. by I. Yusuf. – London; New York: I.B. Tauris, 2012. – P. 93-110.

Осипова О.В.

«Религия» по-древнегречески: θρησκεια в сочинениях античных языческих авторов

Как известно, в древнегреческом языке не было слова, передающего все компоненты значения современного термина «религия». Для обозначения отдельных сторон религии использовались как существительные (εὐσέβεια «благоговение», «почтение»), так и субстантивированные прилагательные (τὰ ἱερά «принадлежащее богам», «священное») и сочетания с предлогами (τὰ πρὸς τοὺς θεούς «относящееся к богам») [2, с. 343–359, 394–402; 3, с. 34–46]. Среди этих терминов особое место занимают существительное θρησκεία и отыменной глагол θρησκεύω, значению и употреблению которых в произведениях древнегреческих языческих авторов посвящена данная работа.

Слова θρησκεία и θρησκεύω впервые засвидетельствованы в ионийском диалекте древнегреческого языка в V веке до н. э., в эпоху эллинизма они исчезают, затем вновь появляются в I в. до н. э., одновременно в литературе и документальных источниках. Этимология слов θρησκεία и θρησκεύω остается неясной. В этимологических словарях Я. Фриска и П. Шантрена перечисляются однокоренные слова, приводятся отдельные толкования из словаря древнегреческого языка Гесихия Александрийского (V в.), уточняющие значение этих слов, в частности глагол θρήσκω· νοῶ «замечать», «замышлять», от которого образованы слова θρησκεία и θρησκεύω, указываются тексты, в основном надписи и папирусы, где эта лексика встречается [5, p. 423; 6, S. 682]. Только в «Этимологическом словаре греческого языка» Р. Беекеса для глагола θρήσκω приводится индоевропейский корень *$d^{h}rh_2$, значение которого не поддается объяснениям, поэтому автор предполагает, что это слово, возможно, догреческое [4, p. 554–555].

Некоторые античные авторы связывают слова θρησκεία и θρησκεύω со словом Θρῇσσα (Θρῆσσα) «фракиянка». Так, Плутарх (ок. 46 – после 119 г.) в биографии Александра Македонского (Plut. Alex. 2.8.665d) замечает: «… этим последним [фракиянкам, Θρῄσσαις], по-моему, обязано своим происхождением слово «фрэскэуэйн» [θρησκεύειν], служащее для обозначения неумеренных, сопряженных с излишествами священнодей-

ствий» (пер. М.Н. Ботвинника и И.А. Перельмутера). Грамматик II в. Элий Геродиан в своем труде «Разделения» (Ἐπιμερισμοί, лат. Partitiones) помещает рядом слова Θρήικες «фракийцы», Θρῆσσα «фракиянка» и θρησκεία, θρησκεύω (Herod. Part. P. 59). Любопытно, что эта этимология как сомнительная приводится и в словаре Я. Фриска [6, S. 682].

В определении значения данных слов составители словарей единодушны: существительное θρησκεία переводится как «почитание», «обряд», а глагол θρησκεύω – как «почитать», «соблюдать обряды» [5, p. 423; 6, S. 682]; предполагают, что значение глагола развивается из более общего «соблюдать», «поддерживать», «охранять» [2, с. 395; 5, p. 423]. В уже упомянутом ранее словаре Гесихия имеются глоссы (синонимы-толкования), позволяющие уточнить значение данных слов: так, θρησκεία служит объяснением существительного ἀσκεία «упражнение», «занятие», а как синонимы слов θρησκεία и θρησκεύω используются соответственно существительное σέβασμα «предмет поклонения» и глагол σέβομαι «почитать», этимологию и развитие значения которого от ‘двигаться к чему-либо или от чего-либо’ к ‘почитать’ подробно анализирует Г. Петерсманн [7, p. 50–52].

Впервые слова θρησκεία и θρησκεύω встречаются в «Истории» Геродота (ок. 484 – 425 гг. до н. э.), во второй книге, посвященной Египту. Он пишет, что жители египетских городов Мареи и Аписа «тяготились [египетскими] религиозными обычаями и обрядами» (τῇ περὶ τὰ ἱρὰ θρησκηίῃ, Hdt. 2.18.2. пер. Г.А. Стратановского), что египетские жрецы следуют множеству обрядов (θρησκηίας, Hdt. 2.37.3), а египтяне вообще «строго соблюдают религиозные обряды» (θρησκεύουσι περισσῶς, Hdt. 2.65.1; ср. также θρησκεύσαντας, Hdt. 2.64.1). Э. Бенвенист, анализируя употребление данной лексики в «Истории» Геродота, отмечает, что глагольная основа, от которой образовано существительное θρησκεία, передает «сосредоточенность на верном исполнении правил» [2, с. 395].

Такое значение слов θρησκεία и θρησκεύω сохраняется и в древнегреческих текстах различных жанров, начиная с I в. до н. э., по отношению к любому культу, в пассажах, где речь идет о необходимости тщательного соблюдения ритуалов. Эти слова употребляются не только в Сивиллиных книгах – собрании написанных гексаметром предсказаний, датируемых II–III веками, в произведениях, посвященных религии, например, «О жертвоприношениях» Лукиана (ок. 120 – после 180 г.), или астрологических трактатах, как «Четверокнижие» Клавдия Птолемея (после 83 – после 161 г.),

но и в философских сочинениях «Пирроновы положения» и «Против ученых» Секста Эмпирика (конец II – начало III в.) и биографической истории древнегреческой философии «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского (III в.). Слова θρησκεία и θρησκεύω встречаются также в исторических сочинениях: «Римских древностях» Дионисия Галикарнасского (ок. 55 – после 8 г. до н. э.), «Иудейских древностях» Иосифа Флавия (ок. 37 – ок. 100 г.), «Истории Рима» Аппиана (ок. 100 – ок. 170 г.), «Римской истории» Диона Кассия Кокцеяна (ок. 160 – 235 г.), «Истории от царствования Марка» Геродиана (III в.). Отдельные случаи использования этой лексики имеются в «Географии» Страбона (ок. 64 г. до н. э. – ок. 20 г. н. э.), в медицинских трактатах Галена (129 – 199 гг.) и даже в басне Эзопа «Гусыня, несущая золотые яйца» (Aesop. Fab. 89); необходимо уточнить, что составление основного сборника басен относят к I–II векам.

Особенности употребления существительного θρησκεία можно проиллюстрировать, рассмотрев, в сочетании с какими словами оно используется в пассажах, содержащих перечисление. В сочинении Страбона θρησκεία «обряд» называется в одном ряду с ἐνθουσιασμοί «божественным вдохновением» и μαντική «гаданием» (Strab. Geogr. 10.3.23). Дионисий Галикарнасский относит θρησκεῖαι «обряды», ἁγνεῖαι «священные запреты» и καθαρμοί «очистительные жертвы» к θεραπεῖαι «способам почитания (богов)» (Dion. Hal. Ant. Rom. 2.63.2). В произведении Геродиана это слово в сочетаниях с εὐφημία «хорошее предзнаменование» (Herod. 3.10.1–2) и ἑορτή «праздник» (Herod. 4.2.2).

Исследователи отмечают, что существительное θρησκεία оказывается наиболее подходящим «для обозначения верований и культовой практики как единого целого» в христианских текстах [2, с. 395; ср. также 7, p. 53]. Подтверждают этот вывод переводы латинских текстов на древнегреческий язык. Так, в «Актах Скилитанских мучеников», латинская редакция которых считается первоначальной, а древнегреческие – ее переводами [1, с. 246], древнегреческий глагол θρησκεύω соответствует латинскому выражению religiosi sumus, а существительным θρησκεία передается латинское religio (Acta mart. Scyl. P. 113). Тем не менее можно заключить, что в текстах языческих авторов у этого слова более общего значения «религия» не появляется.

Библиография:

1. Акты Скилитанских мучеников / Предисловие, перевод с латинского и комментарий А.Н. Крюковой // Вестник древней истории. 2011, № 3. С. 246–251

2. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс–Универс, 1995

3. Суриков И.Е. Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э.: Софокл, Еврипид и Аристофан в их отношении к традиционной полисной религии. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН, 2002

4. Beekes R.S.P. Etymological dictionary of Greek. Vol. 1. Leiden: Brill, 2009

5. Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots / achevé par J. Taillardat, O. Masson et J.–L. Perpillou. Paris: Klincksieck, 2009

6. Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1, A–Ko. Heidelberg: C. Winter, 1960

7. Petersmann H. Εὐσέβεια, θρησκεία and *religio*. An etymological analysis of three disputed terms // Petersmann H. Lingua et Religio. Augewählte Kleine Schriften zur antiken Religionsgeschichte auf sprachwissenschaftlicher Grundlage / Hrsg. von B. Heßen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. S. 48–53

Такахаси Санами

Понятие о религии и религиозных феноменах в Японии

1. Японцы ⎯ нерелигиозный народ?

Изучение статистики о религиозности японцев показывает два совсем разные типа данных. Согласно анализу Института Статистических Материалов (統計数理研究所) в 2013 г. 72 % респондентов отвечали: не «имею» вероисповедания [Shinkō信仰、Shinjin信心] (Вопрос: Вы имеете, на пример, Shinko, Shinjin и другие подобные интересы? Ответы: 1. Имею. Верю. — 28% 2. Не имею. Не верю. Не интересуюсь. — 72 %)[1]. Иным

словом, религиозные люди составляют около 20-30 % населения.В основном японцы считают, что они являютсянерелигиозной, безрелигиозной и атеистической нацией. В то же время, согласно с данными «Ежегодника религии» 2014 года, опубликованными Агентством по делам культуры (文化庁) при Министерстве образования, культуры, спорта, наук и технологии, число верующих в Японии достигает 190 176262 человек [2, с. 35]. Если мы обратим внимание на общее население Японии (126 896 000 человек), то сразу становится понятно, что «религиозное население» в 1,5 раза больше, чем все число жителей страны.Значительная разницамежду этими даннымиобъясняетсяметодомпроведенного исследования. Если Агентство по делам культуры опрашивало религиозные объединения, то Институт статистических материалов проводил опросы методом личного интервью по выборке населения в возрасте от 20 до 85 лет и охватом от 2254 до 6400 человек [3]. Каждое религиозное объединение по-своему определяет своих «верующих». Например, синтоистский храм может считать всех участников в Хацумодэ (Новогодние праздники) «верующими Синто». А буддийский храм обычно считает верующих по количеству «Данка [Danka檀家]», учитывающему принадлежность семей к данному храму. В 30-е годы XVI века сёгунат Токугава установил законы, согласно которым все население должно было приписать себя как принадлежащими к определенному буддийскому храму [4, с. 61-66]. Конечно, данные законы уже давно утратили силу, однакои до сих пор многие людипроводят похороны членов семьи и осуществляют культ предковв своем, принадлежавшемих семье по традиции, буддийском храме. К тому же, буддийский храм, в крайнем случае, может причислить в качестве своих приверженцев всех участниковпрактик медитации Дзадзэн [Zazen座禅] и повторения сутр, которые проводится для эмоционального успокоения и удовлетворения морального состояния.

Таким образом, индивидуально не считая себя «религиозными людьми», большинство японцев практикует разные религиозные ритуалы в своей повседневной жизни. Это объясняется тем, что такие типичные японцы понимают термин «религия» в весьма ограниченном смысле в коннотации с христианством. Данное понятие формировалось некоторыми историческими событиями, из которых мне хотелось бы рассмотреть два существенных события: запрещение христианства (с начала XVII в. и до конца XIX в.) и образование «государственного синтоизма» (со второй половине XIX в. и до 1945).

2. Христианство как «Jyashūmon» («дурное, варварское учение»)

Исторически японские религиозные практики испытали сильно влияние со стороны появившегося христианства, вернее католицизма, пришедшего в Японию во второй половине XVI в..В 1549 иезуитский миссионер Франциск Ксаверий (1506-1552) прибыл к берегу Кагосимы. В это время центральная власть (сёгунат Muromachi) в Киото практически потеряла силу управления страной, амногие местные князья [Daimyō大名] воевали между собой. Не смотря на такое положение, католические миссионеры попытались получить разрешение на их деятельность от высшей власти Японии, решившись поехать в Киото. Однако, хотя Ксаверию не удалось встретиться ни с императором, ни с сёгуном, ему удалось привлечь внимание некоторых князей, которые приняли христианскую веру и крестились. Под руководством преемника Ксаверия Космэ дэ Торрес (Cosmede Torres, 1510 -1570) исвященника Гаспара Вилела (Gspar Vilela, 1525-1572), присланных в Киото, католикам удалось получить от сёгуна Ёситэру разрешение на миссионерскую деятельность в 1560 году. Еще один известный миссионер Луйс Фройс (LuísFróis, 1532-1597) прибыл в Киото в январе 1565 года, чтобы помогать Вилеле. После убийства сёгуна Ёситэру, Фройс получил разрешение на миссионерство от Нобунаги Оды (織田信長, 1534-1582), военно-политического лидера данного периода. В данный период христианство достаточно быстро распространилось в Японии, особенно в западной части страны. Если в 1565 году, когда Фройс приехал в Японию, в стране насчитывалось около 10 тысяч христианин, то через полвека, в 1614 году, христианами были уже 37 тысяч человек [5, с. 99].

Такая динамика может быть объяснена несколькими причинами. Во-первых, миссионеры пытались приспособиться к японскому языку, культуре и стилю жизни. Они не только овладели японским языком, но публично дискутировали о вере с буддийскими монахами. Руководители миссионеров Торрес и Алессандро Валиньяно (AlessandroValignano, 1539-1606) уважительно относились к японцам, воспитав японских христиан, которые стали священниками и иезуитами. Христианские храмы, семинарии и коллегия были построены по японскому стилю. Валиньяно выбрал четырех мальчиков из семинаристов в качестве первой японской делегации в Европу. Им удалось навестить Папу Римского и вернуться на родину, привезя музыкальные инструменты, карты и полиграфическое оборудова-

ние.С помощью последнего в Японии напечатали катехизис «Доктрина Христа [DochirinaKirishitan どちりなきりしたん]».

Со стороны японцев, в свою очередь, князья весьма интересовались торговлей с Европой, разрешая миссионерскую деятельность, чтобы способствовать торговле. Некоторые японцыпринимал новую веру для духовного спасения, тогда как другие крестились ради экономической пользы или интереса к другой цивилизации. Историк ЧисатоКанда объясняет быстрое распространение христианства в Японии сходством между христианством и буддизмом, которое могло привлекать японцев [6, с. 66-87]. Миссионеры также неоднократно указывали не только на формальные сходства традиций, но и на ряд таких существенных моментов как, к примеру, близость понятий бога, рая и ада. Когда Ксаверий прибыл в Японию, он перевел слово «Бог (Deus)» на «Вайрочана [Dainichi大日]», который считался высшей формой Будды в Японии. Когда японцы узнали, что миссионеры приплыли из Индии, они считали миссионеров выдающимися бонзами, проповедующими новыми словами Вайрочану. Вскоре Ксаверий заметил свою ошибкув переводе понятия «Бога» и начал пользоваться оригинальным словом «Деус [デウス]». Миссионерам было сложно четко объяснить разницу в понятиях, иони настаивали, что это Сатана подражалхристианству и создал язычество для искушения восточного народа [7, с. 31-33]. Объясняя отмеченное сходство, Канда обращает внимание на Тентоизм [天道思想]. Как миссионеры, так и японские христиане пользовался термином «Тенто [天道]» для объяснения понятия «Бог». «Тенто» в буквальном смысле обозначает «солнце». В японском обществе XVI века «Тенто» понималось как некое сверхъестественное существование, управляющее судьбой человека. Если человек почитает богов и Будду, ведет себя морально и лояльно, уважает своих родителей, старших и руководящих лиц, то «Тенто» помогает ему, а если нет, то «Тенто» наказывает его. При этом не очень важным считалось то, каким именно образом человек почитает богов и Будду. Это понималось лишь как формальная проблема. Самым главным для получения поддержки от «Тенто» являлись нравственность и моральность, в том числе, светская мораль. В этом смысле «тентоизм» соответствовал морали конфуцианства: гуманность, справедливость, уважение, знание и искренность [gojyō五常].

В Японии буддизм развивался самобытно, сформировалось несколько школ, соответственно с этапами развития японского государства.Если буддийские школы в VIII-IX вв. придавали больше значение заповедям, теологии и пожертвованиям для спасения государства и народа, тошколы, возникшие в последующие века, сталипроповедовать духовное спасение самым упрошенным способом, путем повторения мантр или Дзэн. Дзёдосинсю, самая распространенная школа буддизма Японии, была основана в XIII веке и распространилась в XVI-XV вв., а ее основатель Синран проповедовал, что если даже один раз прочитаешь молитву, то твой дух будет спасен, поскольку Будда спасает грешных, и самое главное — признать свои грехи и прочитать молитву, хоть раз в жизни. Их проповедь распространилась среди массы народа и возникшего сословия самураев. Несмотря наразличия впрактикахэтих школ японцы имели общее понятие о «Тенто», а властинеоднократно запрещали публичныедискуссии между ними [Shūron宗論], поскольку, к примеру, в 1579 году монахи школы Хоккэ публично поссорились с монахами Дзёдо-синсю и проиграли. Народ срывал с них традиционные одеяния. Ода Нобунага приказал монахам школы Хоккэ, чтобы они больше не критиковали других школы (安土宗論). Агрессивные выпады одних школы против других всегда находились под запретом, в свете чего и христианское миссионерство стало восприниматься как разрушитель сложившегося сосуществования различных буддийскихшкол и синто-буддийского синкретизма. Дело в том, что в средневековой Японии уже существовало различение между внутренней и внешней моральностью. Иными словами, любой человек должен был вести себя в соответствии с обязательным «тентоизмом», при этом вероисповедание [Shinjin] каждого человека считалось его личной проблемой [8, с. 84-87]. Данное понятие разделить мораль между внутренней (святой) и внешней (светской) влияет до модернизации Японии в XIX веке.

Японская феодальная власть постепенно запретила миссионерскую деятельность и христианскую веру. В 1587 г. объединитель Японии Хидэёси Тоётоми (豊臣秀吉, 1537-1598) приказал выслать всех миссионеров за границы Японии. Династия сёгуновТокугаванаследовалатакое отношение к христианству. В 1612-1613 гг. власть приказала разрушить христианские церкви и депортировать миссионеров и таких влиятельных лидеров-верующих, как князь Укон Такаяма (高山右近, 1552-1615). А в 20-е гг.

XVII в. началось гонение и против обычных верующих. Узнав, что многие христиане готовы принять мученическую смерть за свою веру, власть не стала применять смертную казнь за исповедование христианства. Тем не менее, многие христианев Японии приняли мученическую смерть после ужасных пыток, хотя было и немало верующих, которые пообещали отказаться от христианства. В 1637 г. в княжестве Симабара и Амакусабыло восстание, вернувшее право на исповедание христианства и большинство тех, кторанее отказался от своей веры, возвратились к христианству. Повстанцы верили наступление «века Деуса». В данном смысле восстание имело сугубо апокрифический характер. После подавления восстания погибли или были наказаны более 37 тысяч повстанцев и сочувствующих. Сёгунат окончательно и категорически запретил исповедовать христианство в Японии.

В итоге восстания Япония стала совершенно закрытой страной с 1639 года до 1853 года [Sakoku鎖国]. В течение двух столетий Япония ограничила отношения с другими странами кроме Нидерландов и Китая, которые обещали торговать без миссионерской деятельности.Несмотря на суровую политику против христианства со стороны сёгуната, немногочисленная община христиан ушлав подполье, скрывая христианскую проповедь под маской буддийской секты. В целях обнаружения скрытых христиан в Японии была установлена система регистрации каждого человека при буддийском храме [Terauke-seido寺請制度]. Тем самым храм свидетельствовал принадлежность к себе человека, на основе которого руководители деревни периодически регистрировали имя, возраст и его/ее религиозную школу. Человек без регистрации был исключен из общественной жизни. Таким образом, такое свидетельство играло очень важную роль. Позднее японцы стали обращаться к монахам своего храма для помощи в любых делах. Только буддийские школы и синтоистские храмы могли давать такие свидетельства. Христианские общины, буддийская школа NichirenFujyu-Fuse и новые религиозные движения не могли участвовать в этих предприятиях, так как считались «дурными учениями».

3. Изобретение «религии» и «государственного синто» в Японии

В Японии европейское понятие «религия» сегодня переводится через иероглиф 宗教(Shūkyō), (это тот же иероглиф, что и в Китае «zongjiao», и он был заимствован в Китай из Японии в XIX веке) понимаясь как «обобщение способов успокоить людей, ценить, верить, соблюдать и следовать

учению богов и Будды» «психологические действия по достижению спокойствия путем веры в бога (богов) и Будду», «учение бога (богов) и Будды», «система убеждений, поведений и институтов, придающих позитивное значение и ценность явлению или существованию, которые не может быть эмпирически и рационально понято и проконтролировано» [9, с. 478; 10, с.979;11, с. 1175]. В других словарях религия трактуется как «вера, мероприятия и смежная система, посвященные богу или трансцендентному абсолютному существованию, или священному существованию, отделяющему от светских и наложенному табу» [12, с. 1317], или «человеческие действия, связывающие с такими трансцендентными существами, как бог (боги), будда или покойники [Hotoke仏] и другими священными существами. Синонимы – кредо [Shūmon宗門], секта [Shūshi　宗旨], вероисповедание [Shinkyō信教], вера [Shinkō信仰, Shinjin信心], обожание [Keishin敬神], культ [Sūhai崇拝], поклонение [Sonshin尊信], страсть [Katsugō渇仰], подчинение [Kie帰依], приятие веры [Nyūshin入信], фанатизм [Kyōshin狂信]», как «нечто трансцендентное, высшее человеческое существование, священное, отделявшееся от мирского и светского, на которое накладывалось табу, обозначающее «целые ритуалы, религиозные организации, учреждения, догмы, каноны, мифы, поддерживающие культ и веру в высшего, беспредельного и трансцендентного Абсолюта» [12, с. 1317;13, с. 1705; 14, с. 998].

Само слово «Shūkyō» впервые появилось как перевод с английского «Religion» в торговом договоре Ансэй между Японией и США в 1858 г., однако тогда слово «Religion» переводилось несколькими словами: «Shūkyō», «Shūshi» или «Shūhō». Термин «Shūkyō» внедрился как нормативный перевод "Religion" лишь после 1873 г., крайне редко встречаясь в японских текстах до этого. Строго говоря, до внедрения термин «Shūkyō», концепция «религии» понималась двояко: первое понимание сосредотачивалось на практиках, обычаях и прочих внелингвистических формах поведения («Shūshi», «Shūmon» и пр.), а второе — на концептуальных системах убеждения («Kyōhō», «Seidō» и пр.). При этом слово «Shūkyō» принадлежало к второй группе, став заимствованием из буддийских источников иобозначая «истинное учение, которым является Буддизм», «абсолютная истина, не выразимая словами, учение, предназначенное для распространения в народе» [15, с. XV, XVII- XVIII].

Стремясь к модернизации и цивилизации японского общества, правительство Мэйдзи стало рассматривать христианство как опору европейской цивилизации, нуждаясь в аналогичной крепкой духовной базе для своего народа. В то же время, нужно обратить внимание на и то, что к XIX веку появилась идеология на основе конфуцианства и синтоизма [Kokugaku国学]. То есть, включая в себя уважение к синтоистскому преданию и императору, часть японской интеллигенции стремилась квведениягосударственной морали и этики конфуцианства. Именно эти империалисты [Sonnō-Shishi尊王志士] сыграли огромную роль для строительства нового государства Японии после свержения сёгунатаТокугавы. Правительство Мэйдзи создало «государственный синтоизм» [KokkaShintō国家神道], который не относился к категории «религии». Несмотря на то, что 28 статья Конституции Мэйдзи официально установила свободу воли каждого гражданина (1889), при этом данная свобода гарантировалась при условии соблюдения порядка и обязанностей «подданными» [Shinmin-no-Gimu臣民の義務]. Японские подданные должны были уважать императорский дом. Императорский эдикт о народном образовании [kyouiku-tyokugo教育勅語] (1890) явно выражал неизменность единения императора со своими поданными, выводимого из мифологического начала японской государственности [16, с. 35-39]. Эдикт обязывал каждую школу иметь портрет императора в особом святилище [Hōanden奉安殿]. Другим распоряжением учреждалась обязательная декламация эдикта на каждом празднике, а каждый школьник обязан был наизусть читать его.

Таким образом, вероисповедание буддизма, христианства, и иных религиозных учений считалось личной проблемой, а уважение императора и соблюдение императорского эдикта означало официальную мораль «dōtoku». Именно синтоизму придали главенствующее положение над другими религиями, а синтоистский храм стал считаться светским государственным учреждением. В итоге, декларируя отделение религии от политики как в светском государстве [Seikyō-bunri政教分離], правительство Мейдзи продвигало своеобразную версию японской теократии [Saisei-icchi祭政一致]. Это двойственное отношение к синтоизму и другим религиям продолжалось до 1945 г.

Сам термин «японская религия» («Japanesereligion») был впервые предложен одним из основоположников японского религиоведения про-

фессором Токийского императорского университета МасахаруАнэсаки (姉崎正治, 1873-1949) в 1907 году для англоязычных читателей, только затем войдя в употребление в японском обществе. Первоначально этот термин имел двойной смысл: во-первых, обозначая особенности «религии» как собирательного феномена в Японии, а, во-вторых, обозначая различные отдельные религии Японии. Первое называют «эксклюзивистским», тогда как второе – «инклюзивистским», при этом большинство японских ученых сознательно избегают употреблять этот термин в эксклюзивистском смысле.

Как уже рассмотрели выше, определения слова «религии» отражают либо концепцию авраамических религий, либо понятия буддийского лексикона [Shushi宗旨、Shūmon宗門], обозначающие учение Будды и абсолютную истину. Когда японские специалисты начали употреблять данный термин, они уделяли больше внимание догмам и вероучению, которые выражаются на английском языке словом «belief». Японский религиовед, Исомаэ, объясняя процесс образования понятия религии в Японии, написал, что на него оказали влияние не только давление Европы, но и моральный характер конфуцианства. По мнению Исомаэ, конфуцианство и протестантизм имеют общие черты, подчеркивая моральность в светской жизни. В итоге, религиозные практики в народной повседневной жизни недооценивались как не цивилизационное суеверное поведение [15, с. 34-36]. Иным словом, слово религия обычно не употребляется для обозначения таких форм повседневного религиозного поведения, как празднование Новогодних праздников [Shōgatsu正月], летних праздников культа предков [Bon盆] и других форм почитания предков [Senzokuyō先祖供養]. Такое понятие «религии» до сих пор не теряет силу. Таким образом, современные японцы, не признавая себя религиозными людьми, могут активно участвовать в традиционных «религиозных» практиках.

4. Развитие социологии религии в Японии

4.1. Начало: японское религиоведение в довоенные годы

История религиоведения в Японии началась во время Реставрации Мэйдзит.е. во второй половины XIX века. В 1886 году была переведена «Эволюция религии» Г. Спенсера, однако до этогов 1883 году социолог НагаоАруга (有賀長雄, 1866-1921) опубликовал монографию под названием «Эволюция религии». В 1893 году буддийский философ ЭнрёИноуэ

(井上円了, 1858-1919) издал свою лекцию «Сравнение религии», а в 1893 году приверженец унитарианской веры НобутаКисимото (岸本能武太, 1866-1928) также опубликовал «Сравнительное исследование религии». В этовремя японские ученые интересовались эволюционным подходом к религии, они выбрали в качестве научного предмета «высшие» религии, то есть христианство и буддизм (тогда изучение синтоизма было практически невозможно). Притом, в большинстве случаев сами исследователи были приверженцами изучаемой религии и, естественным образом, придавали важное значениеименно «своему» вероисповеданию. Иным словам, сегодня их работу оценивают скореекак относящуюся к теологии, чемк религиоведению.

Тем не менее, на арене японской науки вскоре появилось более «научное» изучение религии. Практическим началом японского религиоведениясчитается курс лекций «Введение в религиоведение», который читал Масахару Анэсакив Токийском императорском университете в 1898 году.Под влиянием немецкого философа Эдуарда фон Гартмана, Анэсаки разделил свою монографию «Введение в религиоведение» на четыре части: психологию религии, социологию религии, этику религии и патологию религии. Таким образом, термин «социология религии» впервые появился в японской научной литературе. Далее он продолжил свое обучениев Германии, Англии и Индии (1900-1903 гг.), выработавсобственное неоромантическое мировоззрение. После его возвращения на родину кафедра «религиоведения» открылась при философском факультете Токийского императорского университета в 1905 году. Работая на кафедре доцентом, Анэсаки стремился развивать нейтральный и научный подход к религии в отличие от теологии и буддийской философии.

В эти года кафедры «религиоведения» стали распространяться в японской вузовской системе: при философском факультете Киотского императорского университета была создана кафедра в 1907 г., в имперском университете Тохоку - в 1922 г.. Далее кафедра «религиоведение и история религии» открылась в имперском университете Кюсю в 1925 г. и одноименная кафедра была организована при юридическом факультете имперского университета Кейдзо (нынешний Сеул) в 1927 г. В то время в Японии были созданынемалочисленные частные университеты, основанные определенными религиозными организациями. При частных религиозных университетах тоже открывались кафедры «религиоведение»: в 1922 г. в

университете Риссё, в 1924 г. в университете Риккё и в 1926 г. в университете Тайсё.

Если в первые годы становления японского религиоведения изучение религии сосредоточилось на анализе буддийских и христианских теологических текстов, исследуемых на основе европейских теорий, то уже со второй половины 20-х годов XX века японские религиоведы стали заниматьсяизучением народных религиозных практик, которые наблюдались вповседневной жизни, сильно отличавшейся от соответствующей ситуации взападной Европе. Изучение религии с позиций общественных наук развивалось в Токийском университете, ученые которого считали, что предпосылкой изучения религии являлся «нейтральный» подход, отвергая влияниекак определенных религиозных институтов, так и атеистического просветительства. Центр философского и психологического изучения религии сложился в Киотском университете, где трудились такие выдающиеся профессора как Китаро Нисида (西田幾多郎, 1870-1945), Сейичи Хатано (波多野精一, 1877-1950) и др. Несмотря на различия в направлениях исследований, ученые этих университетов сотрудничали: в 1916 году они организовали «Исследовательское общество религии [Shūkyōkenkyūkai 宗教研究会]» и начали публиковать периодику общества «Наука о религии [Shukyōkenkyū宗教研究]».

Дальше «нейтральное» изучение религии продолжалось такими религиоведами-этнологами как ЧиджоАкамацу (赤松智城, 1886-1960) и ЭнкуУно (宇野円空, 1885-1949). Они отправились в Монголию, Корею и Юго-Восточную Азию для ведения полевых работ, что естественным образом связывалось стогдашней колониальной политикой Японии. Вместе с тем, они попытались освоить европейскую, особенно французскую теорию социологии религии и применить ее в своей полевой работе. В 1930 году КиётоФурно (古野清人, 1899-1979) не только переводил «Элементарные формы религиозной жизни» Э. Дюркгейма, но и сам исследовал религию в первобытных обществах в Тайване, Манчжурии и других регионах.Сторонником немецкой социологии религии былпрофессор Токийского университета ИйчиОгучи (小口偉一, 1910-1986), который основывался на теории М. Вебера, результатомчего стала его монография «Социология религии» (1955 г.).

В 1930 году была создана «Японская ассоциация исследователей религии[NihonShūkyōGakkai日本宗教学会]» как самое крупное общество японских религиоведов, к которому соединилось вышеупомянутое «Исследовательское общество религии» в 1936 году. Вместе с тем, японские религиоведы жили в условиях важныхперемен японского общества и, впоследствии этого,появления определенных сложностей в 30-40-х гг.: во-первых, в начале 30-х годов активизировалось движение японских атеистов в процессе распространения социалистических политических движений, которым религиоведы резко противостояли; во-вторых, появились многообразные новые религиозные движения, к примеру, такие какОмотокё[大本教], Рейюкай[霊友会], Сэйчё-но-иэ[生長の家] и другие; в-третьих, в процессе усилившейся милитаризации общества японское правительство усилило идеологический контроль над наукой и цензуру.

4.2. Развитие японской социологии религии

В общем, можно сказать, что японское религиоведение с момента своего возникновения развивается в рамках общественных наук, а японские религиоведы не отрицали научного изучения религии. Таким образом, японская социология религии имеет два истока: в результате исследований религии социологами появилась «социологическая социология религии», но и религиоведы, со своей стороны, тоже интересовались явлением религии в социальном аспекте, что привело к созданию «религиоведческой социологии религии».

Социологи придавали значение теории и исследовали религиозные явления для ее подтверждения. Уже довоенные годы сельская социология и социология семейства привлекли внимание японских социологов. Эйчиро Сузуки (鈴木栄一郎, 1894-1966), Кидзаэмон Аруга (有賀喜左右衛門, 1897-1979) и Сэйичи Китано (喜多野清一, 1900-1982) обследовали деревни [Мура, ムラ], которые, по их мнению, состоят из семейства или клана [Иэ,イエ]. Для изучения Иэобязательнонужно рассмотреть культ предков и родоначальников. Под их влиянием развивались исследованияИэ, когда, к примеру, КиёмиМориока (1923 г. р.) разобрал структуру общины Дзёдосинсю в монографии «Община Синсю и строй «Иэ» [Синсю-кёдан то «Иэ» сэйдо真宗教団と「家」制度» (1962 г.). Однако, как сам Мориока указывал, ученые, работающие в русле идей «социологической социологии ре-

лигии» занимались исследованием собственно социального существования (функции, учреждения и т.д.) религии, а не изучением самой религии.

На религиоведов послевоенного поколения оказал значительное влияние зав. кафедрой религиоведения Токийского университета ХидэоКисимото (岸本秀夫, 1903-1964), который имел тесное общение с выдающимися учеными в США. Кисимото неоднократно подчеркивал важность «позитивистского» и «научного» подхода в изучении религии. Опирая на Т.Парсонса, Кисимото попытался разобрать четыре основные элемента («природа», «человек», «общество» и «культура») в религиозных феноменах, определяя ихв целом как «культурное» явление. Признание значимости позитивизма для религиоведения способствовалоего активному диалогу со смежными дисциплинами, такими как социология, этнографияи антропология. По мнению ФудзиоИкадо (井門富二夫, 1924-), впервые десятилетия послевоенного периода и время бурного развития экономики, японская социология религии способствовала тому, чтобы наука о религии стала дисциплиной в числе социальных наук.

Если Кисимото представлял собой первое поколение исследователей социологии религии послевоенного периода, то второе поколение состоялось из его учеников, Шин Анзай (安斎伸, 1923-1998), ФудзиоИкадо и Кэйичи Янагава (柳川啓一, 1926-1990). В то время стала очень популярной количественная социология с использованием систем компьютерной обработки данных и методов теории «социальных систем» Т. Парсонса. Они активно принималитакие западные теории, как социологические классификации религиозных движений, структурный функционализм и концепцию секуляризации, встречая, вместе с тем, трудности в их применении к японской реальности. Работая профессором в Токийском университете, Янагава руководил религиоведами данного периода. Он имел достаточно широкие интересыи различные предметы изучения в японской религии: народную общину [kō講], культ священных гор [Sangaku-Shinkō山岳信], праздники[Matsuri祭], культ предков[Sosen-Sūhai祖先崇拝), новые религиозные движения, японские религиозные группы в США и др. Он уподобил религиоведов партизанам, провозглашая, что тактикой религиоведов является «нападениена территорию, еще не изучаемую другими дисциплинами» и «немедленный отход после получения определенных результатов».

Третье поколение религиоведов соорганизовалось в «Исследовательское общество социологии религии (далее, ИОСР [ShūkyōShakaigakuKenkyukai 宗教社会学研究会)», действовавшее с 1975 г. по 90 г. В это время стало очевидным противоречие между двумя направлениями науки о религии, дифференцировавшимися как гуманитарные и социальные подходы. Этот период характеризуется важными переменами в сфере японской религиозной жизни в связи с активизацией многочисленных новых религиозных организаций и секуляризацией. ИОСР стало местом дискуссий для исследователей религии, принадлежащим к разным поколениям и различным дисциплинам (религиоведению, социологии, этнологии, антропологии, истории и др.). Членами ИОСР стали более 130 человек. Они устраивали научные собрания раз в месяц и собрались в летний «лагерь». Темарелигии в секулярном обществе обсуждалась на Международной конференциипо социологии религии (Токио, 1978 г.), где участвовали В. Уилсон, Т. Лукман и Д. Мартин.

Особенности японской социальной реальности способствовали тому, что японские социологи религии обнаружили сложности в применении теории секуляризации в Японии. Во-первых, само отсутствие христианских церковных структур и традиций регулярного посещения церквей в Японии вело к отсутствию предпосылок, которые могли бы способствовать развитию секуляризации. Во-вторых, в 70-е годы в Японии активизировалось движение новых религиозных движений, которое теория секуляризации никак не объясняла.

Важно отметить, что самым главным предметом изучения японской социологии религии стали новые религиозные движения (НРД). С одной стороны, в послевоенные годы традиционная жизнь и мировоззрение японцев в целом оказались сильно поколебленными, тогда как, с другой, законодательство о религиозных организациях значительно либерализировалось. В результате в японском обществестало наблюдаться быстрое и бурное развитие НРД. Рассматривая особенности народных представлений об идеальном обществе в НРД, Хироо Такаги (高木広夫, 1921-2005) отметил, что НРД позволяют поддерживать народ врешений повседневных банальных проблем, предъявляя людям образцы конкретного и ясного направления жизни. Вместе с тем, исследователи НРД нередко противопоставляют эти социальные объединения традиционному устройству японского монархизма или государственному синтоизму (см. Н. Мията «Культа

живых богов: народная традиция почитания человека как бога» (1970), Ф. Икадо «Религия в секулярном обществе» (1972) и др.) В связи с существованием активных НРД, Хитоси Миякэ (宮家準, 1933-) объяснил, что, в отличии от теорий «секуляризации», большинство японских религиоведов было убеждено в «вечном» существованиерелигии. Новое поколение, которое активно принимало участие в ИОСР, обращаетвнимание больше на харизму, мировоззрение и революционное направление основателей новых сект, чем на структуру НДР, причем исследованием НРД занимались самые влиятельные ученые ИОСР. В отличие от предыдущих поколений, они подчеркнули важность «имманентного понимания религии», т.е. не только на анкетирование и включенное наблюдение, но и на то, когда ученый сам принял данную веру и практиковал поведенческие нормы изучаемой группы. При всем том, нельзя не забывать, что никто из религиоведов не смог указать на опасность насилия со сторонуАум-синрикё [オウム真理教], наоборот, японские СМИ критиковали, что некоторые религиоведы показали симпатию к этойверекак до их террористического акта, так и после.Однако, Хироми Симада (1953 г.р.), позитивно принимавший участие в Аум-синрикё, позже подробно разбирал историю Аума и публикации их основатели СёкоАсахары, критически посмотрев на состояние японского религиоведения (см. «Аум: почему религия вызвала терроризм?» (2001)). С другой стороны, один из самых выдающихся ученых ИОСР, СусумуСимазоно (島薗進, 1948-), занимаясь теоретическим анализом НРД, определил японские НРД в качестве современной формы религии спасения.

На современном этапеинтерес исследований японских религиоведов значительно расширился и объектом более активного изучения становятся отношения религии: содействие и роль религии в общества, бум спиритуализма, религиозный туризм, биоэтика, религия и политика, религиозное воспитание и др.. В последние годы большое внимание ученых привлекает к себе влияние ислама на японское общество, вызванное увеличением в населений мусульман.Социологи религии заново воссоздали ассоциацию ученых «Религия и общество» [ShūkyōtoShyakaigattukai [「宗教と社会」学会] в 1993 г..Эта ассоциация проводит общенациональную конференцию и публикует «Религия и общество» раз в году. Продолжая критически принимать западные теории социологии религии, японские ученые попытаются представить новые взгляды и подходы к пониманию японских религиозных явлений.

Библиография:

1. 統計数理研究所「日本人の国民性調査」Режим доступа: http://survey.ism.ac.jp/ks/table/data/html/ss3/3_1/3_1_all.htm (дата обращения: 03.09.2015).

2. 文化庁（編）『宗教年鑑
平成26年度版』東京：文化庁、2015年、35頁。

3. Институт статистических материалов проводил опросы методом личного интервью по выборке населения в возрасте от 20 до 85 лет и охватом от 2254 до 6400 человек Режим доступа: http://survey.ism.ac.jp/ks/page9/index.html (дата обращения: 03.09.2015).

4. 圭室文雄『葬式と檀家』吉川弘文館、1999年、61‾66頁。

5. 五野井隆史『日本キリシタン史の研究』吉川弘文館、2002年、99頁。

6. 神田千里『宗教で読む戦国時代』講談社、2010年、66-87頁。

7. 前掲書、31-33頁。

8. 神田千里『宗教で読む戦国時代』84-87頁。

9. Забияко А.П. Путунхуа китайской мифологии и религии в энциклопедии «Духовная культура Китая»/Философия религии: альманах/Философский факультет МГУ им. М.В.Ломоносова; Ин-т философии РАН. М.:Наука, 2007–2010-2011/ Под ред. В.К.Шохина.-2011. С.478.

10. 大槻文彦著「宗教」『新編　大言海』富山房、1982年、979頁; ОЦУКИ Хумихико. Сюкё// Дай-Гэнкай: Новейшее издание. 1982. С. 979.

11. 松村明編「宗教」『大辞林　第三版』三省堂、2006年、1175頁; МАЦУМУРА Акираред. Сюкё// Дайдзирин 3-е изд. Сансэй-до. 2006. С. 1175.

12. 新村出編「宗教」『広辞苑第６版あーそ』岩波書店、2008年、1317頁; СИНМУРА Идзуруред. Сюкё// Кодзиэн 6-е изд. А-С. Иванами-Сёотэн. 2008. С. 1317.

13. 「宗教」『大辞泉第二版上巻』小学館、2012年、1705頁;Сюкё// Дайздисэн 2-ое изд. Сёгакукан. 2012. С. 1705

14. 「宗教」『新潮国語辞典第二版』新潮社、1995年、998頁; Сюкё// СинтёКокуго-здитэн. Т. 1. 2-ое изд. Синтё-ся. 1995. С. 998.

15. IsomaeJun'ichi, Religious Discourse in Modern Japan: Religion, State, and Shintō (BRILL ACADEMIC PUB, 2015), pp. XV, XVII- XVIII.

16. 島薗進『国家神道と日本人』岩波新書、2010年、35-39頁。

17. МориокаК. Община Синсю и строй «Иэ». Токио: Собунся. 1962. 森岡清美『真宗教団と「家」制度』創文社 1962年、)

18. ИкадоХ. Религии в секулярном обществе. Токио: Нихон Кириcто-кё Сюппан кёку. 1972. 井門富二夫『世俗社会の宗教』日本基督教団出版局、1972年。

19. ТакагиХ. Новые религии в Японии: История и логика популярного идеологического движения. Токио: Иванами. 1959. 高木宏夫『日本の新興宗教――大衆思想運動の歴史と論理――』岩波新書、1959年。』

20. ЯнагаваК. Религиоведение о праздниках и обрядах. Токио: Тикума-Сёбо. 1987. 柳川啓一『祭りと儀礼の宗教学』筑摩書房、1987年。

21. СимазоноС. О современной религии спасения. Токио: Сейкюся. 1992. 島薗進『現代救済宗教論』青弓社、2006年。

22. ЯсумаруЁ. Реставрация Мейдзи Богов: Отделение Синтоизма от Буддизма и уничтожения буддизма. Токио: Иванами. 1979. 安丸良夫『神々の明治維新――神仏分離と廃仏毀釈――』岩波新書、1979。

23. СимазоноС. Государственный Синто и японцы. Токио: Иванами. 2010.島薗進『国家神道と日本人』岩波新書、2010年。

24. КандаЧ. Период Сенгоку в контексте религии. Токио: Коданся. 2010. 神田千里『宗教で読む戦国時代』講談社メチエ、2010年。

25. ГонойТ. Исследование об истории японского христианства. Токио: Ёсикава-кобункан. 2002. 五野井隆史『日本キリシタン史の研究』吉川弘文館、2002年。

26. ОхасиЮ. Подпольные Христиане (Сенпуку Кириситан): Политика запрета христианства в периоде Эдо и народ. Токио: Кодан-ся. 2014. 大橋幸泰『潜伏キリシタン江戸時代の禁教政策と民衆』講談社メチエ、2014年。

27. JosephsonJason Ananda, The invention of Religion in Japan (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012)

28. IsomaeJun’ichi Deconstructing “Japanese Religion”// https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2876

Раздел 2
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ И КАТЕГОРИЗАЦИЯ «РЕЛИГИОЗНОГО» В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ

Богачёв М.И.

К вопросу о гибридизации западной и отечественной традиций в концептуализации религиозности

Мы разделились на два лагеря. Один утверждал, что прежде чем появились яблоки, существовало некое изначальное Яблоко, прежде чем были попугаи, был изначальный Попугай, прежде чем развелись распутные чревоугодники-монахи был Монах, было Распутство, было Чревоугодие, прежде чем появились в этом мире ноги и зады — Пинок коленом в зад уже существовал предвечно в лоне божием. Другой лагерь, напротив, утверждал, что яблоки внушили человеку понятие яблока, попугаи — понятие попугая, монахи — понятие монахов, чревоугодия и распутства и что пинок в зад начал существовать только после того, как его надлежащим образом дали и получили. Спорщики распалялись, и дело доходило до рукопашной. Я принадлежал ко второму лагерю, ибо он более соответствовал складу моего ума, и впоследствии не случайно был осужден на Суассонском соборе.

А. Франс «Восстание ангелов»

Введение

В социальных науках часто складывается ситуация, когда в академическом сообществе отсутствует общепринятое понимание ключевого для дисциплины термина. Данная коллизия присутствует и в сфере религиоведения, где понятие «религиозность» не имеет устоявшегося определения. Как было отмечено в докладе М.Ю. Смирнова «Религия без религиозности: полемическое рассуждение на теоретическую тему» на последнем семинаре Исследовательского комитета «Социология религии» Российского общества социологов: «современный религиоведческий дискурс, признавая неполноту объяснения этих понятий [религия и религиозность - *автор*], не делает ничего лучше, чем просто заменяет одни дефиниции на другие, не наполняя понятие и продолжая движение вокруг устоявшихся стереотипных трактовок и формулировок» [31]. Необходимо признать, что

на сегодняшний день проблематика границ и содержания дефиниции «религиозность» стала своеобразным полем для бравады исследователей, так и норовящих войти в историю, благодаря своей интерпретации данного феномена (высоковероятно, что данная работа лишь подтверждает этот тезис). Однако подобный мотив поведения (столь близкий творческим натурам) в большей степени ухудшает положение дел в академической дисциплине, нежели порождает дух здорового соревнования, стимулирующий производство новых знаний.

Приведем лишь некоторые наиболее известные интерпретации религиозности. Так И.Н. Яблоков считает, что религиозность есть «качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений. Общим признаком, критерием религиозного сознания является вера, которая включает знание и принятие в качестве истинных идей, представлений, понятий, повествований и уверенность в существовании гипостазированных существ, атрибутизированных свойств и связей» [39].

Д.М. Угринович под термином «религиозность» понимает «воздействие религии на сознание и поведение как отдельных индивидов, так и социальных и демографических групп» [34, с.127].

С точки зрения Р.А. Лопаткина, «под религиозностью понимается определенное состояние индивидов и человеческих общностей различного масштаба, отличительной чертой которого является вера в Бога (и сверхъестественное) и поклонение ему, их приверженность к религии и принятие ее вероучения и предписаний» [21, с.194].

С.Д. Лебедев религиозность понимает как «наличие социально релевантной веры в сверхъестественный Субъект и поклонение ему как священному» [24], а социологически релевантным критерием религиозности человека считает «религиозную культуру, укоренившуюся в его сознании и имеющую существенное реальное либо потенциальное влияние на его образ мыслей и образ жизни» [24].

М.Ю. Смирнов трактует религиозность как «специфическое состояние сознания и поведения индивидов, при котором взгляды на мир в целом, отношение к окружающему и мотивация жизненных действий основаны на религиозной вере» [30].

В определении П.Л. Бергера религиозность «включает в себя набор установок, верований и действий, связанных с двумя типами опыта – опытом сверхъестественного и опытом священного» [20, с.346].

Если попытаться обобщить различные интерпретации религиозности на понятийном уровне, то **системообразующим элементом** данного феномена является - **вера в существование бога/сверхъестественной силы/высшей силы; убежденность в том, что сверхъестественное может повлиять на жизнь человека и что со сверхъестественным можно взаимодействовать.** Однако трудности с определением религиозности фиксируются не только на уровне денотата (формы, объема), но и на уровне коннотата (содержания, смысла).

Западная традиция

В частности, во второй половине XX века в западной науке развернулась дискуссия о том, является религиозность одномерным или многомерным явлением? Можно ли судить о религиозности лишь по одному (единственному) ее измерению или же необходимо изучать различные оси и проекции этого феномена?

Так Г. Олпорт предложил одномерную дихотомическую шкалу «внутренняя - внешняя» религиозность (религия как цель – религия как средство) [3],[1],[2]. Д. Батсон модернизировал шкалу Г. Олпорта, превратив ее в тринитарный индекс. Ученый доказал независимость измерений «религии как цели» и «религии как средства» и дополнил индекс религиозности «религией как поиском» [4]. Ч. Глок, в свою очередь, описал религиозность уже через пять измерений – религиозный опыт, религиозные практики (ритуалы), принятие системы верований, знания о вероучении, результирующее влияние (последствия) четырех элементов на повседневный образ жизни [12]. Исследования в области построения шкал религиозности как многомерного понятия продолжили Ё. Фукуяма [9], Дж. Фолкнер и Г. де Йонг [8], [36], Р. Старк в соавторстве с Ч. Глоком [11], [16], [19]. Дж. Фихтер дополнил глоковскую систему измерений религиозности социальной составляющей - «вовлеченностью в религиозную общину/общением с членами общины». М. Кинг и Р. Хант предложили уже десять измерений религиозности (семь «базовых» и три «составных» шкалы) [18]. Ученые множили количество измерений религиозности и усложняли их операционализацию (в некоторых исследованиях применялось более 500 показателей) [6], [7].

Тенденции к доминированию представления о религиозности как о многомерном явлении и увеличению числа ее измерений (усложнению ее операционализации) привели к активным научным поискам в противоположном направлении. Так Р. Старк и Ч. Глок [13] пересмотрели «традиционное» глоковское пятиэлементное измерение религиозности и пришли к выводу об отсутствии необходимости использовать пятое измерение – «последствия». Другая попытка снизить размерность религиозности на основании высокой корреляции между шкалами была предпринята Дж. Гиббсом и К. Крейдером [10]. Позднее Р. Клейтон и Дж. Глэйден, используя метод факторного анализа при изучении пяти шкал измерения религиозности Ч. Глока, пришли к выводу о том, что религиозность вообще является одномерным явлением [5].

Поворотным в дискуссии о размерности религиозности стал применяемый в практиках международных эмпирических исследований (ISSP, EVS, ESS, WVS) иерархический подход, разделяющий религиозность на два уровня: общую (диспозиционную) и частную (функциональную) [14]. Общая религиозность – включает в себя поиск священного лишь в традиционном контексте, а частная религиозность подразумевает поиск священного вне зависимости от традиционного контекста. Регулярность проведения международных эмпирических исследований и свобода доступа к массивам получаемых ими данных обеспечили своеобразное доминирование иерарахического подхода среди исследователей и сбавили накал дискуссии о различных способах концептуализации религиозности. «Вероятно, вследствие того, что не удалось эмпирически обосновать существование определенного набора осей, в совокупности дающих целостное представление о религиозности, и был совершен переход к иерархическому подходу к изучению данного явления, в рамках которого **целостное представление о религиозности уже не является основной целью анализа, а изучаются ее отдельные составляющие**» [26].

Своеобразным постмодернистским многоточием в спорах о наиболее подходящей концептуализации религиозности стала работа П. Хилла и Р. Худа, обобщившая более ста шкал религиозности [15], [17] и снявшая вопрос о «правильности» конкретной концептуализации, но актуализировавшая проблему операционализации религиозности.

Отечественная традиция

В отечественной науке концептуальные споры о религиозности происходили существенно позднее, поэтому в них затрагивались иные вопросы. Исследователи соглашались с тем, что религиозность является многогранным феноменом, дискуссия сводилась «к тому, какой признак (совокупность признаков) следует считать тем «рубиконом», переход которого означает качественный скачок субъекта из состояния «вне религии» в религию» [23]. По данному вопросу в российском учёном сообществе сформировалось два подхода, по-разному концептуализирующих феномен религиозности.

Представители «классического» подхода – в качестве главного критерия религиозности выделяют «строгое соблюдение канонической чистоты и полноты православного образа действий и образа мысли», то есть «практическое подтверждение религиозной позиции субъекта, выражающееся в регулярных культовых действиях» [24]. Сторонниками этого подхода являются такие исследователи как: Д.Е. Фурман, С.Б. Филатов, Р.Н. Лункин, Н.А. Митрохин, Л.М. Воронцова. С их точки зрения:

1) религиозность является интервальной переменной и её возможно измерить;

2) количество православных верующих в России - мизерно, так как большинство лиц, идентифицирующих себя с православным вероучением: а) не соблюдают регулярность религиозных практик; б) не разделяют предусмотренные вероучением религиозные верования.

Сторонники второго «постклассического» подхода - в качестве главного критерия религиозности выделяют самоидентификацию человека. Для приверженцев этой концептуальной модели, в числе которых такие исследователи как: В.Ф. Чеснокова, Ю.Ю. Синелина, З.И. Пейкова, Л.П. Ипатова - самосознание и аффилирование себя с вероучением и исповедующей его группой является достаточным основанием для маркирования религиозности. «Никто не в праве ставить под сомнение ответ человека, признающего себя верующим, - поскольку вера, то есть отношения человека с Богом, это весьма сложный и деликатный феномен, проверить который невозможно современными научными средствами, - так и самоназвание «православный» приходится принимать как единственно компетентный ответ, потому что никто лучше респондента не может определить общее направление его веры. Говорить и спорить можно только о том, «хо-

роший» или «плохой» он православный, то есть насколько глубоко он знает православную культуру, насколько его поведение соответствует установленным Православной Церковью каноническим правилам» [37]. Даже «вопиющая религиозная безграмотность <…> не может служить основанием, чтобы отказывать людям в праве именовать себя православными, если они так себя определяют, поскольку эти люди на пути к целям, установленным Церковью (целям, которые они сами для себя обозначили, назвав себя православными), находятся в процессе духовного самосовершенствования» [29]. Согласно отстаиваемой представителями самоидентификационного направления позиции:

1) религиозность измерить невозможно, так как это бинарная переменная – религиозность либо есть, либо ее нет. По мнению В.Ф. Чесноковой суть религиозности заключается в ее направленности, а не в религиозном поведении и знании учения, которые отображают лишь глубину и форму верования, но не само верование. Однако исследователи могут зафиксировать степень соответствия поведения верующего декларируемому религией образу жизни – «воцерковленность».

2) в России православных верующих столько, сколько человек «а) признало, что верует в Бога; и б) самостоятельно отнесло себя к православным» [38].

Оба представленных подхода к концептуализации понятия религиозность имеют свои преимущества и недостатки. Так главным недостатком позитивистски ориентированного «классического» подхода является увеличение числа формальных требований к верующему. Вероучение/Церковь требуют от верующего исполнения огромного количества действий, которые зачастую практически невозможно исполнить в современном мире[40]. В связи с этим использование декламируемыми религиозными нормами шаблона идеального верующего, сформированного сотни лет назад, для определения религиозности современных верующих ведет к существенному занижению численности религиозных граждан.

Кроме того, подход оставляет исследователю широкие возможности для манипулирования результатами исследования путем выбора конкретных канонических критериев и их числа, так как определение количества конкретных требований, предъявляемых к верующему со стороны исследователя, зачастую носит произвольный характер. «В случае православия это наиболее наглядно: поскольку исполнять *все* церковные требования

под силу только святым, то, соответственно, все остальные члены Церкви вполне могут быть исключены из числа верующих» [24].

Еще одним минусом «классического» подхода является фактическое отождествление религиозности и религиозных практик. В логике данной концепции религиозность человека, не исполняющего религиозных практик, будет минимальной или же вообще нулевой. Подобное упрощение не является корректным, так как человек может быть сильно религиозным, но не производить никаких религиозных практик или же не регулярно их осуществлять. Равно как человек может систематически осуществлять некоторые религиозные практики, не придавая им религиозного смысла, совершая их ввиду общественного давления или политического интереса. Так «Л.Н.Ульянов, исследуя религиозность в Заметчинском районе Пензенской области в конце 60-х годов, показал, что среди мотивов посещения церкви жителями этого района значительное, хотя и не преобладающее, место занимают нерелигиозные мотивы. 9,4% посещающих церковь заявили, что они делают это, т.к. любят церковное пение, 3,4% - из-за приверженности к общей традиции («потому что многие ходят»), 2,5% - с целью любования иконами и росписью как произведениями искусства, 1,4% - для встреч со знакомыми, 0,9% - из любопытства [см.: 35]. Если же проанализировать данные Л.Н. Ульянова о мотивах обряда крещения в том же районе, то роль нерелигиозных мотивов станет еще более очевидной. Например, среди лиц, причисливших себя к верующим, 37,9% участвовали в обряде крещения, следуя сложившимся традициям» [33].

«Постклассический» религиозно-ориентированный подход к концептуализации религиозности также имеет недостатки. С одной стороны данный подход подменяет реальное на желаемое: «считать себя кем-либо и быть кем-либо – это две необязательно совпадающие реальности» [22], человек, идентифицирующий себя как эльф, от этого не становится эльфом.

С другой стороны, использование воцерковленности как индикатора степени соответствия поведения верующего декларируемому религией образу жизни в некотором роде множит сущности, полностью не проясняя связи между ними. Так не совсем понятно, в какой степени религиозность соотносится с воцерковленностью (и соотносится ли вообще)? Можно ли считать воцерковленность следствием или проекцией религиозности? Могут ли быть лица, не верующие в бога и идентифицирующие себя как атеисты, носителями религиозности? Также возникает вопрос о том, кем счи-

тать граждан, не верящих в бога (или сомневающихся в нем, или верящих в высшую силу), но само определяющих себя как православные верующие – можно ли их считать религиозными, а православными?

Попытку интеграции двух подходов предпринял С.Д. Лебедев, разработавший системно-динамическую концепцию религиозности. С точки зрения исследователя «социологически релевантным критерием религиозности человека является религиозная культура, укоренившаяся в его сознании и имеющая существенное реальное либо потенциальное влияние на его образ мыслей и образ жизни. В своем развитом виде эта культура проявляется в форме, которая в традиционном христианстве обозначается термином «воцерковленность». В субминимальном [необходимом и достаточном – *автор*] виде она выражается в терминальном [смысложизненном – *автор*] характере ценности религиозной веры, сочетающемся с положительной религиозной и конфессиональной самоидентификацией. В случае такого сочетания высока вероятность того, что в сознании человека (группы) сложилось системное ядро религиозной культуры, тяготеющее к созданию в нем религиозной доминанты, способной трансформировать исходный светский культурный паттерн под своим определяющим влиянием» [24]. Иными словами, исследователь предложил считать критериями неразвитой (латентной) религиозности «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» [25].

Данный подход был подвергнут критике в работе С.В. Рязановой и А.В. Михалевой: «Хочется отметить, что предложенный выход из ситуации разногласий в методологии религиоведения на самом деле не является выходом как таковым. Процесс усвоения религиозной культуры тоже требует некой шкалы для замера. Большей частью при этом приходится опираться на внешние признаки, которые, как отмечалось выше, не могут служить исчерпывающим аргументом в пользу искренней религиозности субъекта. Уровень развития самой культуры тоже не свидетельствует о наличии в ней определенной доли религиозного компонента» [28]. Однако массового распространения среди исследователей религии концепт С.Д. Лебедева не получил.

Гибридизация западной и отечественной традиций в концептуализации религиозности

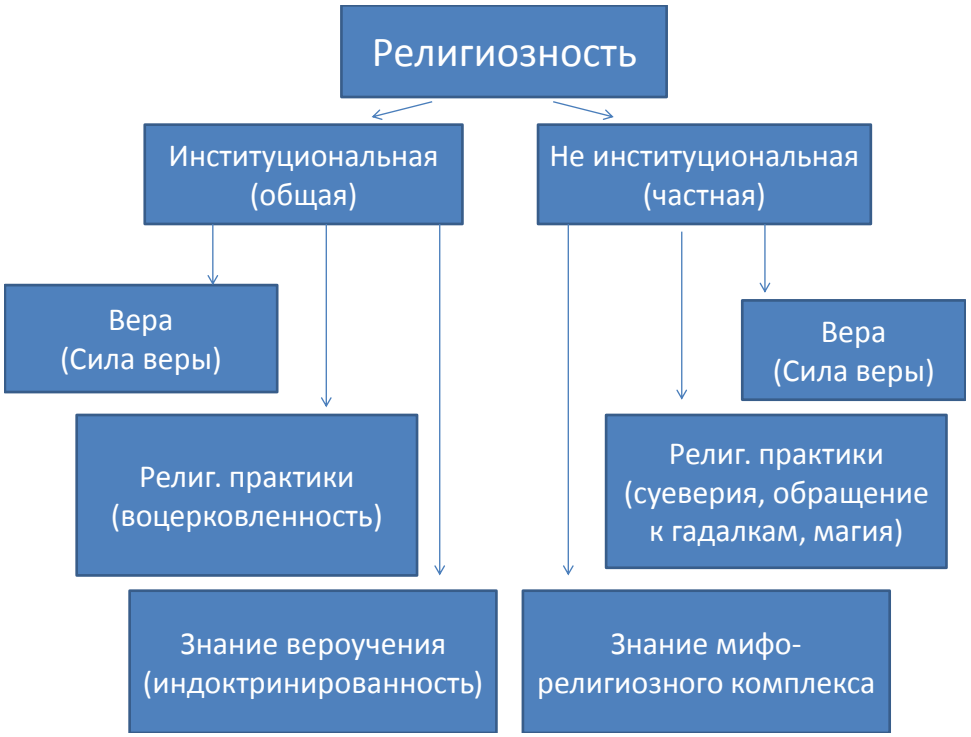
Рассогласованность академического сообщества по поводу использования конкретной концептуализации религиозности приводит к помутнению понятийного аппарата и к ухудшению навигации на просторах научных работ. Зачастую при прочтении статьи, написанной даже социологом религии, становится не понятно, что именно автор, не удосужившийся конкретизировать свое видение, подразумевает под «религиозностью»? Что уж говорить об около научных кругах периодически оперирующих фразами типа «религиозность выросла», «определить степень религиозности» и т.п., но всячески избегающих вопроса о том, что такое эта «религиозность»? Не менее затруднительным при анализе работ исследователей являются и вопросы: Как автор измеряет религиозность – через субъективные самоидентификационные оценки и/или через шкалы религиозной активности (религиозные практики)? И почему именно конкретные переменные маркируются им в качестве главных показателей религиозности?

С целью упрощения сложившейся ситуации в данной работе была предпринята попытка объединить отечественную и западную академические ветви концептуализации религиозности и сконструировать новую модель, разграничивающую различные элементы религиозности. Сформулированная концепция не подразумевает применения радикальных мер, в частности отказа от использования понятия «религиозность» в исследованиях, а предлагает, руководствуясь советом М.Ю. Смирнова, «перейти на уровень тех явлений, которые поддаются описанию и осмыслению» [31]. Полученный в результате гибрид представляет собой сочетание иерархического подхода с постклассическим.

Для упрощения восприятия концептуальная модель будет раскрыта лишь на одной религиозной группе, представители которой наиболее часто становятся объектом изучения российских социологов религии, – православных верующих.

Таблица 1

Религиозность и ее оси



Содержательно гибридный концепт религиозности характеризуется следующими положениями:

1) Религиозность является бинарной переменной и не подлежит измерению.

2) Религиозность необходимо подразделять на общую (институциональную) и частную (не институциональную). Институциональная религиозность представляет собой поиск священного в рамках, формируемых официальным представителем вероучения на конкретной территории (применительно к православным верующим в России - православным вероучением под руководством РПЦ МП). Не институциональная религиозность проявляется в поиске священного вне четко сформулированного вероучения[41].

3) В рамках институциональной и не институциональной религиозностей можно выделить различные составляющие (оси), по которым можно дифференцировать верующих. Наиболее употребляемыми осями являются: религиозные практики, глубина (степень, сила) веры и степень

знания вероучения. Применительно к институциональной религиозности в рамках православного вероучения эти измерения именуются как воцерковленность, степень (сила, глубина) веры и индоктринированность[42].

4) Главным элементом для маркирования человека как носителя институциональной религиозности является его само отождествление с группой верующих. Иными словами, носителями институциональной религиозности могут считаться все лица, заявившие об определении себя как последователей православного учения. При этом религиозно-положительные лица могут характеризоваться нулевыми показателями степени веры, воцерковленности и индоктринированности.

5) Лица, не идентифицирующие себя с какой-либо религиозной группой, и осуществляющие поиск священного вне какого-либо институционально закрепленного подхода, также являются носителями религиозности.

Таким образом, при изучении верующих (религиозно-положительных акторов) следует говорить не о религиозности в целом, а лишь о конкретных составляющих (осях) не институциональной и институциональной религиозности. Иными словами, утверждения типа «гражданин А более религиозен нежели гражданин Б» представляются в рамках гибридной концепции религиозности неправильными, в плане религиозности – все граждане, идентифицирующие себя как православные верующие, считаются одинаковыми. Дифференцировать верующих в данном случае возможно лишь по конкретным элементам религиозности – *глубине веры*, *воцерковленности* и *индоктринированности* и т.п. (список можно и нужно продолжать).

Глубина (сила, степень) веры (она же духовность [27]) – это степень проникновения религиозных убеждений в сознание человека; важность веры в высшую силу и споспешествующие ей явления[43]; убежденность в том, что сверхъестественные силы могут повлиять на жизнь человека. Данное измерение может операционализироваться через такие вопросы

как: Насколько религиозным человеком Вы себя считаете? Вы религиозный человек? Насколько важна религия в Вашей жизни? Какую роль в Вашей жизни играет религия? Верите ли вы в рай и ад, жизнь после смерти и т.п.?

Индоктринированность – степень знания вероучения (его основ). Проявляется в знании основных религиозных догматов, содержания Священного Писания и Священного Предания, истории Церкви, частотности их изучения.

Воцерковленность – степень соответствия верующего образцам поведения, требуемым учением/Церковью от идеального верующего; степень соблюдения официальной церковной нормы поведения (поведения, но не мышления). Фактически воцерковленность операционализируется через частотность совершения религиозных практик: посещение религиозных служб/храмов, причащения, молитвы и др.

Немаловажно отметить, что используемые оси институциональной религиозности в значительной степени автономны [13]. Так наличие высоких показателей глубины веры не означает наличие высоких показателей воцерковленности и индоктринированности, равно как высокий уровень воцерковленности не всегда сопряжен с высокой степенью глубины веры и индоктринированности.

Дифференциация лиц, идентифицирующих себя как православных верующих, в соответствии с различными показателями по трем осям может быть представлена в матричном виде. Для этого была составлена упрощенная типология идеальных типов, было представлено, что все три оси могут принимать только два значения – минимальное и максимальное. В результате получилось 2^3=8 типов православных верующих. В действительности показатели используемых измерений институциональной религиозности принимают большее количество значений, (что существенно усложняет модель), однако в данном случае доскональное описание не требуется.

Таблица 2 Дифференциация лиц, идентифицирующих себя как православных верующих

Примеры-описания	**Показатель «глубина веры»**	**Показатель «религиозные практики»**	**Показатель «знание веры»**	**Расшифровка**
«Идеальный верующий»	Высшая степень глубины веры	Воцерковленный	Индоктринированный	Верит в бога, часто ходит в церковь, знает учение.
«Типичный практикующий православный верующий»	Высшая степень глубины веры	Воцерковленный	Неиндоктринированный	Верит в бога, часто ходит в церковь, **не** знает учение.
«Верующий, знающий учение, но не посещающий церковь» («не доверяющий Церкви верующий»)	Высшая степень глубины веры	Невоцерковленный	Индоктринированный	Верит в бога, **не** ходит в церковь, знает учение.
«Типичный православный верующий»	Высшая степень глубины веры	Невоцерковленный	Неиндоктринированный	Верит в бога, **не** ходит в церковь, **не** знает учение.
«Муж-атеист, преподающий социологию религии и теологию, который ходит в церковь за компанию с женой-верующей»	Низшая степень глубины веры	Воцерковленный	Индоктринированный	**Не** верит в бога, часто ходит в церковь, знает учение.
«Муж-атеист, который ходит в церковь за компанию с женой-верующей»	Низшая степень глубины веры	Воцерковленный	Неиндоктринированный	Не верит в бога, часто ходит в церковь, **не** знает учение.
«Профессор-атеист, преподающий социологию религии или теологию»	Низшая степень глубины веры	Невоцерковленный	Индоктринированный	**Не** верит в бога, **не** ходит в церковь, знает учение.
«Номинальный православный»	Низшая степень глубины веры	Невоцерковленный	Неиндоктринированный	**Не** верит в бога, **не** ходит в церковь, **не** знает учение.

Заключение

Использование гибридной концептуализации религиозности позволяет структурировать различные интерпретации данного явления и минимизировать употребление термина «религиозность» применительно к различным компонентам этого феномена. Маркирование религиозности как не измеряемой бинарной переменной и обращение к ее конкретным осям предохраняют термин от размывания и уменьшают понятийную сумятицу.

Фактически исследовательский фокус переносится с определения того что есть пресловутая «религиозность» на то, что собой представляют возможные элементы этой религиозности. Понять, что есть целое, предлагается через поэтапное изучение элементов, в той или иной степени имеющих отношение к нему, а не через безосновательное создание абстрактного изображения целого. Метафорически религиозность можно представить в виде мозайки, состоящей из множества фрагментов. Составить целостное представление об изображении, запечатленном на картинке, возможно только собрав эту картинку (коробки с изображением конечного продукта ученые не имеют, а додумывание искомой картинки чревато заведомо ложными представлениями). Для того чтобы построить одну большую картинку сначала необходимо собрать пазлы по мини-группам, тем самым получив изображение отдельных кусков итогового панно, и только после этого пытаться сводить их в единое целое. Не исключено, что в груде пазлов, лежащих перед исследователями, имеются элементы и из других мозаик, но окончательно определить это станет возможно только после выстраивания и сопоставления мини-картинок.

Вместе с тем, употребление гибридной модели религиозности актуализирует проблемное поле операционализации различных осей институциональной и не институциональной религиозностей, что может подтолкнуть академическое сообщество к продуктивной работе в недостаточно исследованной области. Однако, нужно ли это сообществу?..

Библиография*:*

1. Allport G. The individual and his religion: A psychological interpretation. – N.-Y., 1960. – 147 p. (1st ed.: 1950).

2. Allport G. The Nature of Prejudice. – 25th ed. – Addison-Wesley Publishing Company, 1979. – 537 p. (1st ed.: 1954).

3. Allport G.W. Religion and Prejudice // The Nature of Prejudice, Cambridge, Addison-Wesley, 1954, pp. 444-459.

4. Batson C.D., Schoenrade P.A. Measuring Religion as Quest: 1) Validity Concerns // Journal for the Scientific Study of Religion.-1991.- Vol. 30.- No. 4. Зз.416-429.

5. Clayton R.R., Gladden J.W. The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact //Journal of the Scientific Study of Religion, 1974.- Vol. 13.-No. 2. Pp. 135-143.

6. Dimensions of Religiosity (CAPS-RELIG4 and CAPS-RELIG1 module). Version 1. Chapel Hill, NC: Odum Institute, 1988. URL: http://hdl.handle.net/1902.29/CAPS-RELIG4 (дата обращения: 29.09.2010).

7. Dimensions of Religious Commitment (CAPS-RELGCOM module). Version 1. Chapel Hill, NC: Odum Institute, 1988. URL: http://hdl.handle.net/1902.29/CAPS-RELGCOM (дата обращения: 29.09.2010).

8. Faulkner J., DeJong G. Religiosity in 5-D: An empirical analysis // Social Forces. – 1966. – V. 45. Pp. 246-254.

9. Fukuyama Y. The Major Dimensions of Church Membership // Review of Religious Research, 1961.-Vol. 2.- No. 4. Pp.154-161.

10. Gibbs J.O., Crader K.W. A Criticism of Two Recent Attempts to Scale Glock and Stark's Dimensions of Religiosity: A Research Note // Sociological Analysis.-1970.- Vol. 31.- No. 2. Pp. 107-114.

11. Glock C.Y., Stark R. Religion as a Social Phenomenon //Religion and Society in Tension. – Chicago; NY; SF; London: Rand Mc.Nally & Company, 1965. Pp. 1-66.

12. Glock Ch.Y. On the Study of Religious Commitment // Religious Education, Research Supplement.-1962.- Vol. 42. Pp. 98-110

13. Glock Ch.Y., Stark R. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley: University of California Press, 1968.

14. Hill P.C. Measurement in the psychology of religion and spirituality // Handbook of the psychology of religion and spirituality. / eds.: Paloutzian R.F., Park C.L. New York, London: Guilford Press, 2005. Pp.43-61.

15. Hill P.C., Hood R.W. Jr. Measures of Religiosity. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999.

16. Hill P.C., Hood R.W., Multidimentional Scales of Religiousness// Measures of Religiosity. – Birmingham, Alabama: Religious Education Press. Pp. 279-292;

17. Hood R.W., Hill P.C., Spilka B. The Psychology of Religion: An Empirical Approach. Fourth Edition. -New York, London: The Guilford Press, 2009.

18. King M.B., Hunt R.A. Measuring the Religious Variable: National Replication // Journal for the Scientific Study of Religion.-1975.- Vol. 14.- No. 1. Pp. 19-21.

19. Swatos W.H., Jr. Religiosity // Encyclopedia of Religion and Society / Swatos W.H., Jr. (ed.). Hartford Institute for Religion Research. Online version. URL: http://hirr.hartsem.edu/ency/Religiosity.htm. (дата обращения: 28.02.2012)

20. Бергер П.Л. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии/Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. - М.: Аспект Пресс, 1996.

21. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние) / Отв ред. Овсиенко Ф.Г., Одинцов М.И., Трофимчук Н.А. -М.: Изд-во РАГС, 1996.

22. Костылев П.Н. К критике базовых понятий социологии религии: «религиозность».URL: http://religious-life.ru/2014/10/kostyilev-k-kritike-bazovyih-ponyatiy-sotsiologii-religii-religioznost/ (дата обращения: 04.01.15).

23. Лебедев С.Д. К проблеме социологических критериев религиозности. URL: http://www.rusoir.ru/news/23-09-2005-2.html (дата обращения: 04.01.14)

24. Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона»// Социологический журнал.- 2005.- № 3. С. 153-169. URL: http://socionavtika.narod.ru/Staty/diegesis/lebedew_rubikon.htm (дата обращения: 04.01.14).

25. Лебедев С.Д. Религиозность: что считать критерием? URL: http://www.religare.ru/2_35080.html (дата обращения: 04.01.14).

26. Пруцкова Е.В. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.-2012.-№2. С.268-293. С.URL: http://religion.rane.ru/sites/default/files/%E2%84%96%202-2012.pdf (дата обращения: 04.01.14).

27. Руткевич Е.Д. «Социология духовности»: проблемы становления//Вестник Института Социологии РАН. - 2014.-№2 (9). С. 36-65. URL: http://www.vestnik.isras.ru/files/File/Vestnik_2014_9/Rutkevich.pdf (дата обращения: 04.01.15).

28. Рязанова С.В., Михалева А.В. Феномен женской религиозности в постсоветском обществе (региональный срез): монография. - Пермь, 2011. – 255с. URL: https://www.academia.edu (дата обращения: 04.01.14).

29. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. - 2001. - № 7. С. 89-96. URL: http://www.isras.ru/socis_2001_07.html?&printmode (дата обращения: 03.01.14).

30. Смирнов М.Ю. О религиоведении, религии и религиозности// Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. Вып. 2.- СПб.: Изд-во РХГА, 2008. С. 62-73. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/o-religiovedenii-religii-i-religioznosti(дата обращения: 03.01.14).

31. Социальная теория и религия: вызовы XXI века – репортаж с научного семинара по социологии религии. URL: http://sreda.org/ru/2015/sotsialnaya-teoriya-i-religiya-vyizovyi-xxi-veka-reportazh-s-nauchnogo-seminara-po-sotsiologii-religii-foto/215744 (дата обращения: 04.01.15).

32. Социологи о Церкви: стоит ли верить цифрам? (интервью с деканом Факультета социальных наук ПСТГУ) URL:http://www.nsad.ru/articles/ sociologi-o-cerkvi-stoit-li-verit-cifram (дата обращения: 04.01.14).

33. Угринович Д.М. Психология религии. - М.: Политиздат, 1986. URL: http://www.religions.am/files/2470/library/religious/R046.pdf (дата обращения: 04.01.14).

34. Угринович Д.М. Введение в религиоведение: 2-е изд., доп. - М.: Мысль, 1985.

35. Ульянов Л. Н. Опыт исследования мотивации религиозного поведения (на материалах социологического исследования в Земетчинском районе Пензенской области) / Л. Н. Ульянов // Вопросы научного атеизма. – М.: Мысль, 1971. – Вып. 11. С. 219–221.

36. Фолкнер Д., ДеЙонг Г. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социологические исследования. – 2011. – № 12. С. 69-76.

37. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. - М.: Академический Проект, 2005. URL:http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova_00.htm (дата обращения: 03.01.14).

38. Чеснокова В.Ф. Число православных в России увеличивается. URL: http://club.fom.ru/article.php?id=10 (дата обращения: 03.01.14).

39. Яблоков И. Н. Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. - М.: Гардарики, 2000. URL: http://www.alleng.ru/d/relig/relig021.htm (дата обращения: 04.01.14).

Примечания:

40. К примеру, правила апостольской общины предписывали не считать христианином человека, не посетившего подряд три воскресные литургии. Невозможность использования таких жестких правил в современном мире признают даже клерикалы. См.: [32].

41. Для обозначения этого феномена исследователи используют различные наименования: «вера без церковной принадлежности» («believing without belonging»), «заместительная религия» («vicarious religion») (Г. Дэйви), «культурная религия», «коллективная память» (Д. Эрвье-Леже), «диффузная религия» (Р. Чиприани), имплицитная религия (Е. Бэйли, А.Нэсти), «сценарная религия» («scenario religion») (Ф. Гарелли), «неопределённая религиозность» (fuzzy fidelity) (Д. Воас), «светское христианство» (Д. Воас,

А.Дэй), «духовная революция» (П. Хилас, Л. *Вудхед*), «духовный поворот» (Д. Хутман, С. Оперс), приватизированная религия (private religion) (Т.Лукман), внецерковная религиозность (outside the church religiosity) (Л.Хелман, О.Риис).

В содержательном плане не институциональная религиозность означает принятие метафизики высшей силы (бога) и следование определенному набору норм, сочетающееся с отказом от исполнения ритуальных практик, принятых в каком-либо сложившемся (институционализированном) вероучении. При этом представления индивида о высшей силе (боге) могут

также не соотноситься с принятыми в оформленных религиях конвенциями по данному вопросу. Зачастую верующий человек составляет собственный религиозный бриколаж, конструируя свое представление о высшей силе и должном поведении, перенимая элементы из различных уже существующих вероучений или же создавая их с нуля.

42. Также необходимо отметить, что индивид может сочетать элементы институциональной и не институциональной религиозностей. В частности, актор, воспринимающий себя как православный верующий РПЦ МП, может присовокуплять к конвенциональному набору представлений о высшей силе дополнительные элементы собственного сочинения, а кроме регулярного посещения служб и осуществления православных религиозных таинств совершать магические практики и ритуалы.

43. В рамках институциональной религиозности, в частности православного вероучения, должна быть законченность религиозного комплекса – глубоко верующий человек должен верить не только в бога, но и в дополняющие представления о нем явления, в частности рай и ад, жизнь после смерти и т.п. Вера лишь в некоторые элементы религиозного комплекса, споспешествующего православному мировоззрению, равно как и вера в не православные религиозно-мифологические элементы (в частности – астрологию, переселение душ) характеризуют не высокие показатели глубины веры в рамках институциональной религиозности. Вместе с тем вера в спиритуализм характеризует глубину веры в рамках не институциональной религиозности человека.

При этом сравнение показателей глубины веры между представителями различных религиозно-мировоззренческих комплексов является, по меньшей мере, затруднительным, так как набор характеристик, демонстрирующих глубину веры, у всех групп различен. Более того, невозможным оказывается даже сравнение глубины веры одного человека в рамках институциональной и не институциональной религиозностей, ибо для православного высокая степень глубины веры включает один набор характеристик и убеждений, а у носителя не институциональной религиозности этот набор представлений совсем иной.

Буряк А.А.

Модернизация терминологического аппарата для работы со старыми сакральными текстами

В работе [2, с. 51 – 65] были намечены возможности модернизации терминологического аппарата, применяемого в философских дискурсах о религиозных явлениях. Представляемая работа посвящена развитию предложенного в указанной статье провокативного метода в общем виде и для использования в сфере работы со старыми сакральными текстами в частности.

Заметным просчетом в современной работе со старыми текстами является применение техники толкования, которая по-прежнему подавляет (в том числе и превентивно) все другие техники. Она рационализирует тексты, пытаясь извлечь по преимуществу смысл. Однако, учитывая то обстоятельство, что сакральные тексты создавались для того, чтобы сделать тайны мира переживаемыми, а не понятыми, настало время уменьшить экзегетическую нагрузку и импортировать их в сознание в легких скобках. Современники действующих священных текстов прекрасно справлялись при их содействии с непознаваемыми фигурами реальности. Но постепенно тексты закрывались наплывами неподдельной слепоты, в чем виновата, в том числе, и «мода» на избыточное комментирование. Толкования добивают беззащитные уже произведения тем, что навязывают им смыслы, которые они никогда не генерировали, поскольку были написаны, следует окончательно признать, в художественном стиле. Комментарии, а также интерпретации нарабатывали прокладочный семантический материал, который путем чрезмерно разветвленной аргументации связывал старое с новым. Все это работало и работает до сих пор, но, к сожалению, все больше оплачивается катастрофической инфляцией энергетики исходного текста.

Сакральные тексты - не отчеты о полученном знании, а партитуры получения опыта переживания тайн без участия формализованной информации. Они открывают доступ к «колдовским письменам» человеческой природы. Так, фиктивная вербальная платформа христианства, состоящая из системы нормативных предварительных ответов (так называемых «истин»), подавляет тягу к сочинению вопросов, обезвреживает последствия такой страсти и предотвращает формальную чуму «познания», которая в

этой сфере учреждает только жанр банальной эрудиции. Эта платформа выполняет ту же задачу, что и появившаяся позже профанная техника фиктивных целей. Однако «фиктивный» не значит фальшивый, а значит – условный, временно взятый ферментом для возбуждения и поддержки мыслительного движения. А так организованное движение не бессмысленно. Это способ увидеть то, что в дороге встретится по сторонам. То есть, увидеть и почувствовать жизнь тайн неба, прижившихся на земле, их вторые тени. И снимать с тайн иммунитет, лишать их наработанной мимикрии опасно. Другие способы сделать то же самое есть, но все технологии могут быть формализованы в этой же «даосской» схеме и выглядят хорошо подобранными совпадениями.

Проблема реставрации (омоложения) старинных текстов вынужденно ставится в новые времена, которые отличается от прошлых наличием громадного ноосферного архива. Это обстоятельство вызвало процессы не только расслоения способов чтения (которое уже в зачаточных формах существовало и раньше), но и постоянного изменения статуса текстовых произведений. Учет этих основных положений можно считать важной проблемой, свойственной работе с антикварными текстами.

Способы чтения на современном духовном рынке можно разделить на следующие типы: галлюцинаторный, медитативный и провокативный.

В детстве преобладает галлюцинаторный тип чтения. В молодости – смешанный (галлюцинаторно-медитативный), в зрелые годы и в старости – преимущественно медитативный. Соответственно статус детского чтения получают тексты, выполненные в мифологической манере, молодежного – в форсажной, а взрослого – в провокативной.

Мифологическая манера ведет к переживанию духовных возможностей, остающихся без внешних последствий. Форсажная манера повышает энергетику подсознательно идущих событий обживания социальных реальностей. Провокативная - направляет действия по строительству личностных реальностей в ноосфере.

Семантический бюджет старинных текстов сейчас в невосполнимо израсходован. В тематически бедной ноосфере, в которой были созданы эти тексты, еще не было публичной конкуренции произведений, поэтому священными текстами жили долго и спокойно, эксплуатируя убедительность сопутствующих текстам кармических гарантий.

Мифы с их нормативной детскостью должны были бы перейти в разряд подростковой литературы. Омоложение состарившихся текстов (возврат им статуса литературы для взрослых) технически можно свести к такой их конвертации, при которой они могли бы читаться провокативно, а не галлюцинаторно.

Канонизация старинных текстов стабилизирует их запретами на конвертации подобного рода. Поэтому тексты устаревают, насыщаются оптическими «окаменелостями», то есть, сохраняя непогрешимость рутины, теряют свою сказочную функцию витализации представлений. Эти тексты рассчитаны на галлюцинаторный тип чтения, то есть, на визуализацию в том числе. Однако, представимые элементы в старых текстах постепенно полностью исчезают при переходе к провокативной технике чтения. А другой техники современные читающие взрослые уже не знают. Поэтому такие тексты еще по зубам только подросткам, продвигающимся к современным техникам чтения через их исторические формы.

Возможно, что базовый религиозный опыт может быть получен и при использовании современного языка. Однако выход из канонической лексики должен быть проведен корректно с учетом стадийности развития мышления и восприятия. Старая (но уже адаптированная) лексика может обслуживать первоначальный опыт - детский период ментальной конкретики. При выходе из детства сакральные средства развития опыта постепенно становятся все более абстрактными.

Понятиям, вследствие их порочного монохроматизма, склоняющих к сравнению, недоступны тонкости текстов. Деформации текстов при помощи понятийных сеток не решает их семантических загадок, а всего лишь производят проблемы, о которых не знали до анализа, и которые чаще всего являются эффектами самой используемой процедуры, а не параметрами текста. Понятийные техники обработки текстов – это операции их принудительной разметки, которая дает сомнительные результаты.

То же самое происходит в философии, из которой ветхие понятия все никак не могут уйти, мимикрируя под другие элементы дискурса. И не только по причине ностальгии по детской невинности разума, сколько из склонности к легкости запускаемого ими многословия. Фраза Пол де Мана [10, с. 256] «задача вряд ли может быть решена в терминах присутствия и дистанции, терминология не позволяет идти дальше» может быть отнесена

к большому числу понятий, используемых для работы с антикварными текстами.

К примеру, «время» - непрерывный «платоновский» параметр, который получил определенность гораздо позже в функции его связи с историей необратимых изменений, а далее – в связи с биографией роковых событий. Параметр стал популярным и разошелся по отраслям знаний, где разнообразно мутировал.

Так, в философии А. Бергсон [1] ввел разбухающее время - длительность, обозначающая непрерывное развитие прошлого, вбирающее мнимую ткань будущего.

Понятия чаще всего омолаживались тезаурусно. Такое мутирование усложняло использование как дихотомии, так и диалектики, поскольку разносило тезис и антитезис все дальше по уровням. Да так, что к некоторым модификациям времени все труднее было отыскать оппозиционную пару из канонического набора.

Привычный антипод времени - вечность (у Платона), подменился небытием (у Хайдеггера), а потом – вообще бог знает какими субъективными формами длительности.

А вот Добро и Зло как были на одном уровне, так и остались, потому что от сотворения обладали способностью спонтанно смешиваться в событиях и оседать на одной и той же вещи, наделяя их свойством быть готовыми к анализу. Это обстоятельство забрало возможность рассуждать об этих понятиях обособленно, как это до сих пор делают с разными модификациями кинетической длительности и священного покоя.

Полное цитирование, характерное для богословских работ, почти полностью гасит остроту действия отрывков, перенося в комментарий всю банальность источника. Обновление старых текстов в художественных произведениях происходит правильно. В текстовый оборот впрыскиваются провокативные слова и блоки, освобожденные от окрестностей (стволовые узлы). Перехват провокативных узлов первотекстов для их пересадки в среды современных текстовых массивов, активирует последние. Стволовые узлы старинных текстов в эпоху их диктатуры были языковыми вирусами (в смысле Р. Докинза [5]). Следует указать различие. Языковые вирусы обслуживают область желаний и страстей, а провокативные выражения – область стимуляции мышления (с особой сопутствующей эмотивностью). Вирусы имеют неустойчивый провокативный потенциал. Этот по-

тенциал способен навевать подтексты и по своим собственным характеристикам остается неустойчивым в текстах всех эпох. Поэтому тексты без конца обновляются, обмениваясь сигнальными семантическими течениями. Изобретаются новые вирусы, которые способны обмануть наработанный долгим обращением текстов иммунитет. Иммунитет, блокирующий спонтанность, которая в свежих текстах строит переживаемые подтексты.

Авторы всех времен верили в устойчивость невыразимых (подтекстовых) форм смысла, но он не сохранялся и не возобновлялся спонтанно, но только принудительно – в комментариях, интерпретациях и толкованиях. Эти операции окончательно растаскивали энергетику текстов, а их репутация поддерживалась только личными усилиями адептов. Провокативные образования в этой модели были единственными сохраняющими потенциал речевыми единицами.

Используя этот вид сохранения потенциала, омоложение древних текстов можно проводить в провокативной технике. Провокативная техника обработки состоит в том, что используются не ключевые слова и понятия, а провокативные единицы текста, которые обладают способностью сами находить себе контекст в ноосфере. Такого рода диспозиция не нуждается в интуитивном привлечении ограничений, запретов и санкций. Все поле организовано поиском акупунктурных точек искрения слов. Эти операции не является простым отрывом фраз от кальцинированных фрагментов и принудительным переносом их в новые окрестности, с последующим превращением в цитаты. Цитата, особенно цитата из антикварного текста, как правило, замкнута, и употребляется как подпорка для мысли в расчете на то, что читающий знает обобщенную тематику. А это замыкает и дискурс.

В провокативном методе вместо накладки понятийного шаблона выделяют еще сохранившие (хотя и латентно) текстовые единицы, не допуская их превращения в цитаты или понятия. В исходном тексте они находятся в состоянии экранирования и даже блокировки собственными окрестностями, построенными когда-то для адаптации в текущих контекстах. Но внешние контексты ушли, оставив после себя только факты (осадки прежних интерпретаций), а засоренные ими окрестности погасили семантические возможности самих узлов. Чтение таких тестов энергозатратно, и на него могут уйти все, отпущенные на медитацию силы. Поскольку при этом остается обесточенными как воображение, так и интуи-

ция, то читатель или исследователь вынуждены пользоваться услугами эрудиции, наполняя текст придуманными значимостями. Чтобы обойтись без информационных инъекций, необходимо пойти на отказ от теологической строгости.

Медитативная техника сохраняет резонансные захваты провокативного узла, но вводит его в фоновый режим (намек), дает ему самому обзавестись новыми окрестностями, повышающими его энергетику. Не придуманными для орнаментирования, а угаданными, пойманными интуитивно. Это не возврат к первосостояниям, а эоловый перенос семян под новое небо, новое солнце и новые дожди. В технике этой работы узел не может выполнять функцию цитаты или понятия. Ведь проводится интуитивный поиск нелегальных резонансных связей и отношений, минорных оттенков смысла, которые способны актуализировать в современном сознании погасшие идеи.

Насыщение современных произведений фрагментами устаревших шедевров по-прежнему выдают и принимают за цитирование, которым оно вовсе не является. В философских произведениях цитирование относится к давним практикам, поэтому новые виды использования нарезок плохо распознаются, хотя их статус фактически изменился. Они уже не являются поддерживающим материалом, но становятся материалом затравочным, опорным.

Остывшие тексты нельзя убить, упростив их анализом до отдельных тем, мотивов, ключевых слов, транзитных метафор, цитат, нарезок и ссылок. Напротив, все эти сечения, как ни парадоксально, могут помочь найти их еще живые элементы, в новом монтаже способные сгустить высокопотенциальные тексты, относящиеся к оригиналу как к первотексту.

Сам первотекст уже не обладает энергетикой, но в нем всегда можно обнаружить особые языковые элементы, которые сохраняют для современных настроек сознания провокативность, способную освежить восприятие и возбудить мышление. Вот как это формулирует Подорога В.А. [9, с. 231] «Читать Ницше - это … присваивать текстовую энергию вполне телесно. Недаром такое огромное значение Ницше придавал физиологии *суггестивного* воздействия слова, говоря о "психомоторной индукции", "трансфузии", "опьянении" воспринимающих тел».

«Аполлинер говорил, что в поэме бывают фразы, которые, кажется, не были сочинены, а сформировались сами» [6, с. 44] до такой степени они не семантически, а почти психологически активны.

Более того, без инъекции таких элементов получить развитой современный текст тоже невозможно.

Не на это ли намекал Платон [8], полагая, что «при повторении первичного опыта, все подмены и сублимации недостаточны, чтобы устранить его постоянное напряжение, и из разности между найденным и требуемым создается движущий момент, не дающий остановиться в любой создавшейся ситуации, а стремиться вперед».

Провокативные выражения умеют вызывать синхронные течения по обе стороны реальности. Начинаясь по эту сторону в парадоксальных семантических формах, они возбуждают потусторонние тайны так, что те проступают в сопряженных форматах, спонтанно образуя фиктивные «раздвоения» без дихотомии. И так образуется особый сорт диполей, формально представляющих собой «оппозиционные» пары. Вызванные взаимным резонансом из разных ментальных уровней, они не сводятся на один общий, а держатся генетической связью как изотопы. Их мучает память о происхождении, и не отпускает именно в этом отношении, без оптического участия пространственных представлений. Нельзя сказать, что они хорошо подогнаны, эти комплексы почему-то непросто разогнать. Их нельзя изолировать друг от друга как полюса наивных бинарных оппозиций. Как только связь между уровнями затухает – тут же разрушается весь диполь, через который она и шла, потому что обособление безосновного клона выбранного наугад полюса тут же останавливает переживание этого эфемерного раздражителя. Само переживание держалось за совпадение языковых реакций, при которых тайны ни с того ни с сего обменивают тайну сущности на ненормальное увеличение резерва действия (одну из форм экзистенциального потенциала).

Можно различить стволовые и эфемерные формы провокативных выражений. Медитация в опоре на те и на другие имеет свои особенности по части возбуждения личных резонансов. Стволовые выражения чрезмерно тематизированы, то есть - конкретны. Эфемерными могут стать любые высказывания, если *особым образом* лишить их определенности, и живописной представимости. Такое размягчение позволяет дать им развитие, которое не имел намерений использовать автор высказывания, ограничи-

вая их склонность к неконтролируемой аллюзивности. Если же читатель делает обратную операцию, то он превращает дискурс в партитуру. И это самый верный способ чтения - чтения в себе при помощи чужого текста. Художественные тесты в высокой степени партитурны и требую гораздо меньших усилий по размягчению выражений. Такая работа не упрощает исходник, не очищает его, не адаптирует к собственным настройкам, а экспериментально запутывает. Переводит в новые, более интимные порядки иллюзий.

Провокативные элементы распределены по исходному тексту в виде фрагментов основного стимулятора (семантической фигуры), который иначе не существует и монолитной сборке не поддается. Провокативные фразы – уникальное семантическое явление, и их спонтанное образование маловероятно. Признаки использования провокативной техники письма узнаются по плотности таких семантических событий. Особенно высокой плотностью отличается поэзия. Так, поэтические формулы Новалиса [7] рассчитаны на доведения размышлений до раскаленного состояния.

Провокативные элементы оказывают стимулирующее воздействие и выполняют функцию возобновляемых первотолчков, намечающих возможности новых форм развития основного течения языка, начатого от первотекстов. Без них язык скатывается к скучной непогрешимости рутины.

Эти элементы возбуждают вымысел и далее удерживают от скатывания к натурализму, физиологии, к губительному для духа «реализму» в общем случае. Они не дают выйти из ноосферы, то есть из мира виртуальных сублимаций. Из этой области, где установлен и контролирует все совершенно поразительный вид реальности – наше будущее, присутствующее в настоящем.

Слова *называют* предметы, понятия дают относительную опору для суждения, провокативные же фразы *вызывают* предметы и явления, которых без этих острых фраз на свете не может быть. Истину нельзя придумать. Ее можно только спровоцировать на появление при помощи выдумки. То есть, формул истин нет. Есть провокативные мистификации.

Стволовые узлы делают возможными появление химер воображения. Провокативная фраза – фраза, поражающая специфически семантическим действием. Отработать провокативный импульс - значит дать ход сжатым семантическим силам. Для этого следует расшевелить слова. Это и есть механизм провокации в энергетической модели.

Развитие провокативных техник дает различные формы их осуществлений, которые могут иметь значение и для работы со старыми текстами

Так, поздние тексты Ж. Деррида кажутся странными. В них фрагменты высокой сложности перемежаются неожиданно инфантильными абзацами. Причем перепады повторяются ритмично с легко замечаемой частотой. И эти намеренные колебания семантического уровня максимально увеличивают калорийность текста. Колебания высоты оригинальности дают сработать провокативным напряжениям фраз. Организация перепадов лингвистической новизны, развод текстовых потоков на разные стилевые или семантические уровни, имеющих совершенно не опозиционную природу, является еще одним способом усиления лирического трепета, увеличения прозрачности текстовой ткани. Когда все правильно сделано, то обострение оригинальности выскакивает и прячется так умело, будто вместо очередного хода произведена рокировка. Такие тексты более техничны в отношении наращивания провокативности, поскольку переведены в колебательный режим восприятия. Отмена полярностей и замещение их качественными отличиями крупных текстовых единиц, возбуждает производство вольных коннотаций. При этом исчезает геометрические ощущения дистанции (в виде зазора или объема) и приходят другие привкусы.

Среди провокативных техник найден способ намеренного производства логических апорий для дискредитации логики ради свободы провокации. Такая техническая редукция сбивает с настройки на интерпретативный стиль чтения. Городецкий Л.Р. [4, с. 30] приводит наиболее яркий пример семантического сбоя, найденного им у О. Мандельштама в эссе «Разговор о Данте»: «Вся песнь построена на нескольких глагольных выпадах, дерзко *выпрыгивающих* из текста». Во всех выявленных случаях провокативная функция направлена на сам язык с экспертными параметрами резонанс и диссипация.

Знаменитая, неоднократно и на разные лады интерпретированная классификация животных, найденная Х.Л. Борхесом у китайцев, удостоилась умного недоумения Фуко, который так и не нашел оснований для такой манеры мышления. Но постмодернистский способ мышления именно таков, потому что имеет контекстом ноосферу, а не действительность. Именно там запросто существуют придуманные объекты, также объекты-функции, объекты-символы и объекты-абстракции.

Мышление как раз возбуждается этими сведéниями, живущими перепадами насмешки над принципом объективной классификации. Здесь подставлено под удар фиктивное упорядочение, которое держится на поляризации различие/сходство, выполняемое в априорном наборе рутинных параметров. Упорядочивание имитировано и здесь, но по бодрящим сознание «правилам», по колеблющимся параметрам неясной принадлежности.

Все позиции классификации Борхеса сводятся при помощи семантической обработки на один уровень, где все это конвертировано в одну валюту и может восприниматься как эквивалентное множество. «Реальные» животные оказываются такими же субъективными, иллюзорными, как и придуманные. Все потому, что реальные ментально помечены, завернуты в оболочку определений, эквивалентами фабульных отношений, ролевыми нагрузками.

И это типично ноосферный уровень, куда нельзя попасть без аллюзивной обработки, но попав, уже трудно скрыть свою нешуточную принадлежностью к множеству. В этом пространстве нет табличных клеток, нет априорно установленных критериев упорядоченности, они составляют континуум с совершенно неопределимыми в понятиях характеристиками. Это контекст для возбуждения мышления, провоцирующий и поддерживающий сами акты мышления всегда свежей здесь энергией, а также доступом ко всем местам этого живого образования. Добыть энергию в этом контексте легко, путем семантической актуализации потухших фраз, которые можно легко вызвать для увеличения их калорийности, для возобновления их провокативного потенциала. Мышление в этом континууме уже не сводится к наведению порядка, а к производству иллюзий с хорошей перспективой.

Слова тяжелеют от затертости, как всякая вера тяжелеет от подмены ее безупречных принципов компроматом из ее же нечистой истории. И их приходится развоплощать, снимать инерцию после чего приходит парадоксальная помощь от громоздкого тезауруса, который размывает значения по вариациям. Но это если использовать ситуацию как повод для освежения и омоложения потускневших текстов за счет уменьшения формальной точности рассуждений, а не тонуть в анализе самого тезауруса. Радикальным же приемом для снятия инерции мышления является замена пусковых догматических банальностей провокативными единицами, кото-

рые всегда можно найти в самых остывших текстах, а также синтезировать новые.

Еще одним эффективным способом поднятия вольтажа провокативности старых произведений является игровой метод, придуманный Г.Гессе [3, 592 с.] в котором «гармонизация и синтез не доводились (как в классической манере) до конца, а останавливались перед разрешением в сомнении и вопросе». Локальные торможения фабулы, управляющей отношениями фрагментов, собранных из произведений всех видов духовности (от науки и искусства до религии) парадоксальным образом поднимало энергетику фрагментов, делая их катализаторами мышления.

Сближение тонких отделов синтезированного неба (ноосферы) с «землей» всегда открывало в сплошном объективном историческом времени минуты человечности и божественной беззаботности. И эти зазоры во времени оправдывали всю суммарную его долготу.

Обновленные разработанным провокативным методом тексты повышают уровень бытия путем возобновления старых семантических ресурсов ноосферы. В результате чего им возвращается чудесное качество сливаться с актуальным жизненным материалом и обращать его в смысловые потоки, к энергетике которых может подключиться любой взрослый современник, освоивший технику медитативного чтения.

Библиография:

1. Бергсон А. Творческая эволюция [Электронный ресурс] - Режим доступа: http://royallib.com/book/bergson_anri/tvorcheskaya_evolyutsiya.html

2. Буряк А.А. Тенденции изменения терминологического аппарата для описания религиозных явлений в эпоху постмодернизма // Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении – II: сб. науч. тр. СВЕЧА. - Том 26. -Владимир, 2014, - С.51-65.

3. Гессе Г. Игра в бисер. - М.: Издательский дом Мещерякова, 2007. - 592 с.

4. Городецкий Л.Р. Квантовые смыслы Осипа Мандельштама семантика взрыва и аппарат иноязычных интерференций. - М.: Таргум, 2012. - С.30.

5. Докинз Р. Вирусы мозга [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/1857

6. Мерло-Понти М. Око и Дух. - М.: Искусство, 1992. - С. 44.

7. Новалис Г. Генрих фон Офтердинген. [Электронный реурс] – Режим доступа: http://royallib.com/book/novalis_hardenberg/geynrih_fon_ofterdingen.html

8. Платон. Пир. - М., Сочинения в 4-х т. 1993. Т.2.

9. Подорога В.А. Выражение и смысл. – М.: Ad Marginem, 1995. - С. 231.

10. Поль де Манн. Слепота и прозрение. - СПб.: ИЦ «Гуманитаоная Академия», 2002. – 256 с.

Геранина Г.А.

Понятие «религиозное образование» в дореволюционной России

С 1 сентября 2013 года вступил в законную силу новый федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» [25; С. 287 – 292], принятый Государственной Думой 21 декабря 2012 году и одобренный Советом Федерации 26 декабря 2012 года. В статье 87 «Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности теологического и религиозного образования» мы встречаем новые для законодательной регламентации системы образования термины «религиозное образование», «теологическое образование». В п. 1. сказано: «В целях формирования и развития личности в соответствии с семейными и общественными духовно-нравственными и социо-культурными ценностями в основные образовательные программы могут быть включены, в том числе на основании требований соответствующих федеральных государственных образовательных стандартов, учебные предметы, курсы, дисциплины (модули), направленные на получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. О нравственных принципах, об исторических и культурных традициях мировой религии (мировых религий), или альтернативные им учебные предметы, курсы, дисциплины (модули) [25; С. 287 – 288]. В данной статье под религиозным образованием понимается религиозный компонент, об этом показывает употребляемость в федеральном законе в п. 7 (на стр. 289 –

290), п. 8 и п. 10 (на стр. 290) «религиозное образование (религиозный компонент)» [25; С. 289 – 290].

С первого сентября 2012 года в 4 классах всех школ России было введено в качестве обязательного к изучению учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» (далее – комплексный учебный курс или ОРКСЭ) в количестве 1 часа в неделю в объёме 34 часа. Данный курс был введён в соответствии с Распоряжением Правительства Российской Федерации от 29 октября 2009 года № 1578-р, письмом Министерства образования и науки РФ от 24 октября 2011 года № МД-1427/03 «Об обеспечении преподавания комплексного учебного курса ОРКСЭ», приказом Министерства образования и науки РФ от 31 января 2012 года № 69 «О внесении изменений в федеральный компонент государственных образовательных стандартов НОО, ООО, СОО, утвержденным приказом МО РФ от 5 марта 2004 года №1089».

Таким образом, на основании вышеперечисленного федерального закона и мероприятий по внедрению учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» можно судить, что происходит возрождение религиозного образования (религиозного компонента).

Однако возрождение религиозного образования, равно как и изучение культурологического модуля «Основы православной культуры», порождает на современном этапе ряд трудностей и проблем. Методика изучения религиозного компонента и православной культуры в том или ином её объеме и формате ещё только зарождается, поэтому, на наш взгляд, на первом этапе исследователям стоит обратить внимание на опыт изучения православной культуры в дореволюционной российской школе[1*] с целью его анализа, осмысления и разработки путей и возможностей дальнейшего использования в условиях современной отечественной системы образования.

Петровское правление (1682 – 1725) стало фактически началом создания духовных школ в России. До этого периода имелось лишь элементарное школьное обучение в приходских школах, позднее дополнившееся более многосторонним обучением в братских школах. Вместе с тем приходские и братские школы «не приспособились к целям духовной службы, но потом мало-помалу при архиерейских кафедрах стали являться исклю-

[1] Цитирование всех дореволюционных изданий будет производиться по нормам современной орфографии и пунктуации.

чительно сословные духовные школы, назначавшиеся для обучения молодых людей «в надежду священства» и закрытые для посторонних лиц» [11; С. 14].

Петр Великий провел церковную реформу, которая позволила перестроить школьное дело по образцам европейского Просвещения. Под духовным образованием в это время понималось образование, необходимое сыновьям духовенства для получения права на церковную должность, хотя в «полном и определённом виде сословность духовенства, как известно, формируется только в 20-х годах 18 столетия» [11; С. 22]. В 1718 г. вышли указы, в которых подчеркивалась необходимость духовного образования в школах: «кандидатов церковной службы указывалось заранее учить в школах, чтобы они были годны в попы и в случае открытия вакансий готовы к просвещению»[11; С. 23]. Без школьного образования дети духовенства не допускались к церковным должностям и обязаны были пройти обучение под угрозой принудительной армии, где их бы ждал только солдатский чин. Вовлечение здесь естественно соседствовало с информированием, поскольку необразованность делала невозможным занятие церковной должности.

До 1720-х годов школ было немного. После учреждения Святого Синода распространение духовного образования пошло быстрее. Особый вклад в это внёс Феофан Прокопович (1681 – 1736), который «сделался правою рукою Петра во всех церковных реформах, в том числе и в организации духовного просвещения»[11; С. 56]. Одновременно с учреждением Синода в свет выходит «Духовный регламент» (1721), в котором излагаются положения, касающиеся церковного управления и организации духовного образования, на которое обращалось особое внимание. Результатом этого является открытие духовных училищ семинарского типа в разных городах России. Козлов М. отмечает: «В Петербурге в 1721 г. открыты были сразу две школы: одна – в Александрово-Невской лавре архиеп. Феодосием (Яновским), другая – на Карповке архиеп. Феофаном (Прокоповичем). В том же году открылась семинария в Н. Новгороде, в 1722 г. – в Харькове и Твери, в 1723 г. – в Казани, Вятке, Холмогорах, Коломне, в 1724 г. – в Рязани и Вологде, в 1725 г. – во Пскове» [14; С. 409]. Состояние духовных школ после 1725 года (смерти Петра I) пришло в упадок, что было отмечено в рапорте Верховному Тайному Совету в 1727 году [14; С. 410].

С именем императрицы Екатерины II связан следующий период (1762 – 1796) в истории духовного образования. Прежний утилитарный взгляд на образование, как на выучку для пользы государственной службы сменился новым, более широким взглядом на педагогический процесс, резвившийся под влиянием западной просветительской философии XVIII века. Особое внимание было обращено на народное образование. Результатом стал ряд реформ, при этом «новая реформа русского общества поставила себе задачей обновить это общество, нравственно создав посредством воспитания «новую породу людей» [14; С. 458]. В 1762 году в инструкции Комиссии по церковным имениям она писала: «Свят. Синод сам довольно ведает, что познание слова Божия есть первое основание благополучия народного и что из сего источника истекает вся народная добродетель…» [14; С. 448]. Возникают новые учебные заведения, а «в каждой епархии велено завести по одной семинарии и по 2 – 3 училища» [14; С. 409], главная цель которых была ориентирована на воспитание и общее образование.

Начинается дифференциация духовно-учебных заведений. Согласно предписанию Инструкции школы предполагалось разделить «по достоинству и богатству епархий» [11; С. 461] на семинарии и гимназии, последним предполагалось быть всесословными, направленными на народное образование, с одной стороны, а с другой – специальными для детей духовенства для поступления в семинарии, которые назначались специально для образования кандидатов на духовную службу. Возникает в этот период из круга «больших семинарий» [11; С. 462] высшее учебное заведение, которое получает название Духовного университета.

В.В. Зеньковский (1881 – 1962) писал: «История европейской школы говорит, что она была всегда теснейшим образом связана с Церковью, родилась в её недрах. Старый тип церковной школы, конечно, внутренне соответствовал общему характеру всей культуры, тоже глубоко связанной с церковью. Возникновение светской, в частности, государственной школы не уничтожило церковной школы, но по преимуществу оттесняло ее к низшим ступеням» [10; С. 201]. Он указывал, что «в результате преобразований Петра I и Екатерины II, западноевропейская культура была воспринята и усвоена образованной частью русского общества – дворянским сословием. Европейская культура помогла русским создать собственную оригинальную культуру, но она же и способствовала разного рода социальным деформациям и социально-гражданским антагонизмам, поскольку

оказалась связана «с потребностью удовлетворить религиозные запросы без христианства, или, во всяком случае, без Церкви» [9; С. 371].

По мнению Д.И. Латышиной, «XVIII в. занимает особое место в истории образования в России: именно в этом веке была создана светская школа, сделана попытка организовать государственную систему народного образования, впервые были разработаны в теории и применены на практике основы светского обучения и воспитания детей» [17; С. 217]. В.В. Зеньковский отмечал, что «в России церковные школы существовали всегда, но только народные церковные школы обслуживали общие нужды населения, а средняя и высшая церковная школа была у нас специальной, подготовляя пастырей» [10; С. 201]. Таким образом, только в XVIII в. происходит разделение понятий духовного (для образования духовенства), мирского (церковно-приходского для образования мирян) и собственно светского (военно-технического) образования.

При царствовании Александре I(1801 – 1825 гг.)была создана централизованная и упорядоченная система духовного образования, которая представляла собой сеть учебных заведений четырёх типов: приходские училища (при церковных приходах), уездные (по всем уездным городам), гимназии (во всех губернских городах), университеты (в более важных городах, предназначенных быть центрами учебных округов). Реформа 1802-1814 гг. привела к расцвету духовного образования и становлению отечественного богословия.

В 1802 году были учреждены министерства, в частности – министерство народного Просвещения, целью которого и главной задачей было воспитание юношества и распространение наук [26; С. 54]. «Первым министром был назначен гр. Завадонский. Составлен был план систематического насаждения образования в России, а исполнение его поручено *главному правлению училищ* (курсив автора). Вся Россия должна была покрыться сетью учебных заведений четырёх типов – приходскими училищами (при церковных приходах), уездными (по всем уездным городам), гимназиями (во всех губернских городах), университетами (в более важных городах, предназначенных быть центрами учебных округов) [3; С. 204]. Данный план не остался в сфере «добрых намерений», а был реализован. При Александре I было открыть «4 университета, 4 лицея, 58 гимназий, 100 уездных и множество приходских или народных училищ» [3; С. 204].

Образование в этот период рассматривалось как важное государственное дело. В 1803 году создано Главное управление училищ, которое ведало всей системой образования.

В 1804 году был принят университетский устав. Данный устав «предоставил университетам автономию, расширив их личные и материальные средства, он сделал их не только высшими учебными заведениями, но и административными установлениями, подчинив им все низшие и средние учебные заведения университетского округа» [26; С. 71]. Так было до устава 1835 года.

В 1808 году была учреждена Комиссия Духовных Училищ, которая являлась высшим управлением данных структур. Писатель Чистович Иларион Алексеевич (1828 – 1893) написал книгу «Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия Духовных училищ» (1894), где рассматривает лица (князь Голицын, митрополит Амвросий, Феофилакт, М. М. Сперанский и других), составляющих высшее управление духовными училищами и руководящими деятелями духовного просвещения в России в первой половине XIX века, а также структуру и функционал Комиссии Духовных Училищ.

«Комиссия Духовных Училищ образовалась из «Комитета об усовершении духовных училищ», давшего им новое устройство и преобразовавшего их из местных епархиально-архиерейских школ в учебные установления, имевшие одно общее управление, обеспеченные постоянными способами содержания и, наконец, признанные правительством в качестве государственных учреждений, наравне с учебными заведениями министерства народного просвещения и других ведомств» [29; С. 10]. Комиссия имела общий план преобразования духовных училищ, управления ими и возвышение роли духовного образования в России.

В работе А. Благовещенского «История Казанской духовной семинарии с восьмью низшими училищами за XVIII – XIX столетия» (1881) [12] указана связь духовных учреждений и учебный функционал. «1) Комиссия составляет подробные уставы академий, семинарий и прочих духовных училищ, определяет время их открытия, получает и рассматривает списки учащихся и конспекты учащихся, неисправности замечает и исправляет. 2) Академии во всем пространстве преподают науки, сообразные цели духовного воспитания и приготовления воспитанников к высшим должностям духовного звания. 3) Семинарии приготовляют воспитанников для акаде-

мии, священников для приходов и для медицинских академий, если бы того потребовало правительство. 4) Училища уездные, сближаясь по местным обстоятельствам с учением домашним и распространяя круг сведений, дают лучший способ родителям с меньшим иждивением наставлять детей в познаниях, приличных возрасту и назначению их, а также приготовляют воспитанников для поступления в семинарии. 5) Училища же приходские распространяют в самые села и деревни отрасли однообразного и методически-правильного учения; а отсюда рассеянное доселе под частным и весьма нередко недостаточным призрением юношество собирают и соединяют под общий, единообразный, постоянными правилами определенный надзор. Отсюда выходит, что корень воспитания священно-церковно-служительских детей, посаждаемых в домах родительских, получает ростки в приходских училищах, укрепляется в училищах уездных, приходит в развитие в семинариях, усовершенствование своё находят в академиях, а окончательное решение об успехах и определении себя на служение церкви и отечеству слышит от комиссии духовных училищ» [12; С. 68 – 69].

17 октября 1817 года в Москве произошло соединение дел министерства народного просвещения с делами всех вероисповеданий в состав одного управления под названием: Министерства духовных дел и народного просвещения. Подробно об этом писал И.А. Чистович в работе «Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия Духовных училищ» (глава VII «Министерство духовных дел и народного просвещение») [29] и П. Ферлюдин в книге «Исторический обзор мер по высшему образованию в России. Выпуск I. Академия наук и университеты» [26]. Целью данного объединение было «общественное воспитание на религиозных началах: «дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения» [13; С. 317].

И.А. Чистович писал: «Все разнородные элементы этого сложного Министерства распределены на два департамента: один – *духовных дел* (Курс. авт.), в котором сосредоточены были все вообще дела, «по части духовной всех религий, как различных вероисповеданий христианских, так и прочих всякого рода – еврейской, магометанской и других не христианских вер», и другой – *народного просвещения* (курсив автора), к которому отнесены все дела о доставлении средств к учебному образованию и также к распространению и усовершенствованию полезных сведений в государстве. Первый вверен был А. Тургеневу, второй – Попову» [29; С. 174 –

175]. В работе П. Ферлюдина, выше упомянутой, сказано, что мотивом такого соединение было желание, «чтобы христианское благочестие было всегда основание истинного просвещения» [26; С. 54].

В 1824 году Министерство духовных дел и народного просвещения снова стало называться «Министерство народного просвещения», духовные дела православного воспитания были переданы в ведомство Святейшего Синода под именем «отделения духовных дел греко-российского исповедания» [26; С. 55]. Так Министерство народного просвещения в таком виде просуществовало до 1863 года, когда получило новую организацию.

При Александре I возникают специальные (профессиональные) училища, которые учреждены были разными ведомствами – духовными, военными и прочими, а также на пожертвования и средства лиц, сочувствовавших целям правительства в делах русского просвещения. Вот что написано об этом в «Историческом очерке русской школы»: «В 1807 году с целью улучшения учебной стороны в духовных школах был учреждён комитет, состав которого вошли, Сперанский и князь А. Голицын. Рассмотрев раннее составленные проекты, комитет представил в 1808 году «доклад об усовершенствовании духовных училищ», составленный, главным образом, Сперанским. Все духовно-учебные заведения предполагалось разделить на четыре разряда: 1) духовные академии, для высшего духовного образования будущих священнослужителей, а также учителей духовно-учебных заведений, 2) духовные семинарии, со средним курсом, для приготовления священников, а также воспитанников для академий, 3) училища уездные, для приготовления в семинарии и вообще для низшего образования, 4) училища приходские, для распространения однообразного обучения в самих сёлах (приходские училища в позднейшее время были большею частью соединены с уездными» [13; С. 312]. «Все эти категории училищ были соединены в одну общую организацию по началу подчинения низших высшим и с новым составом наук наполовину богословских, наполовину общеобразовательных. Все епархии России разделены были на четыре духовно-учебных округа, каждый под ведением своей духовной академии, которая через «внешнее академическое правление» управляла семинариями не только в учебном, но и в административном отношении. Семинарское правление, в свою очередь, заведовало духовными училищами епархии. В каждой епархии полагалось по одной семинарии и по нескольку духовных училищ, уездных и приходских из средств Св. Синода» [13;

С. 312 – 313]. В семинариях в течение шести лет, разделенных на три двухгодичных класса, кроме среднего курса наук богословских, преподавались науки общеобразовательные, в размере, соответствовавшем курсу гимназий (старших четырех классов), с присоединением логики, психологии, естественной истории, сельского хозяйства и медицины» [13; С. 313].

Таким образом, в данный период можно классифицировать религиозное образование следующим образом:

1) высшее духовное образование, получаемые через духовные Академии, целью которых является подготовка управленцев и руководителей;

2) духовное образование, получаемых в духовных семинариях, цель которых приготовление священнослужителей;

3) элементарное, низшее, общее и богословское образование, получаемые в уездных и приходских училищах, цель которых дать общее и богословское знание городским жителям и селянам. Это соответствовало четырем ступеням получения образования;

4) специальное (профессиональное) образование, учреждённое различными ведомствами, в том числе духовными, военными и прочими организациями;

5) домашнее (семейное) образование, осуществляемое педагогическими наставниками, имеющими соответствующие лицензии на деятельность.

На всех этих этапах происходило изучение закона Божия.

«Когда Государю было доложено (1811 г.) о том, что воспитанники военных и гражданских учебных заведений не подвергаются испытанию по закону Божию, Государь приказал: «чтобы отныне навсегда поставлено было коренным и неизменным правилом во всех учебных заведениях военного и гражданского ведомств как обучать юношество закону Божию, так и при ежегодных публичных испытаниях всегда начинать экзамен с сего предмета, заключающего в себе главную и существенную цель образования, причём приглашать на испытания духовенство». С этого времени закон Божий получает в училищах подобающее ему главное первенствующее значение» [13; С. 315 – 316].

«Согласно уставу 1804 года, подверглись преобразованиям в правительственном отношении и училища при иноверческих церквях (немецкие училища св. Петра, св. Анны и св. Екатерины), и определена их зависимость от попечителя округа. Частные пансионы были подчинены надзору

директоров училищ, и позволение на открытие пансиона давалось университетом или попечителем округа» [13; С. 314].

В гимназиях в этот период усилилось преподавание отечественного языка, истории и географии, «преподавание закона Божия в гимназиях возложено было на лиц духовных» [13; С. 315]. «Назначенный после князя Голицына министр А.С. Шишков (1824 – 1828 г.) в своё управление энергично противодействовал господствовавшим в то время иностранным идеям и заботился об усилении занятий в учебных заведениях отечественным языком и литературой. При нём обращалось особенное внимание на цензуру преимущественно учебных книг, чтобы в них «ничего колеблющего веру и благонравие не укрывалось» [13; С. 319].

«Учебная литература того времени, за исключением книг по закону Божию, состояла преимущественно из переводных учебников и руководств. По закону Божию употреблялся изданный Комиссией об учреждении училищ сокращенный катехизис митрополита Платона; также должно было читать книгу «О должностях человека и гражданина». Более правильную постановку этот предмет получает с распространением «Начатков христианского учения или краткого катехизиса» митрополита Филарета, заменившего собою катехизис митрополита Платона, причём и книга «О должностях человека» была изъята из употребления. Деятельность митрополита Филарета на пользу начального обучения известна уже с 1819 года, когда появились составленные ими по Высочайшему повелению «Таблицы чтения из Священного Писания» по методу взаимного обучения. Составленный же им «Христианский катехизис», из сокращения которого издан «Краткий катехизис», появился в 1823 году» [13; С. 325].

«Домашнее воспитание, находившееся преимущественно в руках иностранцев, многократно обращало на себя внимание Министерства, и для ограждения причиняемого таким воспитание вреда, по уставу 1804 года, домашние наставники должны были иметь узаконенное свидетельство для свой деятельности, а затем издававшиеся указы ещё более стремились к ограждению русских детей от иностранцев, часто не имевших никакой педагогической подготовки и нередко вредно влиявших на воспитанников» [13; С. 326].

Кроме того, первая половина XIX в. – это время становления отечественной исторической науки. Рост национального самосознания русского народа был невозможен без освещения его прошлого. Между тем система-

тических трудов по истории России тогда не существовало. Откликаясь на запросы общественности, Александр I поручил Николаю Михайловичу Карамзину (1766 – 1826) написать историю России. Карамзин, писатель-сентименталист и публицист, не был профессиональным историком. Но он понял всю ответственность своей задачи и за несколько лет упорного труда добился крупных успехов. Первые 8 томов его «Истории государства Российского» вышли в 1816 – 1817 гг.; последний, 12-й том – в 1829 г. Автор успел довести изложение до 1611 г. Карамзин считал, что история человечества – это история борьбы разума с заблуждением, просвещения с невежеством. Решающую роль в истории он отводил великим людям. С помощью психологического анализа их действий он объяснял исторические события. «История государства Российского» имела огромный успех в обществе и неоднократно переиздавалась.

При царствование императора Николая I (1825 – 1855) система религиозного образования подверглась новым изменениям. В 1826 году создается «Комитет устройства учебных заведений», а в 1828 году вырабатывается новый устав.

Вот что написано об этом в «Историческом очерке русской школы»: «Как ближайший результат деятельности Комитета устройства учебных заведений, трудившегося под непосредственным руководством и по указанию Императора Николая Павловича, явился устав гимназий и училищ уездных и приходских 8 декабря 1828 года. В новом уставе удержано деление училищ на гимназии, уездные и приходские училища, но в основу деления была принята не постепенность в приготовлении к университетскому курсу, а приобретаемые в училищах нужнейшие по «состоянию» каждого познания. При этом имелось в виду, чтобы тот или другой вид училищ, назначенный для тех или других состояний или сословий, представлял нечто отдельное и самостоятельное, с более или менее законченным учебным курсом» [13; С. 330]. Таким образом, народные училища стали самостоятельными и отдельными единицами, с законченным учебным курсом для определённого сословия. В 1835 году университеты освобождаются от руководства и управления народными училищами и подчиняются попечителю округа.

«Как следствие деятельности Комитета, в 1835 г. последовало Высочайшее положение об учебных округах Министерства Народного Просвещения, имевшее целью устройство, на удобнейших и простейших нача-

лах, управления средними и низшими учебными заведениями в империи. По новому положению отменяются прежние системы управления училищами посредством университетов, оказавшиеся, на основании тридцатилетнего опыта невыгодными, а управление и надзор за учебными заведениями вверяется попечителю округа; при попечителе учреждается попечительский совет под его председательством, при соучастии помощника попечителя и других, указанных в положении, лиц, причастных учебному округу» [13; С. 330]. «Университеты же, деятельность которых, несовместная, при умножении университетских занятий, с училищным делом, освобождаются от управления гимназиями и училищами учебных округов и предоставляются исключительно свой научной и педагогической деятельности» [13; С. 330 – 331].

«Каждый вид учебных заведений, имея свою определённую цель и более или менее законченный курс, назначен преимущественно для известных сословий: гимназии – для детей дворян и чиновников; уездные училища – для детей купцов, ремесленников и городских обывателей; приходские училища – преимущественно для детей низших сословий, в том числе и для поселян» [13; С. 339]. «Сообразно этому составлен был курс учебных предметов причём число предметов назначено меньше, чем в прежнем уставе 1804 года, чтобы устранить «роскошь полупознаний» и водворить образование основательное. В избранное число предметов вошли науки самые необходимые для каждого русского, какому бы званию он ни принадлежал, причём закон Божий был поставлен на первый план в курсе всех учебных заведений» [13; С. 339 – 340].

«Учебные предметы, преподававшиеся в гимназиях, были: закон Божий, российская грамматика, словесность, логика, языки: латинский, немецкий и французский, математика, география, статистика, история, физика, чистописание, черчение и рисование.

Кроме того, в гимназиях, состоящих при университетах, положено было обучать языку греческому, а в губерниях, где местный язык не русский, - и правилам местного языка.

В уездных училищах: закон Божий, священная и церковная история, русский язык, арифметика, геометрия до стереометрии включительно, но без доказательств, география, краткая история, русская и всеобщая, чистописание, черчение и рисование.

Кроме того, при уездных училищах, смотря по местным потребностям, могли быть открываемы, с разрешения министра народного просвещения, «особые дополнительные курсы для обучения тем искусствам и наукам, знание которых наиболее способствует успехам в оборотах торговли и в трудах промышленности».

В приходских училищах: закон Божий по краткому катехизису и священная история; чтение по книгам церковной и гражданской печати и чтение рукописей; чистописание и четыре первые действия арифметики» [13; С. 340].

При меньшем числе предметов, по сравнению с уставом 1804 года, назначено было больше времени на их изучение и увеличено число преподавателей: «по прежнему уставу курс гимназии был четырехлетний с 8 преподавателями» [13; С. 340], по новому уставу 1828 года – «для гимназий определен семилетний курс с 11 преподавателями, а где преподаётся греческий язык, то с 12» [13; С. 340]. «Курс уездного училища был двухгодичный с двумя преподавателями», – по старому уставу, но новому стал трехгодичный и «назначено пять преподавателей» [13; С. 340]. А в курсе приходского училища продолжилось одногодичное обучение, но стал преподавать не один учитель, а два.

«В этот период широкое распространение стали получать частные школы, «теперь простой народ предпочитал отдавать своих детей в частные школы, содержимое приходскими священниками или членами притча за известную плату» [13; С. 350].

Большое значение имели данные частные школы в селениях и служили единственным средством для распространения церковного образования среди крестьян. При таком обучение «на первом месте всегда стояло чтение на церковно-славянском языке церковных и божественных книг, а главной целью обучения – усвоение истин православной веры и религиозной нравственности и развитие любви и почитания всего святого, церковного и родного» [13; С. 351].

В период царствования Николая Павловича «не оставлено без контроля и домашнее воспитание: уже по указу 1804 года домашние наставники должны были иметь узаконенные свидетельства, а в 1834 году было утверждено «Положение о домашних наставниках и учителях» [13; С. 383]. С большой прогрессией в этот период увеличивалось число народных училищ и к концу царствования императора в России было: «8 университетов,

4 лицея, до 40 мужских и женских институтов, 59 гимназий, 43 кадетских корпуса, 45 духовных семинарий и до 10.000 училищ, школ, приютов и пансионов» [13; С. 387]. По мере умножения училищ, почувствовался недостаток в учителях, вследствие чего в 1828 году был восстановлен главный педагогический институт, в 1859 году он упраздняется и «приготовление учителей производится через посредство педагогических курсов, утверждаемых во всех городах, где есть университеты» [13; С. 384].

Кроме Министерства народного Просвещения, в XIX веке имелись и другие ведомства, которые тоже содействовали народному просвещению – Министерство Государственных Имуществ. Оно «заботилось об учреждении и содержании начальных училищ в селеньях государственных крестьян» [13; С. 351]. Ими по Указу 1830 года были учреждены волостные училища, цель которых – готовить писарей для палат государственных имуществ и для сельских управлений. Но данные организации не пользовались популярностью у родителей, не желавших отдавать своих детей на узкую специализацию. Предметами обучения были: чтение, письмо и канцелярское дело. В 1842 году они претерпевают изменения «с целью распространения и утверждения между государственными крестьянами религиозно-нравственного образования и первоначальных для каждого сословия более или менее нужных сведений» [13; С. 351 – 352]. Вследствие этого же Указа было предписано преобразовать все училища данного ведомства в приходские училища, под надзор сельскому духовенству и начальства Министерства Народного Просвещения. «Относительно же самого обучения Министерство требовало, чтобы оно состояло не в количестве выучиваемых наизусть уроков, но в действительном понимании религиозных и нравственных истин» [13; С. 353].

«Для предупреждения вредных последствий чужеземного воспитания и ложных понятий о России, Высочайше повелено (в 1831 г.), чтобы российское юношество от 10 до 18-ти летнего возраста, воспитывалось всегда в России и чтобы юноши моложе 18-ти лет не были отправляемы для усовершенствования в науках в чужие края. Те, при воспитании которых не будут соблюдены эти требования, лишаются права поступления в военную и во всякую другую государственную службу» [13; С. 360]. Однако молодых людей с высшим образованием и специальной педагогической подготовкой Министерство отправляет за границу с целью «поставить русские учебные заведения на одинаковую высоту с западно-европейскими …, где

они знакомятся с новейшими методами обучения и с ходом учебного дела у известных в то время педагогов – Песталоцци, Дистервега, Фребеля и других» [13; С. 367].

В этот период издаются различные педагогические сочинения и учебники, составленные русскими педагогами применительно к требованиям русских училищ, «возбуждение и развитие религиозно-нравственных чувств в молодом поколении было главным предметом тех педагогических сочинений этого времени, которые так благодетельно влияли на распространение в обществе правильных воззрений на русское воспитание, и тех сочинений из детской педагогической литературы, которые назначались для детского чтения» [13; С. 386]. В том числе журнал Министерства Народного Просвещения, «основанного в 1834 году в управление Министерством графа Уварова» [13; С. 368].

Министр С.С. Уваров (1833 – 1849), ученик и последователь Н.М. Карамзина (1766 – 1826), получивший прекрасное европейское образование и лично знавший И.В. Гёте (1749 – 1832), заложил основы национального образования и сформулировал известную доктрину в триаде «Православие – Самодержавие – Народность». Народность в этой формуле реализует новый национальный общеевропейский принцип, соответствуя немецкому Nationalität (идущему от философии романтиков); однако, поставленная на последнее место, она целиком определяется – в отличие от своих немецких и французских прототипов – через первые два члена триады. Для Уварова народность, т. е. та специфика национального характера, которая создает органическое единство национального тела, как раз и состоит в верности православию и преданности царю (самодержавию) [6].

Именно Уваров, по утверждению А. Миллера, начинает понимать одну из важных имперских проблем – цивилизационной привлекательности русского центра, поскольку польские и немецкие элиты смотрели на Москву и Петербург как на культурную провинцию. Действительно, к тому моменту, когда Уваров вступает в должность, количество людей, которые грамотны на польском языке, среди подданных Романовых заметно выше, чем количество людей, грамотных по-русски. В уваровской формуле очень важно (он это многократно подчеркивает), что он стремится к эмансипации России вЕвропе, но не к эмансипации от Европы. Идея эмансипации от Европы появится в России позже, наиболее ярким ее выразителем станет Н.Я. Данилевский (1822 – 1885). Уваров свой отчет о десятиле-

тии Министерства народного просвещения начинает с тезиса, что «мы должны развивать нашу образовательную систему на собственных основаниях, сохраняя все богатства европейского опыта».

А. Миллер полагает, что «первые два элемента – православие и самодержавие – в понимании Уварова, достаточно утилитарны. Если мы посмотрим на православие, то в первоначальных набросках его идеи оно вообще не упоминается. Речь идет о традиционной или народной религии и именно в качестве этой традиционной, господствующей религии православие было ценным для Уварова. Обязанность правительства защищать «господствующую церковь» (как он формулирует эту позицию) он декларирует не только в отношении православия там, где оно доминирует, но и в отношении, скажем, протестантизма там, где он доминирует на территории Российской империи, при этом никакого насильственного стремления к единству вероисповедания у него найти невозможно. Православие в его традиционном варианте для Уварова важно как ответ двум тенденциям. Во-первых, рационализму, во-вторых, неконфессиональному мистицизму, который так характерен для царствования Александра I» [18].

Именно Уваров начинает обращать особое внимание на преподавание и изучение истории, здесь он производит настоящую революцию. В 1834 году, в самом начале министерского срока Уварова, в российских университетах появились кафедры русской истории и кафедры истории российской словесности, т.е. те кафедры, которые будут поставлять людей, профессиональной обязанностью которых является говорение об истории и литературе в национальном духе, воспроизведение националистического дискурса [18]. Начинается этап религиозного образования и норм формирования религиозной идентичности, которые себя связали с приобщением молодых поколений к воображаемому сообществу «просвещенных сочленов одной нации».

Уваровское триединство, названное позднее А.Н. Пыпиным (1833 – 1904) «теорией официальной народности», стало основой государственной идеологии Российской империи, которая в течение двух десятилетий была достаточно эффективной, но пошатнувшейся в годы Крымской войны. Национальной идее был необходим герой из народа – крестьянин Иван Сусанин, собственно опера М.И. Глинки «Жизнь за царя» [5], посвящённая подвигу Сусанина, и памятник народному герою в Костроме – всё это было рождено концептуальным уваровским нововведением [8]. В.М. Живов

полагает, что в этот период русское самодержавие перестало быть побратимом западноевропейского абсолютизма, поскольку православие и народность стали самобытными, т. е. из двойников западноевропейских религии и национальности превратились в «особые истечения русского духа», делающие русскую историю совсем не похожей на историю других европейских государств, соответственно «и государство российское не нуждалось ни в каких европейских институциях, а основывалось на органическом единстве православного народа и данного ему Богом царя. Обновленное толкование нуждалось в обновленной истории [7].

В этот же период, отмечает В.М. Живов, Гоголь создает поэтический и «утопический образ теократического царя», который наполняет любовью свое царство или, можно сказать, воплощает ту любовь, которая восходит к нему из иерархически упорядоченного национального тела. Царь становится у Гоголя Христом на земле, исполненным деятельной любовью к человечеству и отдающим за него свою душу. Для него «власть государя явленье бессмысленное, если он не почувствует, что должен быть образом Божиим на земле». Любовь к царю оказывается как бы тождественной любви к Христу, и это соединяет – в союз любви – самодержавие с православием, и именно в этот союз любви вовлекается русский народ, проникнутый любовью к Христу и тем самым к царю. Выстраиваемая Гоголем русская идентичность располагается в том же определяемом в религиозных терминах (теократическом) пространстве, что и средневековые представления о социальном порядке православной империи. Это, конечно же, не случайность, а прямой результат романтического обращения к истории и конструирования новой национальной парадигмы из доступного исторического материала. Восприняв уваровскую схему, Гоголь именно это пространство и наполняет поэтической страстью. Раскинувшаяся на этом просторе поэтическая правда противостоит цивилизационной прозаической фальши [6]. Начинается этап религиозного образования и норм формирования религиозной идентичности, которые себя связали с приобщением молодых поколений к воображаемому сообществу «православно-национальной империи».

Таким образом, в период 1825 – 1855 гг. система религиозного образование подвергается следующим преобразованиям:

1. Появляются учебные заведения 3-х типов: гимназии; уездные училища; приходские училища. Они приобретают самостоятельность и неза-

висимость друг от друга и от управления университетом. Исключается преемственность, которая была до этого. Учебные курсы становятся законченными.

2. Задачами университета становится научная и педагогическая деятельность, исключается управленческая функция народными училищами.

3. Обучение приобретает сословный характер: гимназии – для детей чиновников и дворян; уездные училища – для детей купцов, ремесленников и городской знати; приходские училища – для детей низших сословий.

4. Имеет место и дополнительное образование при уездных училищах, в виде курсов в области торговли и промышленности.

5. Среди крестьян популярностью пользуются церковное образование в виде частных школ при селениях.

6. Домашнее образование тоже претерпевает изменение, и в 1834 году утверждается «Положение о домашних наставниках и учителях».

7.Уделяется большое значение образованию учителей, с этой целью в 1828 году восстановлен главный педагогический институт.

8. Усиливается издательская деятельность педагогической литературы, в том числе журнала Министерства Народного Просвещения.

При царствовании Александра II (1855 – 1881) происходит существенное изменение в системе образования, а именно «реформа по преобразованию в России всей училищной системы» [13; С. 388]. «Одним из первых правительственных мероприятий в царствовании императора Александра II является восстановление Учёного Комитета при главном Правлении Училищ ведомства Министерства Народного Просвещения, который был упразднён в 1831 г.» [13; С. 393]. «В 1863 году последовало Высочайшее утверждение общего устава императорских российских университетов; вскоре затем были открыты в империи, на основании этих уставов, два новых университета – Варшавский и Новороссийский» [13; С. 401 – 402].

В данный период «поднимается вопрос о классическом и реальном образовании, причём как педагоги, так и общество, разделились на два противоположных лагеря, стоявших за то или другое направление. Этот вопрос, о котором многое писалось и ещё более говорилось, сделался также излюбленной темою журнальных и газетных статей» [13; С. 391]. Николай Иванович Пирогов (1810 – 1881) – один из величайших врачей и педагогов данного исторического периода в статье «Вопросы жизни» высту-

пил сторонником классического образования, против него выступил Константин Дмитриевич Ушинский (1824 – 1870), «считавший латинский и греческий языки необходимыми лишь для поступающих на филологический факультет; во главе же гуманного образования, по его воззрением, должно стоять изучение родного языка» [13; С. 391].

«Классические гимназии имели своею основою изучение древних языков, а в реальные введены преимущественно те науки, которые соответствуют требованиям специальных учебных заведений, прогимназии же давали общее начальное образование, которое могло быть продолжаемо в гимназиях» [13; С. 422]. Для гимназий как классических, так и реальных, полагалось семь классов с годичным курсом для каждого класса. Прогимназии состояли из четырех низших классов и разделялись также как гимназии на классические и реальные.

По уставу 1864 года было следующее количество недельных уроков в гимназиях [13; С. 423 – 424]:

В гимназиях классических: 14 недельных уроков Закона Божия; на 1 месте – латинский язык (34 урока в неделю); на 2-ом месте – греческий язык (24 урока в неделю) и русский язык с церковно-славянским и словесностью (24 урока в неделю).

В гимназиях с одним древним языком латинским: 14 недельных уроков Закона Божия; на 1 месте – латинский язык (39 урока в неделю); на 2-ом месте – русский язык с церковно-славянским и словесностью (24 урока в неделю) и на 3-ьем месте – математика (22 урока в неделю).

В реальных гимназиях: 14 уроков недельных – Закон Божий. На 1-ом месте – русский язык с церковно-славянским и словесностью (25 уроков недельных) и математика (25 уроков в неделю); на 2-ом месте – немецкий язык (24 урока недельных) и 3-ье место – естественная история и химия (23 недельных урока).

В 1871 году был принят новый устав, в котором исключалось всё, что до этого относилось к реальным гимназиям. Он имел отношение только к классическим гимназиям и прогимназиям. «Устав гимназий и прогимназий 1871 года, устраняя недостатки устава 1864 года, выделив эти учебные заведения, как самостоятельные средне-образовательные заведения, с преобладающим изучением древних языков, целесоответственной постановкой их учебного курса, поставил наши гимназии на ту ступень, на которой он находится в образованных европейских государствах» [13;

С. 428 – 429]. Гимназии, по новому уставу от 1871 года, имели целью «доставлять воспитывающемуся в них юношеству общее образование и вместе с тем они служат подготовительными заведениями для поступления в университет и другие высшие учебные заведения» [13; С. 427].

В этот период уделялось особое внимание педагогическим вопросам в преподавании, «в печати стали проникать самые разнообразные мнения и воззрения на этот предмет» [13; С. 390]. Воспитательные вопросы, доминировавшие в прежних (предыдущих) журналах стали уступать место «вопросам об обучении» [13; С. 390]. В это время «появляются многочисленные сочинения по всем предметам учебного курса, вводятся современные методы и приёмы, самостоятельно выработанные для русской школы, и издаются учебные пособия, служащие для более прочного и ясного понимания учебного курса … Многие учёные и педагоги составляют самостоятельные курсы, методики по многим учебным предметам, и окончательное применение звукового метода при обучении грамоте и знакомство с новейшими приёмами обучения письму – чтению (аналитический, синтетический, синкретический) всецело принадлежат трудам русских деятелей этого времени, как то: Ушинскому, барону Корфу, Орбинскому, Золотову, Паульсону, Бунаковскому, Тихомирову, графу Толстому и др.» [13; С. 396].

В данный период выходят большое количество учебной литературы разных авторов. Так, «для примера приводим, из числа многих учебников, некоторые учебники этой эпохи, наиболее распространенные и сохранившие своё педагогическое значение и применимость для школ нашего времени. По закону Божию: Свирелина, Афинского, Рудакова, Мансветова, Смирнова и др.; по педагогике и методике учебных предметов: Ушинского, барона Корфа, Юркевича, Паульсона, Евтушевского и др.» [13; С. 396].

Интерес к образованию и методике преподаванию приводит к тому, что в 1872 году учреждаются учительские институты в обеих столицах и в некоторых городах, имевшие цель «приготовление учителей для городских училищ» [13; С. 436]. Большое значение уделяется обучению методам и приемам учебной деятельности, «при преподавании методики каждого учебного предмета имеется в виду: а) объяснение значения, состава и объёма курса того или другого предмета в городском училище; б) уяснение и оценка наиболее употребительных приёмов обучения каждому из предметов; в) ознакомление с наглядными пособиями и с употреблением их; г)

чтение, а если необходимо – и разучивание учебников, употребляемых в городских училищах» [13; С. 437 – 438].

«Открытие первых учительских институтов последовало в С.-Петербурге в 1872 году и в том же году в Москве; затем были открыты учительские институты в Глухове в 1874 г., в Феодосии в 1874 году, в Вильне в 1875 году, в Казани в 1876 году, в Белгороде в 1876 году, в Оренбурге в 1878 году» [13; С. 439]. В учительские институты принимались «молодые люди всех званий и сословий, не моложе 16-ти лет, по выдерживании предварительных испытаний в законе Божьем, русском языке, арифметике, геометрии, истории и географии России» [13; С. 438]. Срок обучения был три года и за этот период необходимо освоить: «а) Закон Божий, б) русский язык, в) педагогику и церковно-славянское чтение с переводом на русский язык и с грамматическими объяснениями, г) арифметику и начальную алгебра, д) геометрию, е) историю русскую и всеобщую, ж) географию русскую и всеобщую, з) естественную историю и физику, и) черчение и рисование, і) чистописание, к) пение и л) гимнастику» [13; С. 438].

Учительские институты, предназначенные для приготовления учителей в городские училища, заменявшие собой уездные училища, были организованы по строго обдуманному плану и «уже в первое двадцатипятилетие своего существования поставили учебно-воспитательное дело городских училищ на прочные основы и подняли значение городских училищ на степень, вполне удовлетворяющую современным требованиям того слоя городского общества, для которого они предназначаются» [13; С. 439].

Встаёт вопрос и о приготовлении учителей в начальные училища империи, с этой целью, начиная с 60-х годов, открывается ряд заведений, называемых учительскими семинариями. Создаются они «преимущественно в тех местностях, которые более всего нуждались в хорошо подготовленных русских начальных учителях» [13; С. 446]. «Вместе с тем при выборе местности для открытия учительских семинарий в среде иноязычных народностей избирались преимущественно такие пункты, населению которых вследствие исторических событий описываемого времени, могло угрожать иноземное влияние, несродное с русскими интересами или даже противное им» [13; С. 446].

17 марта 1870 года утверждается Высочайшим положением об учительских семинариях, а в 1875 году утверждается министром народного

просвещения инструкция для учительских семинарий [13; С. 451], в которой подробно и всесторонне выясняются обязанности как служащих, так и воспитывающихся в данных заведениях. Указывали на прямую зависимость училищ от «качества» учителей, их нравственности. «Учительские семинарии должны быть в тесной связи с начальными училищами и иметь одно общее основание – православие и народность; основания эти должны объединять их направление и строй жизни, поникать их одним духом – преданности к Церкви, Царю и Отечеству» [13; С. 451], – отмечалось в данной инструкции.

Меняется не только форма учебных заведений («не как копия иноземного, но как самобытные, чисто национальные училища» [13; С. 454]), но и методы воздействия на ученика («с учителем нового типа исчезли в школе и телесные наказания и заменились наказаниями нравственными: такой учитель помнит, что в отношениях его с учениками самым первым должна быть любовь к нему детей, но любовь, соединенная с уважением и сознанием его авторитета» [13; С. 455]).

Меняется статус, роль учителя в данное время и цель его видится «не только научить грамоте или счету, но быть и воспитателем, а это побуждает его зорко следить за собою и заявить себя тем, что он не только по виду, но и по духу православный русский учитель, который своим отношением к Церкви, к службе, к детям, к сельскому обществу, и вообще всею своею жизнью служит примером для других» [13; С. 455].

25 мая 1874 года утверждается положение о начальных народных училищах, где отмечается, что их цель «утверждать в народе религиозные и нравственные понятия и распространять первоначальные полезные знания» [13; С. 479]. В статье под № 2 данного положение видим разграничение образования на духовное, религиозное и светское: «К начальным народным училищам относятся: 1) Ведомства Духовного: Церковно-приходские училища, открываемые православным духовенством в городах, посадах и селах; 2) Ведомства Министерства Народного Просвещения: а) приходские училища в городах и сёлах, содержимые на счёт местных обществ и частью на счёт казны и пожертвований частных лиц, и б) народные училища, учреждаемые и содержимые частными лицами разного звания; 3) Других ведомств сельские училища разных наименований, содержимые на счёт общественных сумм; 4) Все вообще воскресные школы, учреждаемые как правительством, так и обществами городскими и сель-

скими и частными лицами, для образования лиц ремесленного и рабочего сословий обоего пола, не имеющих возможности пользоваться учением ежедневно» [13; С. 479].

В пункте под № 6 данного положения отмечается, что «в училища могут быть принимаемы дети всех состояний, без различения вероисповеданий» [13; С. 480].

Серьезное значение в данный исторический период отдавалось закону Божию в пункте № 16 положения сказано, что «закон Божий может быть преподаваем в начальных народных училищах или приходским священником, или особым законоучителем, с утверждением епархиального начальства, по предъявлению инспектора народных училищ» [13; С. 480], а в пункте № 17 указывалось: «Высшее наблюдение за преподаванием закона Божия и религиозно-нравственным направлением обучения в начальных народных училищах принадлежит местному епархиальному архиерею» [13; С. 480].

Таким образом, согласно данному положению, начальные народные училища – это учебно-воспитательные, открытые заведения для детей обоего пола, всех сословий и вероисповеданий. Главной их целью является утверждение в народ религиозно-нравственных понятий и распространение первоначальных полезных знаний. Эти первоначальные полезные знания определяются предметами учебного курса, указанными в пункте № 3 положения («закон Божий (краткий катехизис и священная история); чтение по книгам гражданской и церковной печати; письмо; первые четыре действия арифметики» церковное пение» [13; С. 480]).

Важность народного образования в духе религии и нравственности видно из Высочайшего рескрипта на имя министра народного просвещения 25 декабря 1873 года: «Дело народного образования в духе религии и нравственности есть дело столь великое и священное, что поддержанию и упрочению его в сем истинно благом направлении должны служить не одно только духовенство, но и все просвященнейшие люди страны. Российскому дворянству, всегда служившему примером доблести и преданности гражданскому долгу, по преимуществу принадлежит о сем попечение. Я призываю верное Мое дворянство стать на страже народной школы» [13; С. 483 – 484].

Одним из выдающихся отличительных признаков описываемой эпохи является участие не только дворянства, но и земства в делах народного образования.

«Более деятельное участие земства в деле народного образования началось с 1868 года после того, как в 1867 году 11 февраля состоялось Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета о прекращении специального училищного сбора с государственных крестьян, и когда школы ведомства Государственных имуществ передавались в ведение земских учреждений и училищных Советов [13; С. 491].

Земство значительно содействовало увеличению числа педагогически подготовленных учителей. Менялась в земских школах и методика преподавания. «Учителя, знакомившиеся с новыми методами обучения, прилагают их к делу – вводится звуковой способ обучения грамоте, одновременное обучение письму, чтению, обучение арифметике производится по основам метода Грубе, наглядность при обучении занимает первенствующее место, школьная дисциплина поддерживается не наказаниями и суровостью, а благоразумными требованиями» [13; С. 497].

В период царствования Александра II предпринимались меры к образованию населяющих Россию «инородцев» [13; С. 505]. Целью создания инородческих учительских семинарий было «содействовать сближению инородного населения с русским и этим оказать на инородцев культурное влияние» [13; С. 505]. Та же цель имелась в виду и при организации инородческих начальных училищ.

Для более успешного достижения этих целей, Министерство Народного Просвещения выработало в 1870 году определенные меры к образованию населяющих Россию иноверцев: «начальные школы для иноверцев христиан должны иметь целью религиозно-нравственное их образование и утверждение в православной вере и ознакомление с русским языком» [13; С. 505]; «орудием первоначального обучения для каждого племени должно быть народное наречие его» [13; С. 505 – 506]; «учители инородных школ должны быть из среды соответствующего племени инородцев и притом хорошо знающие русский язык» [13; С. 506]; «учебными книгами служат буквари, необходимые молитвы, краткие рассказы из священной истории Ветхого и Нового завета и религиозно-нравственные книги» [13; С. 506] и другие меры.

И в данный исторический период были открыты воскресные школы. Первая воскресная школа появилась в Киеве в 1859 году при содействии попечителя Киевского учебного округа Н.И. Пирогова. Школа эта «снискала доверие, и по её образцу стали устраиваться подобные же школы в других городах, а в 1860 году они открываются в С.-Петербурге и почти во всех городах России» [13; С. 514]. Главной цель данных школ было обучение грамотности крестьян в единственный нерабочий день – воскресенье, отсюда и такое название. Я.В. Абрамов в работе «Воскресные школы. Их прошлое и настоящее» [1] писал: «По курсу и объему учения, воскресные школы относятся к одному разряду с приходскими училищами. В воскресных школах преподаются: 1) Закон Божий, 2) чтение и письмо на русском языке, 3) арифметика и 4) по мере надобности, рисование и черчение. Обучение Закону Божьему производится священнослужителями и, с разрешения епархиального начальства, воспитанниками духовных академий и семинарий. Учащимся должны быть объяснены важнейшие молитвы, краткая священная история, краткий катехизис, воскресная евангелия, значение праздников православной Церкви и обрядов богослужения» [1; С. 52]. В 1861 году были изданы «Правила для воскресных школ» [13; С. 515], а в 1862 году эти школы были закрыты [1; С. 75].

Начинается эпоха «запретительной политики Победоносцева» и православного эксклюзивизма, когда от «сочинений, представленных на соискание учёных богословских степеней», требовалась полнота и «определенность изложения …, при которой бы не оставалось сомнения в истинности православного учения» [14; С. 414]. Началось образовательное противопоставление с Европой, ярким примером является книга протоиерея И. Базарова «О христианском воспитании» [4]. Здесь говорится именно о христианском воспитании «в началах православной веры», которое противопоставляется как чуждому «мирскому» началу в целом (этого мира, беспорядочному, помраченному, развращенному, нечестивому и т.п.). Отмечается необходимость соответствия воспитания естественным этапам становления личности ребенка, его «природному влечению к предустановленной цели» (жизни во Христе, в церкви), различие воспитания и образования, необходимость мудрого «управления волей воспитанника» и предупреждение от крайностей религиозной страстности. В более поздних изданиях общехристианский контекст замещается на пояснение, что «под именем Закона Божия…преподается кратко учение православной церкви о Бо-

ге и о наших обязанностях к Богу и ближним. Это учение, по свидетельству слова Божия, есть самое нужнейшее для всякого христианина. Оно служит краеугольным камнем человеческого счастия на земле и ведет к достижению вечного блаженства в будущей жизни…» [32; С. 4]. Здесь общехристианский контекст замещается на эксклюзивно-православный, который единственно «есть самое нужнейшее для всякого христианина» и даже еще шире – для «человеческого счастия на земле».

Отечественная философско-педагогическая мысль середины и конца XIX века может быть охарактеризована как заинтересованность в поисках построения национальной, народной и православной (конфессиональной) школы с целью формирования национально-религиозной идентичности. К.Д. Ушинский (1824 – 1870), подчеркивая важность религиозного обучения и прежде всего «своего», «народного», писал: «Воспитание, созданное самим народом и основанное на народных началах, имеет ту воспитательную силу, которой нет в самых лучших системах, основанных на абстрактных идеях или заимствованных у другого народа» [23; С. 120].

«Народность» выступает у него основой любой воспитательной системы: «Народ без народности – тело без души, которому остаётся только подвергнуться закону разложения и уничтожиться в других телах, сохранивших свою самобытность» [2; С. 42]. Поэтому, отмечает К.Д. Ушинский, каждый народ должен строить воспитание, исходя из своих исторических корней. Народность отражается в воспитании национального характера, любви и патриотического чувства к Родине.

Основу народного образования Ушинский видел в христианстве, которое понимается им в широком европейском контексте: «обращаясь к истории, мы видим, что все эти разнородные системы – ветви одного могучего растения, семя которого было посеяно общей для всех христианской церковью» [24; С. 71]. «Народность» здесь сводится к христианскому единству: «всякое европейское общественное воспитание если захочет быть народным, то прежде всего должно быть христианским, потому что христианство, бесспорно, есть один из главных элементов образования у новых народов» [24; С. 164].

Выделяя народность и христианство как главные составляющие образования, он особо подчеркивал важность науки. Наука, наряду с народностью и христианством, составляет третью основу народного образования, поскольку «развитие сознания, без сомнения, одна из главнейших целей

воспитания, и истины науки являются орудием для этого развития» [2; С. 43]. Ушинский считает, что если наука должна быть общей для всех, в том числе для всех народностей, то воспитание – ориентировано на специфику каждой народности, тесно связанную с языком. «… Например, кто-нибудь захотел воспитывать азиатские современные народы по той же системе, как и новоевропейские, не обращая внимания ни на историю, которую прожил каждый народ, ни на религию, ни на государственное устройство, то, конечно, такое воспитание не достигло бы никакого счастливого результата» [23; С. 98].

В работе «О нравственном элементе в русском воспитании» К.Д. Ушинский показывает, кто должен заниматься воспитанием и обучением и какими качествами должен обладать наставник. Об этом он писал: «В решении столь важного общественного вопроса должны принять участие и литература, и всё общество, потому что в деле общественного воспитания общественное мнение всегда будет играть важную роль; но главными участниками в практическом разрешении этого вопроса явятся, без сомнения, с одной стороны, церковь, с другой всё наше учебное и учёное сословие – представители духовного и представители светского образования. По коренному смыслу христианской религии духовный пастырь должен быть не только служителем алтаря, не только проповедником слова божия, но наставником и учителем» [24; С. 450]. Но чтобы люди духовного звания могли учить и воспитывать, они также должны получить соответствующую всестороннюю теоретическую и практическую педагогическую подготовку, какую получают светские учителя, соответственно, светские педагоги должны быть истинными христианами. Вовлечение здесь уже не мыслится изолированным от наук, от информирования.

К.Д. Ушинский считает, что наиболее эффективным воспитание может быть тогда, когда оно соединит в себе усилия семьи, общества и церкви в равной степени. Родители не только должны рано привести ребенка в церковь, включить его в религиозную жизнь русского народа, но и сами позаботится о его религиозном воспитании. Его статья «Родное слово. Книга для учащихся. Советы родителям и наставникам о преподавании родного языка по учебнику «Родное слово» [23; С. 269 – 342] содержит наставления для родителей и педагогов по религиозному воспитанию, исходя из возрастных, психологических и физиологических особенностей: «Православная церковь, допуская детей к исповеди в 7 лет, согласно с фи-

зиологией и психологией, признает этот год детского возраста окончанием младенчества и началом отрочества, намекая на начало развития самосознания в детях. Начало отрочества должно быть вместе и началом правильного ученья» [23; С. 274].

Ушинский К.Д. отмечает, что религиозное воспитание человека должно происходить на протяжении всей жизни, начиная с раннего детства и, прежде всего с семьи, где первостепенная роль в вопросах религиозного воспитания отдавалась матери. Оно продолжается в юности в процессе изучения школьных предметов, где обучение «открывается не одним, а несколькими предметами: наглядное обучение, письмо, рисованием, чтение, счетом, библейские рассказы, пение» [23; С. 276] и все предметы по мнению педагога должны чередоваться, находится в идейном единстве, и только такое обучение поддерживает «телесную и душевную бодрость» [23; С. 276].

Идея Ушинского о народной школе была подхвачена С.А. Рачинским (1833 – 1902), который мечтал о сельской школе как единственно верном пути для исправления сложившихся нравов общественной среды и способа борьбы с распространившимися атеистическими идеями. Начинается этап религиозного образования и норм формирования религиозной идентичности, которые себя связали с приобщением молодых поколений к воображаемому сообществу «православно-народной общности», церковному единству. Г.В. Флоровский позднее полагал, что идеи Рачинского могли бы предотвратить революцию 1917 года [27; С. 5]. Открыв русского общества от Церкви, от исконных начал религиозно-исторической жизни русского народа Г.В. Флоровский объясняет тем, что с шестидесятых годов XIX века «народная школа строится по иноземному образцу, по отвлеченному гуманистическому идеалу» [27; С. 5]. С.А. Рачинский в свой работе «Сельская школа» также указывает, что «ветер неверия, который давно веет в Европе, веет и в России, – быть может, острее, чем где-либо…» [19; С. 237]. По его убеждению, «этим далеко не исчерпываются причины, поддерживающие нерасположение к церковной школе. В настоящее время в образованных классах России, как и всей Европы, размножается число людей, считающих себя христианами, но разорвавшими всякую внутреннюю связь с церковью. Пашковцы, Толстовцы – лишь самые яркие представители этого типа. Множество людей, внешних образом к церкви принадлежащих, про себя исповедуют веру, с учением церкви мало имеющую общего,

хотя и сложившуюся на почве христианства» [19; С. 238]. Он указывал, что «каждый из них желал бы видеть в школе орудие распространения своей веры, а этих вер столько же, сколько досужих богословствователей, то практически осуществимого типа школы они предложить не могут» [19; С. 238]. С.А. Рачинский противопоставлял сельскую школу городской, критикуя последнюю как основную на чужих традициях, «такая школа остается народу непонятной, не отвечает его лучшим и святым запросам, и если оказывает на новые поколения большее или меньшее влияние, то всегда опасное – вносит духовное и вместе с тем социальное разложение в сельскую среду» [27; С. 5].

Городская культура, – отмечает Рачинский, – «вводит крестьянскую молодежь в какой-то новый и чужой мир, срывает её с живых бытовых корней, приобщает к какому-то другому строю и жизни» [27; С. 5]. Придерживаясь взгляда, что уход учащихся сельской школы в город ведёт к обнищанию духовных сил деревни и приносит лишь вред молодежи, он считал, что отойдя от «своей» почвы, учащиеся сельской школы в городской обстановке могут стать на нецерковный путь. Рачинский, как отмечает Г.В. Флоровский, критикует городских учителей, называя их безбожниками, которые «часто между собой посмеиваются над всем этим, и над постами, и над церковными службами» [27; С. 6]. Противопоставляя им сельских учителей, он утверждает, что «школьных учителей должна плодить сама сельская школа» [27; С. 10], потому что, по его оценке, городские учительские школы «не народного и кощунственного, чуждого духа» [27; С. 10].

В этой связи он полагал, что Гомер и греческая философия чужды подлинно церковной системе образования: «Идеал Гомера и греческих трагиков, идеал римских поэтов и историков слишком далеко уходил от церковного идеала» [27; С. 20]. Он не видел в современной ему школе «преддверия церкви» [27; С. 20]. Он полагал, что «не найдется пригодного образца и в конфессиональной школе Запада. Ибо церковная школа не есть школа конфессиональная» [27; С. 20]. Такая позиция вызывала критику. Так, к примеру, с этим не совсем соглашается И.А. Лаговских, который предлагал «брать лучшее» у католичества и протестантизма: «Надо брать в католичестве лучшее и вместе с тем видеть, как оно несовершенно и человечно по сравнению с Православием. У католиков много подвига и горения, много конкретных достижений, на фоне которых основные недостат-

ки католической системы выступают особенно отчетливо и побуждает нас искать подлинно православного ответа на волнующие нас запросы жизни», «…нельзя не подчеркнуть, что православие гораздо богаче возможностями религиозного воздействия на души ребенка, но вместе с тем следует отметить и то, что протестанты в области практического христианства создали много такого, чему мы можем с пользой у них и поучиться» [28; С. 93].

В том же направлении развивает свою мысль Н.Н. Страхов (1828 – 1896) в работе «Методика Закона Божия, с изложением общих основ и средств первоначального религиозного воспитания» (1903). Он считает, что жизнь ребёнка с самого рождения должна быть подчинена вере в Бога в связи с «религиозной потребностью», прирожденной каждому человеку, которая, однако, способна привести его и к опасным заблуждениям, если она не просвещена «светом Божественного откровения» [20; С. 3]. Н. Страхов противопоставляет «православно-христианскую церковь» и «православно-христианскую педагогику» рационалистическим идеям Ж.Ж. Руссо и «филантопов» [20; С. 5, 9]. Он выделяет и важнейшие недостатки в религиозном развитии, одним из которых является «нетерпимость», которая «проявляется в пренебрежительном и часто прямо враждебном отношении ко всякой иной вере и иным проявлениям религиозной жизни… Происходит этот недостаток от сильного возбуждения религиозного чувства в известном одностороннем направлении при отсутствии достаточно широкого и основательного просвещения ума, что и не дозволяет человеку спокойно, трезво и рассудительно относиться к иным верованиям и иным проявлениям религиозной жизни, и заставляет его видеть истину и добро только в том, что он сам разделяет и принимает», при этом предупредить развитие такого недостатка можно только путём истинного религиозного воспитания и просвещения детей «в духе православной Церкви» [20; С. 20 – 21]. Начинается поляризация перспектив религиозного образования и норм формирования религиозной идентичности между «народничеством» и «просвещением», которые себя связали с приобщением молодых поколений к противоположным воображаемым сообществам идеала нации в «православно-деревенской патриархальности» и «просвещённой православной империи».

Особое место в этой полемике занимает творчество Л.Н. Толстого (1828 – 1910), который стремился создать своеобразный надконфессиональный вариант религиозного образования, в основе которого находится

религия нравственности, причем, это не религия и нравственные учения какого-либо одного этноса, народа, а основы религиозных и нравственных учений, которые, как он полагал, одни и те же, высказанные мудрецами и мыслителями мира «от Моисея, Сократа, Кришны, Эпиктета, Будды, Марка Аврелия, Конфуция, Христа, Иоанна-апостола, Магомета до Руссо, Канта, персидского Баба, индусского Вивекананды, Чаннинга, Эмерсона, Рескина, Сковороды и других» [21; С. 456]. Религиозное образование в социально-философских воззрениях Л.Н. Толстого основывается на том, что религия рассматривается как важнейший источник многовекового знания и опыта, как ресурс развития личных способностей, как основание формирования целостной картины мира, позволяющей самостоятельно ориентироваться в духовных и нравственных вопросах.

Эти идеи перекликаются с предложенным позднее в Великобритании М. Гриммитом тремя путями передачи знаний о религии: «обучение религии», т.е. вовлеченное конфессионально-церковное образование, «обучение о религии», т.е. дистанцирующееся нейтрально-позитивистское религиоведческое образование и «обучение у религии», важное с педагогической позиции и предполагающее научение ценностям религии [16]. В России помимо собственно «обучения религии» в духе народничества или православного эксклюзивизма, ещё с XVIII века начались собственно научные (исторические, этнографические, фольклорные, языковедческие) исследования религии, как и в Европе [31; С. 24 – 72; 15]. Важно при этом отметить то, что в тот период нормальным считалось единство научной методологии российских и европейских учёных, позволяющей в одной терминологии описывать и обобщать материалы, получать сходные и взаимно интересные результаты. Начались переводы трудов ведущих европейских ученых, исследователи были верующими людьми и даже священнослужителями, активно участвовавшими в этом процессе [30]. В изданиях того времени использовались для наименования данной новой и особой сферы научного интереса общеевропейские термины «история религии» и «наука о религии».

Образование, согласно Л.Н. Толстому, должно содействовать всеобщему благу, быть плодотворным, формировать всесторонне развитую личность, что может быть достигнуто только через свободное воспитание. По его мнению, «свобода есть необходимое условие всякого истинного образования» [21; С. 451]. Однако чтобы свободное образование не превра-

лось в передачу «произвольно выбранных, ненужных, несвоевременно передаваемых и даже вредных знаний, нужно, чтобы у обучающих так же, как и у обучаемых, было общее и тем и другим основание» [21; С. 452]. Таким основанием Л.Н. Толстой считал религию, когда общее – религиозное основание, передаваемое через образование, способствует освобождению общества от принудительного воздействия в педагогическом процессе и удовлетворяет потребность в свободном воспитании, «так что в наше время и в нашем мире, при отсутствии какой бы то ни было общей большинству людей религии, т.е. понимания смысла и назначения человеческой жизни, т.е. при отсутствии основы образования, невозможен какой бы то ни было определённый выбор знаний и распределения их» [21; С. 452 – 453].

С понятием «религиозное образование» у Л.Н. Толстого неразрывно связано понятие нравственности. Он писал: «Чтобы в наше время образование было не вредно, каково оно теперь, в основу его должны непременно быть поставлены эти два самых главных и необходимых, отсутствующих в нашем образовании предмета: религиозное понимание и нравственное учение…» [21; С. 454].

Отметим, что Толстой говорит не о мудрости «своей» религии и какого-то конкретного народа или религиозной конфессии, а о мудрости и нравственной силе людей всего мира, «религиозное учение, общее всем людям, и вытекающее из него учение нравственности, тоже одинаковое для всех народов, ответы эти, долженствующие составлять главный предмет всякого образования, воспитания и обучения…» [21; С. 454]. Им была предложена следующая схема и порядок обучения: после изучения общих основ всех вер и мировой мудрости рекомендуется «изучение жизни людей самых близких: своего народа…» [21; С. 456], своих традиций, обычаев и вероучений, после которых в образование включается «изучение жизни других народов, более отдаленных, их религиозных верований, государственного устройства, нравов, обычаев» [21; С. 456].

Таким образом, мы видим, что религиозное образование в социально-философских воззрениях Л.Н. Толстого основывается на том, что религия изучается не только «своя» (православная), как у К.Д. Ушинского, С.А. Рачинского и др., но и другая, «чужая», так как основой при изучении всех религий, по мнению Толстого, выступает – нравственность. «Общий смысл жизни, даваемый учением Христа, почерпывается не из вероучений,

но из чего-то другого, общего всем вероучениям» [22; С. 8]. Истина, согласно ему, одна, и она «лежит в основе всех вер…» [22; С. 8].

В этом контексте Толстой указывает, что этому общему основанию и общей религии мешает понятие «церкви»: «Не будь этого понятия «церкви», не могло бы быть разделения между христиан» [22; С. 8]. Он полагал, что все вероучения имеют общечеловеческие корни и основания и глубокое заблуждение лежит в том, чтобы оспаривать другие ветви Христианства и другие религии, а отрицание одной церкви другой нарушает «единение людей» [22; С. 6]. Он полагал, что «смысл дается только познанием того семени, того плода, из которого все они вышли и для которого они все живут. Все вышли из жизни и дел Христа, и все живут только для того, чтобы производить дела Христа, т.е. дела добра» [22; С. 8]. Данная тематика актуальна в современном мире, когда крайне остро встала проблема религиозной нетерпимости и религиозного экстремизма.

В конце XIX – начале XX веков в России складываются три перспективы передачи знаний о религии: «обучение религии» в духе «народничества» (Рачинский) или «эксклюзивного законоучения» (Победоносцев); «обучение у религии» (Толстой) и «обучение о религии» (этнографы, историки, фольклористы, филологи, медиевисты, востоковеды, буддологи и т.п.), которые связали себя с приобщением молодых поколений к противоположностями воображаемым сообществам «идеала нации» в «православно-деревенской патриархальности», «просвещенной империи».

Таким образом, XIX век даёт нам опыт вероучительных дисциплин в России. Именно в это время сложились учебные предметы: закон Божий, история, церковно-славянские языки и были преподаваемы на всех ступенях народных училищ. В каждом учебном заведении вне зависимости от того, к какому ведомству оно относилось, Закон Божий являлся обязательным и первым по значимости предметом. Активно обсуждаются педагогические и методические вопросы обучения. А к концу XIX века появляются в издании работы по методике преподавания Закона Божия, происходит её формирование и становление как отдельной отрасли педагогической науки. Методика преподавания Закона Божия претерпела множество изменений и прошла путь от простого чтения Евангелий с объяснением законоучителя и заучивания наизусть фрагментов из Катехизиса митрополита Филарета до изучения психолого-педагогических особенностей обучающегося и применения различных средств и приёмов обучения.

Библиография:

1. Абрамов Я.В. Наши воскресные школы. Их прошлое и настоящее. – С.-Петербург : Типография М. Меркушева, 1900. – 188 с.

2. Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX в / сост. П.А. Лебедев. – М. : Педагогика, 1990. – 608 с. – ISBN 5-7155-0249-2.

3. Базалей Д.И. Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам). – Т. 1 (1802 – 1815 гг.). – Харьков: Паровая типография и Литография Зильберберг, 1893 – 1898. – 1204 с.

4. Базаров И. О христианском воспитании. Карлсруэ : Придворная типография В. Гаспера, 1860. – 72 с.

5. Гозенпуд А. ЖИЗНЬ ЗА ЦАРЯ / Иван Сусанин — опера М. Глинки. – URL: http://classic-music.ru/susanin.html(дата обращения: 23.04.2010).

6. Живов В. Два пространства русского средневековья и их дальнейшие метаморфозы.–URL: http://www.polit.ru/research/2005/04/19/srednevekovie.html(дата обращения: 23.04.2010).

7. Живов В.М. О превратностях истории или о незавершенности исторических парадигм // РОССИЯ / RUSSIA. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII – начало XX века. М. : ОГИ, 1999. – С. 245 – 260.

8. Замостьянов А. Граф С.С.Уваров – Министр народного просвещения. – URL:http://anguium.narod.ru/200_4.html (дата обращения: 23.04.2010).

9. Зеньковский В.В. История русской философии. – М. : Академический Проект, 2001. – Т. 1. – 880с. – ISBN 5-8291-0127-0.

10. Зеньковский В.В. Церковь и школа // Педагогические сочинения. – Саранск : Красный Октябрь, 2002. – 807 с. – ISBN 5-7493-0526-0.

11. Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. – СПб. : Летний сад, 2001. – 799 с. – ISBN 5-89740-055-5.

12. История Казанской духовной семинарии с восьмью низшими училищами за XVIII – XIX столетия. Сочинение А. Благовещенского. – Казань: Типография императорского университета, 1881.

13. Исторический очерк русской школы / составитель В.В. Григорьев. – М. : Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1900. – 587 с.

14. Козлов М. Духовное образование в России. XVII – XX вв. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. – М. : Православная энциклопедия, 2000. – 655 с. – ISBN 5-89572-005-6.

15. Костылев П.Н. Российское религиоведение: прошлое, настоящее, будущее. – URL : http://www.sobor.by/rosrelig_kostilev.htm(дата обращения: 22.10.2010).

16. Лаврентьева А.Ю. Специфика религиозного и религиоведческого образования (Социально-философский аспект): дис. …канд. филос. наук. – Архангельск, 2007. – 22 с.

17. Латышина Д.И. История педагогики: история образования и педагогической мысли. – М. : Гардарики, 2006. – 603 с. – ISBN5-8297-0104-9.

18. *Миллер А.* Триада графа Уварова. – URL: http://www.polit.ru/lectures/ 2007/04/11/uvarov.html (дата обращения: 26.04.2010).

19. Рачинский С.А. Сельская школа : сборник статей. 5-е изд. – СПб. : Синодальная типография, 1902. – 371 с.

20. Страхов Н. Методика Закона Божия, с изложением общих основ и средств первоначального религиозного воспитания. – Харьков : Типография «Печатное Дело» кн. К.Н. Гагарина, Клочков, 1903. – 86 с.

21. Толстой Л.Н. Педагогические сочинения / сост. Н.В. Вейкшан (Кудрявая). – М. : Педагогика, 1989. – 542 с. – ISBN 5-7155-0012-5.

22. Толстой Лев. Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех Евангелий. – М. : ЭКСМО – пресс, 2001. – 762 с. – ISBN 5-04-007639-8.

23. Ушинский К.Д. Избранные педагогические сочинения. – Т. 1 / под ред. А.И. Пискунова и др. – М. : Педагогика, 1974. – 440 с.

24. Ушинский К.Д. Собрание сочинений. – Т. 2. Педагогические статьи 1857 – 1861гг. – М. – Л. : АПН РСФСР, 1948. – 420 с.

25. Федеральный закон Российской Федерации «Об образовании в Российской Федерации». Ст. 87. «Особенности изучения основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. Особенности получения теологического и религиозного образования». – С. 287 – 292.

26. Ферлюдин П. Исторический обзор мер по высшему образованию в России. Выпуск I. Академия наук и университеты. – Саратов : Типо-Литография II. С. Феокритова, 1893. – 184 с.

27. Флоровский Г.В. Воцерковление школы // Вопросы религиозного воспитания и образования. Вып. II. Париж. Изд. рел.- пед. кабинета, 1928. – С. 3 – 21.

28. Хроника. Религиозно-педагогическое совещание в Париже, 6-9 сентября // Вопросы религиозного воспитания и образования. Вып. II. – Париж : изд. Религиозно-педагог. кабинета, 1928. – С. 83 – 95.

29. Чистович И.А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия Духовных училищ. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1894. – 381 с.

30. Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. – Т. 1. – М. : Рос. Фонд мира, Валаамский Монастырь, 1992. – 416 с. – ISBN 5-7302-0783-2.

31. Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб.: изд-во СПбГУ, 2006. – 290 с. – ISBN 5-288-04157-1.

32. Ширский С. О преподавании Закона Божия в начальных народных училищах. – Кострома : Губернская типография, 1876. – 110 с.

Минин С.Н. (иеромонах Варфоломей)

Категория «светскость»: исторический и религиоведческий аспекты проблемы. (На материалах сотрудничества Владимирской епархии и Владимирского государственного университета)

Человек рождается, развивается и живет в мире слов. Часто и самого человека классифицирую как «словесное животное», т.е. существо, обладающее даром слова. Апостол Павел писал: «Сколько…различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения, но, если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец.» (I Кор.,14,10-11)

В лексиконе современного человека в живом общении людей, в правовых документах, выступлениях политических и общественных деятелей, в средствах массовой информации часто звучит понятие «светский». Но частота употребления этого слова не означает общедоступность понимания, скрытого в нем смысла.

Принцип светского характера государства и светского характера государственной системы образования упоминается в Конституции РФ и законе РФ «Об образовании», но в этих законодательных актах не раскрыто

содержание самого понятия, что часто приводило к субъективным и некорректным его толкованиям.

Официальное толкование понятия светского характера образования содержится в подзаконном акте – методическом письме Министерства образования РФ от 19.03.1993г. «О светском характере образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации». Оно означает, что «в школе недопустимо религиозное или атеистическое воспитание в любых формах». Таким образом, понятие «светский» не тождественно понятию материалистический или нерелигиозный. «Светский» означает гражданский.

При этом следует учитывать, что данное письмо не прошло регистрацию в министерстве юстиции и не является юридическим толкованием понятия «светский». Юридическое, официальное, имеющее обязательную юридическую силу толкование конституционного принципа светскости толкование отсутствует в правовом поле современных церковно-государственных отношений. В наличии имеются мнения ученых, комментаторов Конституции, государственных и общественных деятелей. В их числе следует выделить конституционно-правовые исследования И.В. Понкина, который указывает, что светское государство должно быть нейтральным не только в отношении религиозных убеждений, но и в отношении материалистических, атеистических и т.п. идеологий. И.В Понкин отмечает, что принцип светскости не препятствует сотрудничеству государства и РПЦ как части гражданского общества в социальной и иных сферах. Впрочем, основная часть мнений комментаторов просто идёт в русле содержания самой 14-ой статьи Конституции России, сводя проблему светского государства к констатации отсутствия государственной или обязательной религии, отделения религиозных объединений от государства и их равенства перед законом.

Другими словами, налицо кризис в понимании понятия «светский» и этот кризис не способствует диалогу государства и Церкви, становлению институтов гражданского общества в России. Это кризис усугубляется попыткой одностороннего атеистического толкования этого понятия.

Как отмечает доктор философских наук, профессор М.О. Шахов в рамках сравнительного правоведения и теории государственно-конфессиональных отношений «возведение принципа отделения в ранг конституционной нормы, сопутствующей принципу светскости является

особенностью российского конституционного права» [1]. В частности это не характерно для современного французского законодательства, где принцип светскости не является обязательным в вопросе отделения религиозных объединений от государства. Из мировой практики построения государственно-конфессиональных отношений мы видим множество государств так называемого «светского типа» без наличия государственной религии и закреплении в конституции принципа отделения религиозных объединений от государства, но только в Конституции Российской Федерации содержится положение и о «светском государстве», и принцип отделения. В статье 14 Конституции РФ записано, что «Российская Федерация – светское государство». Само положение о принципе светскости государства впервые было зафиксировано в Конституции России 1993 г. Следует отметить, что в тексте конституций СССР не было этого утверждения. Среди современных государств Европы только в конституции Турции (с 1927 г.) и Франции (с 1946 г.) содержится этот термин. Но из этого списка стран Европы только Конституция России содержит кроме этого принципа светского государства принцип отделения религиозных объединений от государства [2]..

Таким образом, сочетанием в Конституции принципа светскости и принципа отделения Россия находится в малочисленной группе стран, имеющих подобное сочетание конституционных принципов. В этом списке кроме России находятся Азербайджан, Киргизия, Таджикистан и Туркменистан.

Следует отметить, что во Франции согласно решению Конституционного Совета от 21 февраля 2013 г. по режиму государственно-конфессиональных отношений в Эльзас-Мозеле признано соответствующим Конституции Франции и конституционному принципу положение, когда в Эльзас-Мозеле священнослужителям выплачивается государственное денежное содержание. Также в светской Турции не считается нарушением конституционной нормы выплата государством денежного содержания мусульманским священнослужителям. Принцип отделения государства и религиозных организаций здесь не совмещается автоматически с принципом светского характера государства и одно не подразумевает под собой другое.

В решениях Освященного Архиерейского Собора (3-8 октября 2004 г., Москва) указано на необходимость для общего блага общества и госу-

дарства большего присутствии Православия во всех сферах жизни, необходимости взаимодействия Церкви и государства в общественно-значимых вопросах благотворительности и милосердия, сохранения культурно-исторического наследия и просветительской деятельности. Во многом этому важному и для общества, и для Церкви взаимодействию и диалогу препятствует отсутствие концепции церковно-государственных отношений, внятного понимания принципа светского характера государства и образования.

Прежде всего, необходимо выяснение исторического, общественно-политического и духовного содержания данного понятия, как самим обществом, так и церковным сознанием.

Атеистическая эксплуатация понятия «светский», связанная с эпохой Французской революции, наложила свой отпечаток, свои иллюзии и предрассудки в отношении светскости. Из общественного, в т.ч. церковного сознания было во многом стерто осознание того факта, что сам принцип светскости исторически связан с христианством. В отличие от языческого обожествления институтов политической власти, самого государства и ее лидера представления Церкви о государстве, происхождении и природе власти было основано на словах Спасителя «…отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф.,22,21). Христос произнес слова, определившие отношения христиан к государству и Церкви Божией в их взаимоотношении, «Царство Мое не от мира сего…» (Ин.,18,36).

В языческой Римской империи политеизм и культ императора не был отделен от государства. Более того, сам император являлся не только главой языческого культа, верховным понтификом, но и сам был объявлен богом. Это послужило причиной массовых и жестоких гонений христиан государственной властью Рима.

В период правления христианских императоров осуществляется десакрализация институтов политической власти, происходит разделение задач органов государственной власти и религиозных общин, реформирование политической системы Римской империи на основе принципа светскости самой власти. Другими словами, власть осознает свой служебный, земной характер и ограничивает сферу своих притязаний.

Принцип светского характера – это не ограничение религиозной деятельности Церкви, а самоограничение государственной власти и ее признание религиозной оценки своей деятельности. На смену языческого ре-

лигиозного обожествления государства и его институтов, фактического слияния религии и власти приходит принцип санкций – религиозная и моральная оценка Церковью земной власти и ее действий. Традиционное христианское понимание отношений государства и Церкви, восходящее к первым векам христианства, сохранилось только в кругу Православных поместных церквей.

В России, где традиционно важной является тема государства, постановка и решение данной проблемы особенно актуально. В русской философской традиции проблема взаимоотношения государства и общества является одной из центральных и решается в ином ключе, чем на католически-протестантском западе Европы. Духовная связь России и Византии оказала свое влияние на выбор круга проблем русской богословской и философской мысли и путей ее решения.

Кроме моделей взаимоотношения государства и общества, государства и церкви, предложенных и выявленных западноевропейской философской традицией, существует модель, сложившаяся в Византии и юридически оформленная в VI веке, законодательством императора Юстиниана. Этот принцип взаимоотношений чаще всего определяется понятием «симфония» как духовный союз государства и церкви (общества).

Принцип симфонии двух властей сформулирован в VI-й новелле императора Юстинина: «Величайшие блага, дарованные людям высшею благостию Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а обе, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни... И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода» [3].

Из соборной духовной основы общества и государства следует, что первичной категорией является правда (абсолютное добро, должное), а не воля человека или право. Права личности как человека существуют постольку, поскольку он является нравственно разумным и нравственно-вменяемым существом. Разграничение права и морали в западном мире привело к юридическому пониманию государства и взаимоотношений человека и общества. Таким образом, в западной традиции государство явля-

ется не воплощением этического порядка в мире, сдерживающим зло началом, а есть самодостаточное юридическое образование.

Восточнохристианская православная цивилизация сформулировала свое видение этой сложной проблемы, в понимании специфики которой особую роль играет понятие «соборность». А.Ф. Малышевский определяет понятие соборность как духовную «связь между людьми, внутренне органическое единство, которое лежит в основе всякого человеческого общения»». [4. С.120]. Идеал святой Руси, сформулированный в недрах национального самосознания, выполняет роль нравственного ориентира на историческом пути. В мире, подверженном с точки зрения христианского миросозерцания порче грехопадения, мире несовершенном, вера в достижение на земле абсолютного добра является результатом смешения разного уровня проблем. Эта проблема разрешима только в мета-исторической перспективе. В этом же земном и несовершенном бытии цель государства не в построении “ рая “ на земле, а не допущении ада, на что указывал философ Иван Ильин.

По мнению игумена Иоанна (Экономцева) не расовый или племенной, а религиозный момент определили этногенез и национальный идеал Руси как идеал святости (Святая Русь) С его точки зрения в период подъема Московского государства произошло постепенное подчинение церкви (общества) государством и подмена национальной идеи идеей империи, выразившееся в теории «Москва - Третий Рим». Гражданское общество (народ, Церковь) явилось плотью национальной идеи как идеи стяжания святости. В то время как идея империи материализуется в абстрактной силе государственного аппарата. Политика царя Иоанна IV Грозного (деление государства на “земщину “ и “опричнину”) и императора Петра I Великого постепенно вырабатывают идеологию, противоположную национальному идеалу. Это, прежде всего, сказалось в нарушении принципа соборности, как основы религиозного и национального бытия.

В настоящее время, когда после катастрофических событий XX столетия, закладываются основы государственного и общественного устройства России, Православие является не только основой культурно-исторического своеобразия России в современном поликультурном, многонациональном и конфессиональном мире, представлена, не только памятниками отечественной культуры всемирного значения, но является живой и действующей силой, «живой» традицией, будущим великой страны.

И, безусловно, при разговоре о светском характере нашего государства, не следует забывать, что таковой она приобрела при Крещении Руси, когда князь Владимир добровольно ограничил свою власть, когда возникает система церковного права, возникает сфера вне государственного вмешательства, возникает диалог власти и общества в лице Церкви, имеющей право «печалования» за свой народ.

Святейший Патриарх Кирилл в 2012 г. в интервью ИТАР-ТАСС, отметил что «христианская община издревле была тем, что сейчас называют институтом гражданского общества». «Смысл всего, что делает Церковь, в том числе, вступая в диалог с обществом, - свидетельство об Истине Христовой, желание утвердить в жизни людей традиционные духовно- нравственные ценности, без которых, на наш взгляд, немыслим гражданский мир и развитие», - отметил Предстоятель Русской Православной Церкви [5].

Церковь никак не может рассматриваться вне контекста общественной жизни. Церковь, как составная часть гражданского общества, вступает во взаимодействие с государством и органами местного самоуправления, что обусловлено наличием общих интересов в вопросах сохранения культурно-исторического наследия, социальных проблем российского общества, народной нравственности и здоровья, обеспечения соблюдения конституционных права свободы совести. Было бы совершенно предвзятым и некорректным истолкованием этого соработничества Церкви и государства, Церкви и общества, как «клерикализацию» общественной жизни.

Проблема заключается не в том, что в жизни человека и общества слишком много религии, а в том, что ее слишком мало, обращение к религии во многом носит поверхностный и формальный характер. Прежде всего, недостаточен уровень информированности россиян в вопросах религиозной жизни. Религия затрагивает самые глубокие струны человеческой души и отсутствие знаний в религиозной области чревато самыми негативными последствиями для общества и самой человеческой личности. В силу исторических обстоятельств многие люди оказались отчужденными от родных корней, отечественной культурно-исторической и религиозной традиции. Развитие технического прогресса, новая агрессивная информационная среда показали, что вопросы нравственности – это вопросы сохранения самой человеческой личности. Система образования во Влади-

мирской области в частности и в России в целом исходит из приоритета воспитания.

Православие создает русскую культуру и формирует гениальный интеллектуальный инструмент – русский язык. Нельзя не вспомнить слова митрополита Московского святителя Филарета о подлинной, а не мнимой свободе выбора, который указывал, что свобода это способность и возможность избрать и исполнить лучшее. В настоящее время возникает общественное понимание необходимости восстановлении связи современной концепции прав человека и ее первоисточника – христианской культурой. Об этом говорилось на Международных Рождественских образовательных чтениях, на X Всемирном Русском соборе 2006 года.[6] В своем выступлении «Опыт рассмотрения проблем прав человека и их нравственных основ в европейских религиозных сообществах» на семинаре «Эволюция моральных ценностей и прав человека в многокультурном обществе» [7] в Страсбурге митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев) ныне патриарх Московский и Всея Руси изложил взгляд Русской православной церкви на права человека. Митрополит Кирилл заметил, что «должно учитываться место каждой религии в обществе и ее вклад в жизнь общества. …Политическая и социальная система должна быть выстроена так, чтобы религиозные организации могли работать со своими последователями, в том числе в публичной сфере – в области образования, здравоохранения, социального служения и так далее. Поэтому в странах своего присутствия Русская Церковь выступает за преподавание православной культуры в светской школе, за введение института полковых священников, присутствие религиозных тем в СМИ, социальную работу религиозных организаций» [8] Об этом говорится и на Западе. Так кардинал Поль Пупар, в частности, отмечал, что «современная концепция прав человека также нуждается в возврате к корням. Иногда говорят, что концепция прав человека восходит к Великой французской революции, но на самом деле это не так. Идея прав человека восходит к Евангелию, а нынешняя концепция прав человека – это, как сказал Честертон, заповеди Господни, измененные сумасшедшим. Свобода должна быть непременно сопряжена с ответственностью, она должна предполагать не только права, но и обязанности, быть свободой не от чего-то, а для чего-то. Это не свобода делать все, что угодно» [9].

Гражданское общество и государство соединены друг с другом целым рядом структурных связей. Это имеет отношение и к взаимоотношению Церкви и системы образования. Гражданское общество и его институты являются средством проявления интересов граждан. В Социальной концепции Русской Православной Церкви указано, что исходя из светского характера государства, в отношениях Церкви и государства имеется особая сфера смежных интересов или соработничества, к которым в числе прочего относятся миротворчество, забота о сохранении нравственности в обществе, духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание, социальное служение, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, развитие научных исследований и т.д.[10]. Гражданское общество и его институты не являются самоцелью, а средством проявления интересов граждан, безопасность которых гарантирует государство. Институты гражданского общества неоднородны как неоднородно само общество, поэтому их отношения с государством и между собой может служить не только интересам укрепления государства и реализации прав личности, но и прямо противоположным целям. Должен быть установлен определенный баланс в отношении власти и общества, традиции и модернизации

В настоящее время в России вновь осуществляется создание общества, в котором права человеческой личности являются основополагающим принципом организации политической и общественной жизни, что определяется балансом в соотношении как сильной государственной власти, так и в авторитетности институтов гражданского общества. В этом направлении развития России свое место находит деятельность научных институтов, системы высшего образования и сотрудничества Церкви и вузов.

Система высшего образования в России и Европе возникла в результате плодотворного и творческого взаимодействия науки и религии. Университеты, как и вся система образования, были созданы церковью, и возникали как научные сообщества преподавателей и учеников, собиравшихся вокруг тех или иных христианских богословских школ. Особыми духовными и историческими узами Россия связана с Византией. Впервые в мире сама система школьного и высшего образования возникает в Константинополе. В V веке здесь появляется первый университет. Столетиями практически все ученые были одновременно и религиозными деятелями.

Учеными людьми были и святые братья равноапостольные Кирилл и Мефодий, имени и памяти которых посвящен университетский храм во Владимире. Учителем святых братьев был патриарх Фотий, который послал их к славянам для христианского просвещения и научения.

Само создание русской школы связано с крещением Руси в 988 году и личностью князя Владимира Святославича. Летописец Нестор в «Повести временных лет» описывает, как князь Владимир приказал отдавать детей для «обучения книжного» [11, С. 61]. По мнению историка протоиерея В.В. Косаткина, высказанному им в «Историческом очерке народного образования в городе Владимире и его области»(1901г.) начало книжного учения во Владимире-на-Клязьме связано с именем основателя города святого Владимира Крестителя [12].

Решающий вклад в развитие Владимира как духовного и политического центра внес князь Андрей Юрьевич Боголюбский. Его политика явилась продолжением государственно-религиозной деятельности основателя города князя Владимира-Крестителя [13]. Духовные традиции владимирских князей проявились в продолжении храмоздательной традиции времени правления на великокняжеском престоле князя Всеволода (Димитрия) Большое Гнездо [14]. В княжеских дворцах князя Андрея Боголюбского, Всеволода III и его сыновей собирались библиотеки. Во время княжения князя Константина Всеволодовича Мудрого во Владимире при храме Воздвижения была учреждена школа для детей.

В этот период складываются *основные черты Владимирского образования,* включающие в себя:

- христианский характер образования (идея святости как цели жизни человека - ”освящения”; книжности - основа образования Библия)
- открытый и столичный характер образования, складывающийся во взаимодействии с киевской столичной системой образования и Византией
- идея патриотического служения Отечеству
- духовно-художественное творчество как реализация творческого потенциала человека

Славяно-греко-латинская академия в Москве, возникшая в XVII веке, на протяжении всей своей истории была не только главным богословским учебным заведением, но и центром культуры и просвещения. В стенах этой академии начал свой научный путь М. Ломоносов - основатель Московского университета, а также многие другие ученые. Современный

праздник - День российского студенчества вырос из праздника собственно первого российского университета. Именно в день памяти мученицы Татианы 12 января (25 по нов. стилю) 1755 г. императрица Елизавета Петровна подписала указ об основании Московского университета. С этого времени святая мученица Татиана считается покровительницей российского студенчества. В жизни университета всегда имел большое значение храм. Святитель Филарет (Дроздов), трудами которого Библия была переведена на современный русский язык, в 1837 году во время освящения университетского храма в Москве кратко и значимо обозначил значение союза науки и религии, университета и храма: «Так, вот дом молитвы под одним кровом с домом любомудрия. Святилище таин приглашено в жилище знаний, и вступило сюда, и здесь основалось и утвердилось своими тайнодейственными способами. Видно, что религия и наука хотят жить вместе и совокупно действовать облагорожению человечества. Снисходительно, со стороны религии: возблагодарим ее снисхождению. Благоразумно, со стороны науки: похвалим ее благоразумие» [15].

В настоящее время в России насчитывается более 70 действующих храмов при высших учебных заведениях. Первым домовым храмом в современной России, открывшимся после эпохи гонений на религию в СССР, стал храм мученицы Татианы при Московском государственном университете. Храм был вновь открыт в 1995 году при активном участии ректора МГУ В.А. Садовничего.

5 ноября 2008 года состоялось освящение университетского храма святых равноапостольных Кирилла и Мефодия во Владимире. Это единственный храм Владимирской епархии, посвящённый святым братья Кириллу и Мефодию.

Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий – первоучители славянские вошли в историю как высокий союз двух славных имен, братское созвучие слова устного и слова письменного, священная «двоица» Европы Западной и Восточной, благотворный союз греческой и славянской культуры. Невозможно переоценить привнесение письменности в среду славянских народов. Святые братья Кириллом и Мефодием совершили это великое деяние. Безусловно, с установления письменности может начинаться подлинная история народа, история его культуры, история развития его мировоззрения, научных знаний, литературы и искусства. В современном мире более 70-ти национальных языков построено на кириллической

азбуке.[16]. В мировом сообществе народов с кириллической азбукой находятся коренные народы России как славянские, так и тюрко-язычные и финно-угорские. Кириллица стала близкой для народов России и традиционно православных, таких как мордва, коми, удмурты, кряшены и многие другие, и традиционно, связанных с исламом, как татары. В 2007 году в связи с присоединением Болгарии к Европейскому союзу кириллица стала третьей официальной азбукой Европейского союза.

В России в 1863 году определением Святейшего Синода, в связи с празднованием тысячелетия Моравской миссии святых Кирилла и Мефодия, было установлено ежегодное празднование в честь преподобных Мефодия и Кирилла 11 мая «в память совершения тысящелетия от первоначального освящения нашего отечественного языка Евангелием и верою Христовою» [17].

Указом Святейшего Синода в 1885 году память 11 мая была отнесена к средним праздникам со бдением. В 1901 году Синодом было определено совершать ежегодно в храмах при всех учебных заведениях духовного ведомства торжественное всенощное бдение накануне и литургию с последующим молебном Мефодию и Кириллу в самый день 11 мая, с освобождением учащихся от занятий. К 11 мая в церковных школах также приурочивался ежегодный выпускной акт.

В 1985 году в СССР, когда отмечалось 1100-летие преставления Мефодия, день 24 мая был объявлен «праздником славянской культуры и письменности». В 1986 году – в Мурманске прошел первый праздник под названием «Праздник письменности». 30 января 1991 года Президиум Верховного Совета РСФСР принял постановление о ежегодном проведении «Дней славянской культуры и письменности». Столицей праздника каждый год становится какой-нибудь новый населенный пункт России. С 23 по 29 мая 1994 года древняя Владимирская земля стала Всероссийским центром Дней славянской письменности и культуры. Торжества возглавил митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. Дни славянской письменности начались торжественным богослужением в Успенском кафедральном соборе. Накануне, 23 мая в понедельник вечером в главном соборе Епархии было совершено Всенощное бдение, а в самый день праздника после литургии состоялся крестный ход к Золотым воротам.

Благодарной памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия воздвигнуты величественные памятники от Севастополя до Москвы и Си-

бири. Многие храмы России посвящены имени святых просветителей. Эта традиция складывается с 19 века, когда домовые храмы при училищах посвящали святым Кириллу и Мефодию, Так во Владимирской епархии в Муроме домовый храм училища был посвящен славянским первоучителям. В настоящее время эта традиция получила свое дальнейшее продолжение. В современной России существует более 70 храмов при высших учебных заведениях. Высокое имя святых Кирилла и Мефодия соединено с университетскими храмами Владивостока, Курска и Владимира. Следует особо отметить, что храм при Владимирском государственном университете - это первый храм Владимирской епархии, посвященный высокому имени братьев-просветителей. Храм был освящен 5 ноября 2008 года. И сейчас это живой приход и один из епархиальных центром празднования Дня славянской письменности и культуры. Приход храма при Владимирском государственном университете входит в ассоциацию университетских храмов России.

27 марта 2009 года в Москве состоялась Первая конференция университетских храмов России. Руководством Московского государственного университета выступило с инициативой в рамках интеллектуального форума "Университет XXI века. Образование, наука, инновации" провести конференцию "Домовые храмы при университетах (вузах) России». В конференции приняло участие 47 делегатов из различных регионов России - настоятелей университетских церквей. В числе более 70 действующих храмов при высших учебных заведениях, действующих на территории современной России, значатся 3 храма Владимирской митрополии – храм св. равноапостольных Кирилла и Мефодия при ВлГУ в г. Владимире, храм святой праведной Иулиании Лазаревском в Муромском филиале ВлГУ г. Муром и храм во имя преп. Сергия Радонежского в Покровском филиале Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова г. Покров Петушинского района Александровской епархии. Активная работа ведется в Ковровской технологической академии. В первым домовом храме в России - храме мученицы Татианы при МГУ, открывшемся в 1995 году, перед началом конференции было совершено богослужение, которое возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. На литургии присутствовали представители руководства университета во главе с ректором В.А. Садовничим, деканы факультетов, преподаватели и студенты МГУ, участники конференции. Святейший Патриарх

обратился с обращением к студенчеству и преподавателям, указывая на плодотворность сотрудничества науки и религии в деле нравственного воспитания. В заключение Святейший Патриарх особо отметил заслуги ректора МГУ В.А. Садовничего в деле возрождения храма. Патриарх Кирилл поблагодарил ректора Московского университета академика В.А. Садовничего за активное участие в жизни студенческой общины и наградил его орденом Русской Православной Церкви преподобного Сергия Радонежского I степени. В ответном слове Патриарху ректор МГУ В.А. Садовничий рассказал собравшимся о чувствах и мотивах, побудивших его содействовать открытию Домового храма пятнадцать лет назад. "Мы возродили церковь, потому что она нужна нам", - говорил ректор. «Я всегда считал, считаю и буду считать, что история государства Российского стала такой, какой она стала, благодаря нашей Церкви". "Я всегда с волнением вспоминаю 1943 год. Только что победой завершилась ленинградская битва. Тогдашняя власть, понимая роль церкви в этой войне и вообще в истории (что, наверное, было непросто для той власти) собирает архиерейский собор. И на нем выбирается Патриарх Московский и Всея Руси. Я подумал, что были такие времена, когда решалась судьба государства и судьба народа, и тогда стало понятным, что Церковь играет огромнейшую роль, что это духовный и нравственный стержень народа. И вот в смутные девяностые годы мы восстановили этот храм и сделали его приходом для людей Московского университета" [18]. От лица учащихся Московского университета Патриарха приветствовала студентка факультета журналистики МГУ Елена Ханян. В программу конференции входили вопросы правового статуса домовых храмов при вузах, проблемы взаимодействия высшей школы и Церкви, создания Ассоциации университетских храмов России. Работу конференции возглавил епископ Бронницкий Феофилакт, уполномоченный Святейшим Патриархом возглавлять работу по церковному присутствию в вузах. В выступлениях участников конференции были освещены вопросы конкретной работы домовых храмов по духовно-нравственному воспитанию студенческой молодежи, взаимодействию домовых храмов с вузами по научной и учебной работе, преподаванию богословских знаний и православной культуре. С интересом был воспринят владимирский опыт взаимодействия Церкви и университета. Участники конференции создали Ассоциацию университетских храмов России, в со-

став которого входит и университетский приход св. Кирилла и Мефодия при ВлГУ.

В единое образовательное пространство Владимирской области входят как государственные, так и негосударственные образовательные учреждения. Ведущим высшим учебным заведением Владимирского региона является Владимирский государственный университет. В ноябре 2008 года, в дни празднования 50-летия Владимирского государственного университета, вуз получил высокую награду Русской Православной Церкви - орден Святителя Иннокентия Московского за вклад в дело духовно-нравственного воспитания студенческой молодежи и созидание гражданского мира и согласия в древнем Владимирском крае.

В марте 2011 года в состав Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых» было включено старейшее в области высшее учебное заведение – Владимирский государственный гуманитарный университет, ныне Педагогический институт ВлГУ. После реорганизации двух главных вузов региона Владимирский государственный университет стал одним из крупнейших вузов Центрального региона [19].

В настоящее время число научно-педагогических сотрудников ВлГУ составляет свыше 1300 чел., из них докторов наук и профессоров 170 чел., кандидатов наук и доцентов – более 700. В университете работают 11 заслуженных деятелей науки РФ, более 50 академиков, почетных академиков и членов-корреспондентов различных академий. В составе 8 институтов на 22 факультетах Владимирского государственного университета в г. Владимир, в его филиалах (г. Муром и г. Гусь-Хрустальный Владимирской области) обучается более 26 тыс. студентов по различным формам обучения. В соответствии с лицензией ВлГУ имеет право вести образовательную деятельность по 189 образовательным программам.[15]. В этом числе подготовка по направлениям «философия», «религиоведение», «теология» и специализации «Русская православная культура».

В 2000 году по инициативе руководства Владимирского государственного университета началось сотрудничество вуза и Епархии. Между Владимирским государственным университетом и Епархией был заключен договор, в котором предусматривалось сотрудничество в вопросах духовно-нравственного воспитания и образования молодежи, в осуществлении

совместных образовательных программ, образовательных и издательских проектов, в совместном проведении научных конференций и в профессиональной подготовке студентов.

Взаимодействие Владимирской епархии и Владимирского государственного университета им. Н.Г. и А.Г. Столетовых построено на договорных основах. В настоящее время действует Договор от 9 сентября 2005 года «О сотрудничестве между Владимирским государственным университетом и Владимирской епархией Русской Православной Церкви Московского патриархата». Стороны Договора, разделяя идеи развития новых форм гуманитарного образования, объединяют свои усилия в разработке совместных программ в области религиоведческого, философского, исторического, патриотического, культурологического, духовно-нравственного образования и воспитания молодежи. Согласно Договору обязанности по координации совместной деятельности возложены на кафедру философии и религиоведения ВлГУ (п.1.9. Договора). Координацию взаимодействия между Епархией и ВлГУ осуществляет настоятель храма святых равноапостольных Кирилла и Мефодия г. Владимира иеромонах Варфоломей (Минин), доцент кафедры философии и религиоведения. В рамках Договора осуществляется сотрудничество в вопросах духовно-нравственного воспитания и образования молодежи, в осуществлении совместных программ, образовательных и издательских проектов, в подготовке методических учебных и просветительских программ и пособий в системе государственного и религиозного образования (п. 1.1. Договора). За первые пять лет действия настоящего Договора разработано 6 учебных и методических пособий, созданных совместно сотрудниками Епархии и кафедры, включая учебное пособие для вузов «Православие: религия, культура и общество» [20].

В рамках Договора создан Православный духовно-просветительский центр по работе со студенческой молодежью, осуществляющего свою деятельность, в соответствии с Договором о сотрудничестве между Владимирским государственным университетом и Владимирской Епархией Русской Православной Церкви Московского Патриархата в рамках проекта “Свеча: Православие в культуре России”. Сферой деятельности Православного центра является область духовно-нравственного воспитания, богословско-религиоведческого и культурологического просвещения студенческой молодежи. В настоящее время осуществляются следующие про-

граммы: проведения «Православного лектория для студенческой молодежи, встречи с митрополитом Евлогием, почетным профессором ВлГУ, организация и проведение совместно со студенческим Культурным центром ВлГУ Дня знания, Дня Российского студенчества, Дня православной молодежи в праздник Сретения Господня, Дня славянской письменности и культуры в день памяти свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия. Организация и проведение акции «Осознание» в рамках работы по профилактике наркотической и алкогольной зависимости молодежи. Организация студенческого православного хора. Организация и проведение акции «Спаси храм». На филологическом факультете Педагогического института ВлГУ открыта специализация «Русская православная культура».(«032919»)

На средства Епархии была создана специализированная православная аудитория «Свеча», где блок теологических и церковно-исторических дисциплин для студентов читают представители епархии, имеющие специальное богословское и светское образование. Создан православный духовно-просветительский центр по работе со студенческой молодежью «Свеча». Совместная деятельность университета и Владимирской епархии получила благословение Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II и Святейшего Патриарха Кирилла.

Традицией стало проведение молебнов в День знания перед началом учения, в день Российского студенчества, день Славянской письменности и культуры.

Идея создания храма при Владимирском государственном университете стала воплощаться в жизнь, когда в православный приход Кирилла и Мефодия обратилась уважаемая и известная во Владимирской области семья - Ворожейкиных Владимира Константиновича и Валентины Михайловны. Совершенно бескорыстно они предложили свои средства на создание православного университетского храма. Епархиальным архитектурным отделом был разработан проект университетской церкви. Перед епархиальным архитектором А.Н. Трофимовым встала очень сложная задача, как соединить традиционные архитектурные формы православного храма с существующим ансамблем учебных корпусов. Место для храма было найдено рядом со вторым корпусом Владимирского государственного университета, и это во многом определило поиск архитектурного образа, достаточно органично вписавшегося в «университетский» ландшафт. В 2007 единогласным решением ученого совета ВлГУ было утверждено ре-

шение о строительстве при вузе университетского храма. В октябре 2007 года получила государственную регистрацию в федеральной регистрационной службе местная православная религиозная организация - приход святых равноапостольных Кирилла и Мефодия г. Владимира.[21]. В 2013 г. храм святых Кирилла и Мефодия отметил пятилетие своего освящения. 23 мая 2013 года, в канун памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, первоучителей словенских, архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий ныне митрополит возглавил всенощное бдение в храме при Владимирском государственном университете имени А.Г. и Н.Г. Столетовых.

В настоящее время организован православный студенческий хор, осуществляется сотрудничество с общественной организацией «Осознание» и благотворительным фондом «Пересвет» по профилактике алкоголизма и наркозависимости у молодежи и подростков [22]. Студенты университета совместно с областным комитетом по делам молодежи принимаю участие в движении «Спаси храм», были организованы работы в с. Языково Судогодского района по консервации Никольского храма [24].

Важное место в духовно-нравственном воспитании и профессиональном образовании студенчества занимает акция «Спаси храм». Владимирский край удивительно много архитектурных памятников православного церковного зодчества. Для Владимирского края характерна удивительная насыщенность пространства памятниками истории и православной культуры. В каталог памятников (археологии, архитектуры, искусства и т.д.) включены сведения о 3439 памятниках [25,С.3].

Многие их них нуждаются в настоящее время в восстановлении и проведении реставрационно-консервационных работ. Университет, занимающейся профессиональной подготовкой будущих архитекторов, историков, музеологов, не мог остаться в стороне от решения проблем сохранения нашего историко-культурного наследия.

В рамках молодежной акции "Спаси храм!" с апреля по июль 2007 г. было отремонтировано семь объектов. Это храм святого Андрея Первозванного близ деревни Новоселово Киржачского района, часовня в селе Проскудино Кольчугинского района, церковь в селе Мордыш Суздальского района, церковь Иконы Владимирской Божией Матери в селе Тучково Селивановского района, Троицкая церковь села Фетинино Собинского района, храм Василия Великого в селе Кистошь Суздальского района, храм

в селе Никулино. В июле 2007 г. студенты ВлГУ занимались восстановлением Ильинской церкви около деревни Орехово. Это родовая церковь семьи Жуковских, построена в IX веке, после тридцатых годов прошлого века пришла в запустение и была заброшена. Совместно с владимирскими студентами в этой молодежной акции приняли участие молодые люди из других городов России таких как Грозный, Калининград, Калуга, а так же представитель Германии из города Хемниц.

30 апреля 2009 года студенты ВлГУ совершили выездную экспедицию к разрушенной церкви Святителя и Чудотворца Николая в с. Языково Судогодского района. Экспедиция была организована областным комитетом по молодежной политике, музеем ВлГУ, при поддержке студсовета в рамках акции «Спаси храм». В экспедиции участвовало 25 человек. Перед началом был проведен молебен в университетском храме святых Кирилла и Мефодия. Акция «Спаси храм» и дальше продолжает свой путь по заброшенным и разрушенным церквям, монастырям области. В числе объектов для восстановления стали храм, расположенный в усадьбе Танеевых в Ковровском районе, и многие другие архитектурные и исторические памятники Владимирской области.

В 2008 году решением Ученого совета ВлГУ звание почетного профессора университета присвоено доктору богословия, митрополиту Владимирскому и Суздальскому Евлогию (Смирнову). Митрополит Евлогий имеет большой опыт научной и педагогической работы. Особая страница в научно-педагогической деятельности митрополита Евлогия связана с Владимирским государственным университетом, который Владыка неоднократно посещал с визитами. Доброй традицией стали публичные лекции митрополита Евлогия в стенах университета перед широкой аудиторией преподавателей и студентов в начале и в течение учебного года. В научных сборниках университета опубликованы статьи митрополита Евлогия, посвященные вопросам духовно-нравственного воспитания.

В рамках Дня науки во Владимирском государственном университете состоялась публичная лекция Архиепископа Евлогия на тему «Вера и наука». Митрополит Евлогий в своей лекции остановился на соотношении веры и знания, назвав две крайности в понимании этого взаимоотношения: отрицание знания во имя веры и отрицание веры во имя земной мудрости. Об огромном интересе к теме выступления митрополита Евлогия свидетельствовало большое количество заданных от студенческой аудитории

вопросов. В настоящее время в рамках сотрудничества ВлГУ и Епархии проводится ряд мероприятий, ставших традиционными. В их числе:

- Международная научная конференция «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран», посвященная памяти православных просветителей Кирилла и Мефодия (май 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015. гг., прошло 7 конференций)
- Региональная научно-практическая конференция «Рождественские образовательные чтения Владимирской митрополии» (декабрь 2011, 2012, 2013, 2014, 2015 гг.; прошли 5 конференции)
- Международная конференция «Покровские чтения» (октябрь – ноябрь) Данная конференция проводится в рамках сотрудничества ВлГУ, Владимирской епархии и Прихода Святого Розария Божией Матери Римо-Католической Церкви. Всего прошла 11 конференций.
- День памяти событий в Беслане, патриотическая акция «Мы скорбим» (3 сентября 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015 гг. прошло 7 мероприятий).

25 мая 2009 года было положено начало новой традиции совместной деятельности. Центром проведения Дней славянской письменности и культуры стал Владимирский государственный университете – ведущее учреждение высшего образования во Владимирской области.

В 2009 году Владимирский государственный университет совместно с Владимирской епархией и Союзом краеведов Владимирской области провел I Международную научную конференцию «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран», посвященную памяти православных просветителей Кирилла и Мефодия.

Приветствуя участников и гостей конференции, ректор Владимирского государственного университета Морозов В.В. сказал, что университете впервые так широко отмечает День славянской письменности и культуры. Было оглашено приветствие участникам научного форума министра образования России А.А. Фурсенко, который выразил уверенность, что «конференция будет способствовать дальнейшему диалогу общества с Русской Православной Церковью и укреплению духовных устоев в России и всем мире». С пленарными докладами выступили известные ученые-историки из Владимира, Киева, Москвы, Санкт-Петербурга, такие как к.и.н. доцент кафедры истории средних веков исторического факультета СПбУ, докторант СПбУ Морозов М.А., доктор исторических наук, руко-

водитель Группы исторической географии Института Российской истории РАН Аверьянов К.А., доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института Российской истории Агеева О.Г. и др. В рамках Дня славянской письменности и культуры были проведены в Культурном центре университета вещественно-документальная выставка «Путешествие в историю русского быта», в главном корпусе была открыта фотовыставка «Храмы земли Владимирской». 25 мая 2009 г. состоялась презентация выставок музея истории ВлГУ: «Университетский храм во имя святых равноапостольных Кирилла и Мефодия» и «Проект «Возрождение храмов», посвященный участию прихода свв. Кирилла и Мефодия в работе со студенчеством по спасению храмов Епархии, их консервации и реставрации. В этот же день состоялась открытие книжной выставки «Церковь, государство и общество в истории православия» и фотовыставки работ студентов архитектурно-строительного факультета.

В Муромском филиале ВлГУ были представлена выставка картин муромских художников «Храмы Мурома» и открыта фотовыставка «Православные святыни Владимиро-Суздальской земли глазами иностранных студентов».

25–26 мая 2010 года во Владимирском Государственном Университете (ВлГУ) состоялась II Международная научная конференция «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование», посвященная памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия и приуроченная к Дню славянской письменности и культуры. На конференции выступило около 13 докладчиков, среди которых — священнослужители, преподаватели и аспиранты духовных и гражданских учебных заведений, а также другие специалисты, исследующие проблемы истории Русской Православной Церкви и православных церквей,— известные профессора из Москвы, Санкт-Петербурга, Украины и Индии. Конференция затронула широкий спектр проблем церкви, государства и общества. В ходе конференции обсуждались духовные и культурные связи православных народов, актуальные проблемы религиозного, религиоведческого и духовно-нравственного образования.

26 мая 2011 года состоялась III Международная научная конференция «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование», которая прошла в ВлГУ. На этот раз

тему конференции определила очень значимая в истории становления российской государственности дата - 900-летие со дня рождения святого благоверного князя Андрея Боголюбского, важного политического деятеля XII века. Среди докладчиков конференции были священнослужители, преподаватели и аспиранты духовных и гражданских учебных заведений, а также другие специалисты, исследующие проблемы истории Русской Православной Церкви, православных церквей,— известные профессора из Москвы, Санкт-Петербурга, Белоруссии, Украины. Конференция затронула широкий спектр проблем церкви, государства и общества. В ходе конференции обсуждались духовные и культурные связи православных народов, актуальные проблемы религиозного, религиоведческого и духовно-нравственного образования.

Тематика выступлений, вынесенная для обсуждения, затрагивала следующий круг вопросов:

1. Русская Православная Церковь в истории России и Православной ойкумены.
2. Императорское Православное Палестинское Общество и Святая Земля в духовном развитии России.
3. Традиция православного паломничества: история и современность.
4. Князь Андрей Боголюбский, российское государство и общество.
5. Деятельность поместных Православных церквей.
6. Мировое православие и Россия.
7. Духовные и культурные связи православных народов.
8. Актуальные проблемы религиозного, религиоведческого и духовно-нравственного образования.
9. Диалог науки и религии в православном контексте.
10. Православие, философия и религиоведение.

На открытии конференции с приветственным словом к участникам обратился архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий, почетный профессор ВлГУ. Среди докладчиков конференции были священнослужители, преподаватели и аспиранты духовных и гражданских учебных заведений, а также другие специалисты, исследующие проблемы истории Русской Православной Церкви, православных церквей,— известные профессора из Москвы, Санкт-Петербурга, Белоруссии, Украины. Кон-

ференция затронула широкий спектр проблем церкви, государства и общества. В ходе конференции обсуждались духовные и культурные связи православных народов, актуальные проблемы религиозного, религиоведческого и духовно-нравственного образования.

В ходе конференции прозвучали доклады более чем 50 участников священнослужителей, профессоров, преподавателей, аспирантов и студентов ВлГУ, различных духовных учебных заведений, других специалистов, исследующих проблемы истории Русской Православной Церкви, других православных церквей и современного духовно-нравственного образования. Впервые прошло совместное заседание секций философов, филологов и религиоведов ВлГУ и ВГГУ.

22 мая 2012 года во Владимирском государственном университете прошла IV Международная научная конференция «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование». Главное содержание работы конференции определяла историческая дата – 1150 -летие основания Российской государственности. Обширную программу выступлений, докладов, видеопрезентаций - по отечественной истории, религиоведению, философии, языкознанию, краеведению - университет подготовил совместно с Владимирской епархией. Пленарное заседание началось с выступления почетного профессора ВлГУ митрополита Владимирского и Суздальского Евлогия (Смирнова) о непреходящем значении духовного подвига святых Кирилла и Мефодия. С пленарными докладами выступили также ведущие ученые ВлГУ, университетов Санкт-Петербурга и Москвы. 23 мая 2012 года конференция продолжила работу по секциям. Итогом проведения конференции стал выпуск материалов I, II, III и IV Международных научных конференций «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование»[26].

21 мая 2013 года во Владимирском государственном университете прошла V Международная научная конференция «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование», посвященная памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия и 1150-летию создания славянской азбуки (863 г.).

20 мая 2014 г. во Владимирском государственном университете прошла VI Международная научная конференция «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и обра-

зование», посвященная памяти просветителей равноапостольных Кирилла и Мефодия и празднованию 800-летия со времени учреждения Владимирской епархии. Митрополит Владимирский и Суздальский Евлогий (Смирнов) в приветственном слове участникам международной конференции отметил важное значение юбилея 800-летия Владимирской епархии (1214 г.).

23-27 мая 2015 г. прошла VII Международная научная конференция «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран», посвященная памяти просветителей Кирилла и Мефодия, 1000-летию преставления князя Владимира Крестителя и его чад Бориса и Глеба, 1025-летию Крещения Владимиро-Суздальской земли. Пленарное заседание конференции 26 мая 2015 г. открыли ректор ВлГУ Анзор Михайлович Саралидзе и митрополит Владимирский и Суздальский Евлогий. В работе пленарного заседания конференции приняли участие начальник Владимирского юридического института ФСИН России Сергей Николаевич Емельянов, доцент кафедры философии и религиоведения ВлГУ, иеромонах Варфоломей (Минин) и директор Национального института развития Отделения общественных наук РАН Михаил Иванович Гельвановский.

В рамках международного сотрудничества Владимирский государственный университет им. Н.Г. и А.Г. Столетовых активно взаимодействует с университетским приходом святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

С 1987 г. в рамках партнёрских отношений осуществляется сотрудничество между городами Эрланген (Германия) и Владимир.

В июле 2014 г. группа студентов ВлГУ участвовала в молодежном обмене между городами-партнерами Эрлангеном и Владимиром. Большая часть делегации – студенты направления «социальная работа», поэтому, кроме туристической программы, принимающая сторона организовала русской делегации посещение социальных учреждений Германии. Вместе со студентами ездили два преподавателя: старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Викулов Иван Евгеньевич и доцент кафедры философии и религиоведения Арсенина Ольга Владимировна. Троих учащихся журналистов отправила кафедра журналистики, рекламы и связей с общественностью, чтобы снять документальный фильм о поездке.

С 2010 года Владимирский государственный университет и Владимирская епархия участвуют в реализации проекта международного сотрудничества в научно-образовательной сфере и вопросах духовно-

нравственного воспитания «Православие на Святой Земле» совместно с Императорским Православным Палестинским обществом (ИППО**).**

В 2009, 2010 гг. во время официального визита во Владимир мэра Вифлеема г-на Виктора Батарси и Чрезвычайного и Полномочного посла государства Палестина г-на Фаеда Мустафы во Владимирский государственный университет обсуждались вопросы взаимного сотрудничества и научного обмена. По благословению Архиепископа Евлогия в рамках этих договоренностей университетский приход святых Кирилла и Мефодия г. Владимира принимает активное участие в деятельности регионального Владимирского отделения Императорского Православного Палестинского общества.

8- 15 ноября 2010 года делегация владимирских вузов приняла участие в международном семинаре в Палестине, приуроченный к празднованию 10-тысячелетнего юбилея города Иерихон (Палестинская Национальная Администрация). Перед участниками семинара выступили учёные, общественные деятели, священнослужители. Тематика лекций и круглых столов охватывала историю и нынешнее положение в Палестине, современные проблемы развития отношений России и народов стран библейского региона. В ходе встреч был выявлен большой взаимный интерес к сотрудничеству между российскими и палестинскими вузами в сфере образования и науки, в частности в вопросах открытия курсов русского языка как иностранного, о развитии студенческого и преподавательского обмена, об организации научных конференций.

11-13 октября 2012 года Владимирская земля встретила участников семинара руководителей региональных отделений Императорского Православного Палестинского Общества из Вифлеема (Палестина), Калуги, Карачаево-Черкесии, Киева (Украина), Москвы, Московской области, Нижнего Новгорода, Ростова-на-Дону и др. Работу семинара возглавил заместитель Председателя ИППО Ю. А. Грачёв. Управление делами ИППО представляли М. И. Калинин и И. В. Петраков. В пленарном заседании принял участие архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий.

В работе семинара приняли участие представители Владимирского казачества, сотрудники музеев и учебных заведений Владимира, студенческая молодежь. Владимирское региональное отделение ИППО тесно сотрудничает с Владимирской епархией и Владимирским государственным университетом. Тема семинара была обозначена как «Единство государ-

ства, церкви, учебных заведений и общественных организаций в деятельности по нравственному и духовному воспитанию молодежи». Заместитель Председателя Императорского Православного Палестинского Общества Юрий Алексеевич Грачёв зачитал приветствие участникам семинара от Председателя Счетной палаты Российской Федерации, Председателя Императорского Православного Палестинского Общества Сергея Вадимовича Степашина, в котором в частности говорится: «Семинар является важной дискуссионной площадкой для обсуждения наиболее актуальных проблем, в том числе по сотрудничеству органов государственной власти, общественных организаций и других структур в деятельности по нравственному и духовному воспитанию молодежи. Вам предстоят поездки по святым местам Владимирской земли и знакомство с опытом работы региональных и зарубежных отделений. Такое общение принесет пользу всем участникам семинара и послужит дальнейшему развитию нашей общей деятельности» [27]. Ю. А. Грачёв определил наиболее важные перспективы дальнейшей работы Палестинского Общества, отмечающего в этом году свое 130-летие и осмысляющего свои достижения последних лет. Среди приоритетов были обозначены такие направления, как работа с молодежью, консолидация усилий с государственными и общественными структурами в возрождении традиционных нравственных ценностей, совершенствование единой информационной политики Императорского Православного Палестинского Общества и расширение возможностей для освещения деятельности ИППО и его отделений. Второй и третий день работы семинара прошел в Муроме и Суздале.[28].

14 марта 2013 г. в Зале ученого совета ВлГУ состоялся торжественный акт, посвященный Дню православной книги. Это еще один успешный совместный проект университета и Владимирской епархии РПЦ. Праздник православной книги в России начали отмечать сравнительно недавно : В 2009 году по инициативе Святейшего Патриарха Кирилла Священный Синод Русской Православной Церкви постановил учредить ежегодный День православной книги, связанный с важной исторической датой 1 марта 1564 года (14 марта по новому стилю), когда появилась первая печатная книга Ивана Федорова «Апостол». С Днем православной книги всех поздравил архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий, ныне митрополит. В обращении к участникам конференции он раскрыл высокое значение православной книги. Декан филологического факультета М.А. Артамонова

представила в своём выступлении значение книги в современном мире, отношение молодежи к книге, современные информационные источники и древнерусские памятники литературы. В завершение торжественного акта выступил Православный солдатский хор инженерных войск «За веру и Отечество» Свято-Зосимовой пустыни Владимирской епархии.

Университетский приход святых равноапостольных Кирилла и Мефодия активно сотрудничает в реализации проектов научных центров Владимирского государственного университета. В их числе взаимодействие с кафедрами Гуманитарного и Педагогического институтов ВлГУ. Научным центром по проблема новейшей истории Церкви и религиозным репрессиям против верующих стала вновь образованная кафедра «Истории России и краеведения» Гуманитарного института Владимирского государственного университета, где в настоящее время под научным руководством председателя Союза краеведов Владимирской области профессора А.К. Тихонова группа аспирантов изучает различные проблемы истории Владимирской епархии XX века. В 2008 году состоялась защита диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме «Политика Советского государства по отношению к Русской Православной Церкви в 1918-1925 гг. во Владимирской губернии» Ю.В. Кутергиной.[29].

Изучением истории Православия на Владимирской земле, включая период гонений на Церковь в XX веке и новейший период, занимается научной сообщество на кафедре философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета, объединённое заведующим кафедрой профессором, доктором философских наук Е. И. Ариниым. В 2006 году в свет вышло трёхтомное информационно-аналитическое издание «Атлас современной религиозной жизни России», включающее в себя описание религиозной ситуации во Владимирской области [30]. Данное издание подготовлено на основе исследований Кестонского института (Великобритания) с участием религиоведов из Владимира. В 2011 году состоялась защита диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук по теме «Социально-философские аспекты формирования личной религиозной идентичности. (На материалах творчества С.И. Фуделя)» протоиерея Георгия Горбачука [31].

Совместное обсуждение проблем диалога науки и религии, гражданского мира и вопросов духовно-нравственного воспитания студенческой молодежи в рамках конференций приносит свои добрые плоды. Как отме-

чают историки науки, появление феномена научного знания стало возможно только благодаря христианскому взгляду на мир Божий. Поэтому научные и богословские взгляды не вступают в противоречие. У Церкви, общества и высшей школы имеется общее поле для обсуждения сложных проблем современности.

Святейший Патриарх Кирилл на совещании, посвященном развитию теологического образования, подчеркнул, что «Теология в вузах — это культурный императив для общества, которое долгое время было практически отчуждено от религии как особой сферы человеческого бытия. Теология в высшей школе, то есть на высоком академическом уровне, соответствующем научному уровню гуманитарных и общественных дисциплин, — это и противоядие от распространения в обществе религиозного радикализма, который обычно развивается спонтанно, бесконтрольно и способен охватывать массы людей» [32].

Если в советский период отечественной истории теология развивалась только в стенах духовных образовательных учреждений, то современный этап в развитии теологического знания в России начинается с 1992 года, когда Министерство образования принимает решение о возможности преподавания теологии в учреждениях профессионального образования России. Однако сам процесс введения новой специальности затянулся на несколько лет. В декабре 1993 года приказом заместителя министра образования РФ был утвержден государственный стандарт по направлению бакалавриата «теология». В затянувшейся на семь лет общественной дискуссии по введению стандарта по теологии решающими явились послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, поддержанное научной общественностью в лице таких авторитетных лиц как президент РАН Осипов, президент Российской академии образования Никандров и председатель совета ректоров российских вузов, ректор МГУ Садовничий.

17 февраля 2000 года на заседании Межведомственного совета специальность «теология» была внесена в Перечень направлений и специальностей высшего профессионального образования. Согласно Приказу № 1010 от 06.04.2000 Министерства образования и науки Российской Федерации, специальность 520200 «Теология» была расположена в разделе 520000 «Гуманитарные и социально-экономические науки» Перечня направлений подготовки и специальностей высшего профессионального образования (приложение № 2). После принятия Приказа Министерства

образования и науки России «Об утверждении и введении в действие федеральных государственных образовательных стандартов высшего профессионального образования», специальность Теология (квалификация (степень) «магистр» и «бакалавр») была изменена на № 033400 того же раздела вложения.

17 января 2011 года министр образования и науки России А. А. Фурсенко издал Приказ № 49 «Об утверждении и введении в действие федерального государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по направлению подготовки 033400 Теология (квалификация (степень) „магистр“)» [33].

С 1 сентября 2014 года в России вступил в силу приказ Министерства образования и науки РФ об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования по направлению «теология.

Подготовка бакалавров по теологии возможна по трем профилям: христианская, исламская, иудейская теология. Было сделано специальное уточнение, что этот список может быть дополнен по представлениям других конфессий. По государственному стандарту теология - это комплекс наук, которые изучают историю вероучений, культурное наследие (искусство, право, археологию, научно-исследовательскую деятельность), современное состояние взаимоотношений между учениями и организациями. Изучение теологии в системе высшего профессионального образования носит светский характер. По окончании обучения бакалавр теологии может быть задействован в трех сферах: научно-исследовательской; учебно-воспитательной; экспертно-консультативной.

В настоящее время в России 36 вузов, в том числе 21 государственный, выдают дипломы бакалавров и магистров теологии. Лицензию на подготовку теологов получили 37 государственных и 10 негосударственных образовательных учреждений. В 2012 году Министерство образования и науки РФ выделило на подготовку «Теология» 186 бюджетных мест.

В различных высших образовательных организациях использованы свои модели осуществления образовательной деятельности по специальности «Теология». В Тверском государственном университете осуществляется профессиональная подготовка педагогов для преподавания модуля «Основы православной культуры». В Рязанском государственном университете избран профиль «История конфессии». В Омском государственном

университете пошли по пути расширения и теологический факультет после вхождения в его состав кафедры философии и социальной работы был переформатирован в социально-гуманитарный факультет, а подготовку по специальности «Теология» осуществляет кафедра теологии и мировых культур. В Дальневосточном университете подготовка по теологии осуществляется совместно с подготовкой по религиоведению.

Изучение зарубежного опыта показывает, что в европейских государствах, являющихся, как и современная Россия, светскими, теология преподается во многих университетах. Так, в Боннском университете существуют сразу два теологических факультета - протестантский и католический, которые сотрудничают, обмениваются преподавателями. Такая же ситуация в государственном университете французского Страсбурга. В Оксфорде и Кембридже теологические факультеты являются старейшими и первыми по внутренней университетской нумерации. Мощные теологические факультеты действуют в Берне, Женеве, Вене, Берлине, Хельсинки, Копенгагене и других крупнейших университетских центрах Европы.

25 сентября 2015 г. Президиумом Высшей аттестационной комиссии (ВАК) при Министерстве образования и науки России (протокол Президиума от 25 сентября 2015 г. № 24, рекомендация № 24/555) был одобрен паспорт новой специальности «теология» (26.00.01 Теология). По научной дисциплине «Теология» можно защищать кандидатские и докторские диссертации. Как сказано в паспорте научной специальности ««Теология» раскрывает содержание теологии, базовые разделы теологии, изучает источники теологического знания, основы вероучения и религиозных обрядов, исторические формы и практическую деятельность религиозной организации, её религиозное служение, религиозное культурное наследие в различных контекстах. Теологическое исследование направлено на выявление, анализ и интерпретацию значимых аспектов религиозной жизни и их соотнесение с нормами конкретной религиозной традиции. Важной областью предметного поля специальности «Теология» является изучение истории и современного состояния отношения религиозной организации к другим конфессиональным учениям и организациям, а также к государству и обществу».[34]

2013 году решением Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) была определена необходимость укрепления взаимодействия общецерковных и местных церковных струк-

тур с теологическими подразделениями светских высших учебных заведений. Архиерейский Собор 2013 г. указал на важность создания советов по теологическому образованию в епархиях (пункт 20 Постановлений Собора).

Священный Синод 2 октября 2013 года (журнал № 117) постановил: «Епархиальным Преосвященным, в чьих епархиях имеются теологические подразделения высших учебных заведений, до конца 2013 года создать под своим председательством епархиальные советы по теологическому образованию с приглашением к участию в их работе представителей церковной науки и образования, руководства теологических подразделений высших учебных заведений, руководства вузов и научных учреждений, а также представителей местной государственной власти, ответственных за сферу образования и науки» [35]. Синодом определены следующие задачи епархиальных советов по теологическому образованию: «Развитие взаимодействия епархий с теологическими подразделениями светских высших учебных заведений в деле подготовки кадров для церковного и общественного служения, а также развитие и укрепление сотрудничества Церкви с научными и образовательными учреждениями» [36]. Координация деятельности епархиальных советов по теологическому образованию поручена Межведомственной группе по преподаванию теологии в вузах.

Координационный центр по развитию богословской науки в Русской Православной Церкви был учрежден решением Священного Синода на заседании 25-26 декабря 2013 года (журнал № 156) при Синодальной библейско-богословской комиссии.

Во исполнение решения Архиерейского собора 2013 г. во Владимирской епархии был создан в 2014 году Совет по теологии.

Согласно Договору о сотрудничестве Владимирского государственного университета и Владимирской епархии осуществляется взаимодействие ВлГУ и Епархии в профессиональной подготовке студентов ВлГУ в сфере теологии, религиоведения, истории и краеведения, русской литературы, педагогики, философии, педагогики, культурологии, эстетики и этики, дополнительного образования и т.д. , а так же по курсу религиоведения для студентов Университета по негуманитарным специальностям.

Проводится совместная подготовка студентов по специальности «Религиоведение». Блок дисциплин церковно-исторического и теологического характера читают представители Владимирской духовной семинарии.

Владимирская епархия и Владимирский государственный университет накопили богатый опыт взаимодействия на благо общества и реализации прав преподавателей и студентов высшей школы на свободное духовное развитие, укрепление нравственного потенциала. Здесь мы видим поле для совместной деятельности системы светского образования и Церкви. Это обусловлено исторической традицией русской школы, наличием общих нравственных целей государства, общества и Церкви в сфере просвещения. Эти усилия направлены на духовное и нравственное возрождение общества, на восстановление культурно-исторической преемственности, на выявление роли Православия в истории, культуре и образовании Владимирской земли, на практическую реализацию права человека на свободу совести.

Взаимодействие Владимирского государственного университета и Владимирской епархии получило общественную поддержку. На заседании Совета по вопросам религиозных и национальных объединений при администрации Владимирской области 10 декабря 2012 г. рассматривался вопрос о совместной деятельности Владимирской епархии и ВлГУ по проведению научных конференций. Было отмечено важность этой деятельности как проявление реального диалога системы высшего образования и Церкви в рамках социального партнерства субъектов гражданского общества и рекомендовано продолжить сложившуюся практику.

Историко-культурное наследие становится ориентиром для общества в его развитии. В современном российском обществе происходят важные и позитивные мировоззренческие изменения, растет интерес к вопросам духовной жизни человека и общества. Эти тенденции с особой силой проявляются в молодежной студенческой среде. По данным научно-исследовательского института молодежи из всех социальных и государственных институтов в России среди молодежи наибольшее доверие проявляется в отношении Церкви. Социологические исследования среди молодежи Владимирской области показали, что большинство молодых людей отождествляют национальную культуру и религию, считают возможным быть причастными миру русской истории и культуры только через Церковь.

Россия многообразна и это богатство ее культурного содержания отражает система российского образования. Особое государство- и культурообразующее значение православия в истории России отражено в преам-

буле закона РФ «О свободе совести…» (1997). Само становление и развитие Российской государственности и культуры основано на ценностях христианства. Не только содержание российского образования, но и сама система государственного, муниципального и негосударственного образования должна быть тождественной культурной традиции и являться механизмом ее созидания и продолжения. Традиция есть живая исторически-непрерывная духовная связь времен и поколений. Традиция является живой и творческой постольку существуют носители этих духовных ценностей. Права человека включают в себя в числе прочих право на свободный доступ к информации и человек вне зависимости от своей национальной или вероисповедной принадлежности, мировоззренческой ориентации имеет право быть причастным культурному и социальному пространству России и Владимирского края.

По данным социологического опроса кафедры социологии Владимирского государственного университета (март 2002 г.) «Портрет современного студента» на вопрос «К какой религиозной конфессии Вы себя относите?» был получен следующий ответ: православный христианин-69%, ни к какой – 23%, мусульманин – 3%, протестант – 1%, католик – 1%, иное (секты, культы) – 3 %.[37,С.9]

В 2013 г. в рамках исследования «Религиозная самоидентификация студентов» был проведён социологический опрос студентов Владимирского государственного университета. Исследование «Религиозная самоидентификация студентов» - совместный проект кафедры философии и религиоведения ВлГУ и «Среднерусского консалтингового центра» - часть большого проекта, посвященного исследованию религиозной идентичности жителей Владимирской области. Опрос студентов ВлГУ проводился в начале учебного года - осенью 2013 года. Выборка - 800 студентов 1-2 курса с гуманитарных и технических специальностей. В ходе социологического опроса выяснилось, что 60% из числа опрошенных студентов ВлГУ относят себя к категории верующих людей. Согласно данным последних соцопросов, среди взрослого населения Владимирской области 40% - определенно верующие и 45% - готовы считать себя таковыми с незначительными оговорками. Практически все студенты Владимирского госуниверситета, принимавшие участие в исследовании, крещеные - 91% респондентов. Подавляющее большинство - более 90% - относят себя именно к православным христианам. Анализирую результаты опроса, исследователи

пришли к выводу, что у большинства владимирских студентов позитивное отношение к вере, и религиозная тематика представляет для них устойчивый интерес.[38]

Современные исследования социологов, психологов и религиоведов показывают, что в обществе происходят серьезные и глубокие изменения, которые внушают надежду всем, кто считает Россию своим родным домом, своим отечеством.

В настоящее время процессы глобализации заставляют человека задуматься о национальном самоопределении, об осознании своей роли в исторической судьбе отечества и цивилизации, о возвращении к своим духовно-национальным истокам.

Обостряются противоречия между цивилизациями и национальными культурами, между традициями и новыми технологиями в образовании, между материальной и духовной сторонами культуры. С этим связан рост нетерпимости, формирование агрессивности как нормы поведения. Современная российская школа, отвечая на вызовы времени, предлагает новые образовательные модели.

Система высшего образования возвращается к ценностям русской православной культуры. И мы видим в этом добрый знак в его дальнейшем развитии и совершенствовании.

Библиография:

1. Шахов М.О. К вопросу о правовом соотношении принципа светскости государства и принципа отделения от него религиозных объединений в современной Франции .//Сетевое издание «Религия и право»// http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=393&ELEMENT_ID=5702

2. Шахов М.О. Нужно ли России именовать себя в Конституции «светским государством»? // Сетевое издание «Религия и право» // http://www.sclj.ru/analytics/comment/detail.php?ELEMENT_ID=6081

3. Цитата по - Цыпин В. Церковное право. М., 1994, С. 419

4. Малышевский А.Ф., Карпунин В.А., Пигров В.А. Введение в философию. М.. 1995, С. 120

5. Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и Всея Руси. Послания и обращения // http://www.patriarchia.ru/patriarch/

6. Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного русского народного собора // http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=380

7. Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский. Опыт рассмотрения проблем прав человека и их нравственных основ в европейских религиозных сообществах. Доклад на семинаре "Эволюция моральных ценностей и прав человека в многокультурном обществе" //http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=545

8. Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский. Опыт рассмотрения проблем прав человека и их нравственных основ в европейских религиозных сообществах. Доклад на семинаре "Эволюция моральных ценностей и прав человека в многокультурном обществе" //http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=545

9. Пупар Поль, кардинал, председатель Папских советов по культуре и межрелигиозному диалогу// http://agnuz.info/app/webroot/library/140/540/page03.htm

10. Основы социальной концепции РПЦ// http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html

11. Повесть временных лет//Художественная проза Киевской Руси XI-XIII веков. М.: 1957, С. 61

12. Косаткин В.В. Исторический очерк народного образования в городе Владимире и его области // Труды Владимирской Ученой Архивной Комиссии. Кн. III. Владимир, 1901.

13. Варфоломей (Минин С.Н.) иеромонах. Святой благоверный князь Андрей Боголюбский и формирование культурно-исторической среды Владимирского края в XII веке// Церковь, государство и общество в истории России и православных стран. Материалы III международной научной конференции, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. 25-26 мая 2011 г. – Владимир:2011.- С.30-38.-422 с. ISBN 978-5-9984-0231-9; Соколов А. протоиерей. Первый собиратель великой Руси. Святой благоверный Андрей Юрьевич Боголюбский - великий князь Владимирский. Его военные и духовно-просветительские труды по объединению русских княжеств.- Н.Новгород:2009.-384 с.:ил.

14. Всеволод Большое Гнездо, великий князь Владимирский(1154-1212): Методико-библиографические материалы. - Владимир: 2001.- 62 с.

15. Цит. по материалам статьи, посвящённой Дню российского студенчества на сайте университетского храма свв. Кирилла и Мефодия// http://www.orthodox33.ru/

16. Георгиев Е. Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. – София, 1952; Лихачев Д. С. Возникновение русской литературы. – М.-Л., 1952.; Черепнин Л.В. Русская палеография. М., 1956

17. Цит. по материалам статьи, посвящённой Дню славянской письменности и культуре на сайте университетского храма свв. Кирилла и Мефодия// http://www.orthodox33.ru/

18. Цит. по материалам статьи, посвящённой Первой конференции университетских храмов в г. Москве на сайте университетского храма свв. Кирилла и Мефодия// http://www.orthodox33.ru/

19. Из истории Владимирского государственного университета. Сайт Владимирского государственного университета// http://www.vlsu.ru/index.php?id=138

20. «Православие: религия, культура и общество» В 2 ч. Ч. 2. - Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. - 108 с

21. Образовательная деятельность Владимирского государственного университета//http://www.vlsu.ru/index.php?id=448

22. Сайт университетского храма святых Кирилла и Мефодия// http://www.orthodox33.ru/

23. Реабилитация алкозависимых и наркозависимых людей в православных центрах Нижегородской и Владимирской области, посредством участия в полноте жизни Русской Православной Церкви. //http:// www.osoznanie-narkotikam.net/

24. Молодёжное объединение Владимирского государственного университета//http://spasihram.blogspot.ru/

25. Памятники истории и культуры Владимирской области.-Владимир,1996,-С.3

26. Церковь, государство и общество в истории России и православных стран. Материалы I Международной научной конференции, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия 25-26 мая 2009 года.- Владимир: 2009,-386 с.; Материалы научно-практических конференций.- Владимир, 2010, 260 с.,-ISBN 978-5-8311-0484-4; Церковь, государство и общество в истории России и православных стран. Материалы III международной научной конференции, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. 25-26 мая 2011 г. –Владимир: 2011.- 422 с. ISBN 978-5-9984-0231-9

27. Третий семинар Императорского Православного Палестинского Общества во Владимире// http://www.ippo.ru/ippo-v-21-veke/duhovno-nravstvennoe-vospitanie-molodezhi-neobhodimo-kuljtivirovatj-.-na-vladimirskoy-zemle-proshel-tretiy-seminar-ippo-dlya-regionaljnyh-otdeleniy.html

28. Третий семинар Императорского Православного Палестинского Общества во Владимире// http://www.ippo.ru/ippo-v-21-veke/duhovno-nravstvennoe-vospitanie-molodezhi-neobhodimo-kuljtivirovatj-.-na-vladimirskoy-zemle-proshel-tretiy-seminar-ippo-dlya-regionaljnyh-otdeleniy.html

29. Кутергина Ю.В. Политика Советского государства по отношению к Русской Православной Церкви в 1918-1925 гг. во Владимирской губернии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Иваново:2008.- 22 с.

30. Атлас современной религиозной жизни в России. Т.2. Владимирская область. /Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. – М.; Спб.: 2006.- 687 с.- С. 121-125 ISBN 5-98856-014-8

31. Горбачук Г.Н. Социально-философские аспекты формирования личной религиозной идентичности. (На материалах творчества С.И. Фуделя). Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук.- Архангельск: 2011 .- 20 с.

32. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на совещании «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» 28.11.2012 //http://www.patriarchia.ru/db/text/2619652.html

33. Приказ Минобрнауки РФ № 49 от 17.-1.2011 г. « Об утверждении и введении в действие федерального государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по направлению подготовки 033400 Теология (квалификация (степень) «магистр») //http://www.edu.ru/db-mon/mo/Data/d_11/m49.html

34. Паспорт научной специальности «Теология»: 26.00.01 Теология//http://vak.ed.gov.ru/316

35. .Решение Синода Русской Православной Церкви от 15 мая 2015 г. //http://www.patriarchia.ru/

36. Решение Синода Русской Православной Церкви от 15 мая 2015 г. //http://www.patriarchia.ru/

37. Цит. по: Минин Сергий, священник. Православная культура и современная система образования. К вопросу о духовно-нравственном воспитании.//Наша школа. Педагогическая мастерская. Духовно-нравственное воспитание учащихся в общеобразовательной школе. № 5,.- Владимир: 2007.- С.9

38. Самоидентификация студентов. Результаты социологического опроса.//http://vk.com/club49234427#/club49234427?w=wall-49234427_418%2Fal

Нефедова И.Д.

Религиозность как родовой признак поведения человека: теория социального научения Б. Ф. Скиннера, А. Бандуры и бихевиоризм

Сегодня нельзя сказать что, термин религиозность имеет четкую область определения. Сегодня идет дискуссия, которая показывает, что религиозность как научная категория наполняется тем значением, которое отражает теоретическую точку зрения того, кто его использует. Большинство теоретиков сходятся в одном, что применительно к человеку, поведение в целом – это родовой термин, описывающий действия, реакции, деятельность, сформировавшиеся в процессе эволюции. Вполне естественно возникает вопрос, является ли религиозное поведение родовым признаком? Можно ли рассматривать религиозность как качество, обусловленное самим эволюционным процессом?

Значимым является тот факт, что любой опыт отвечает за многое в нашем поведении. Через научение мы получаем знания, овладеваем языком, формируются наша личность, отношение к окружающему миру, ценности, убеждения. Религиозность личности проявляется в поведении, поэтому важно понять, как развивается религиозное поведение, откуда происходит этот опыт.

Для иллюстрации психологических изысканий поведенческой составляющей религиозности человека, мы рассмотрим несколько направления научающе-бихевиорального подхода: это первые бихевиористские исследования В.Р.Веллса, Д.Траута, изящную в своей простоте теорию стимула-реакции Дж. Веттера, теорию оперантного научения Б.Ф.Скиннера, и

более когнитивно ориентированную теорию социального научения А. Бандуры.

Исследования бихевиоризма основаны на философской позиции *эмпиризма*, постулирующей, что опыт есть основание нашего знания или все знание исходит из опыта. Эмпиризм теоретиков бихевиоризма берет начало во взглядах британских философов XVII-XVIII вв. Д.Локка, Д. Юма, Т. Гоббса. В своём классическом виде эмпиризм объединяет четыре теоретических утверждения: 1). *Сенсуализм*, гипотеза, что все знания получены через сенсорный опыт; 2). *Редукционизм*, тезис, что все сложные идеи созданы из основного запаса простых идей, и что сложные идеи являются в свою очередь приводимыми к этим простым идеям; 3). *Ассоцианизм,* тезис, что идеи или ментальные элементы связаны через действие ассоциации опытов, тесно соприкасающихся по времени; 4). *Механицизм*, тезис, что мысль походит на механизм, построенный из простых элементов без непостижимых компонентов [4, с. 24].

Теоретики бихевиоризма эмпиричны в другом смысле, поскольку они также охватывают объективизм, доктрину, которая ограничивает данные науки объективно поддающимися наблюдению фактами. Таким образом, вместо идей или ментальных элементов они обращаются к единицам стимула и реакции. Чтобы гарантировать научную очевидность своих исследований и в соответствии с гипотезой редукционизма, бихевиористы часто проводили свои опыты на лабораторных животных.

Одной из первых попыток бихевиористского объяснения религиозности человека стала докторская диссертация В.Р.Веллса [17], защищенная в Гарвардском Университете, а затем серия опубликованных статей в книге «Биологические исследования веры» [18]. Согласно Веллсу, вера есть органическая реакция, «система рефлекторных актов (действий) интегрированных таким образом, что некие утверждения или предположения могут быть восприняты позитивно» [18, с. 71-72].

Психологическое объяснение религиозной веры двойственно. С одной стороны, религиозные убеждения опираются на первичные инстинкты любопытства, избегания опасности, самоподчинения, родительской заботы, и параллельно на эмоциональные состояния удивления, негативного самовосприятия, страха, чувствительности. С другой стороны, убеждения приобретают непосредственное значение для выживания индивида, благо-

даря их субъективному воздействию на его биологическое благополучие [5, с. 120].

Так, Веллс считает, что уже глубоко укоренившиеся религиозные убеждения влияли на объяснение примитивными народами, например, феномена внезапной смерти, они были убеждены, что она является наказанием за нарушение неких фундаментальных табу. Более того, вера, по его мнению, играла моральное и гигиеническое значение, она была реальна. «Универсальное существование религиозной веры среди первобытных людей, – писал Веллс, – является доказательством её жизнеобеспечивающего значения для их выживания» [18, с. 6].

Он заканчивает свою книгу предложением развивать религиозность, поскольку это придает «величие миру, и пикантность моральным убеждениям индивидуальной жизни» [18, с. 119].

Другой представитель бихевиоризма Давид Траут (1891-1954), протестант, автор книги «Религиозное поведение» [15]. Он начал исследование поведенческой составляющей религиозности человека с экспериментального изучения критериев веры, надежды, любви апостола Павла. Предварительно, критерии веры, надежды, любви являются «единственно общими отличиями переживаний, которые характеризуют каждое религиозное действие, и одновременно отличают его от нерелигиозных и неверующих форм поведения» [15, с. 27].

За этим жизненным опытом или «способами поведения организма» скрыты телесные процессы. Надежда есть ощущение особой динамической организации нейронов, желез и мышц. Когда надежда становится определенным индивидуальным переживанием веры, «его (человека) мышцы точно скоординированы, его нейроны организованны в специфический паттерн (связь, модель), его железы и другие телесные процессы внутренне перестраиваются в единую систему, схожую с той, что существует, когда предполагаемое событие действительно случается» [15, с. 6]. Любовь это «восторженное состояние веры», «переживание усиления реакции из-за секреции желез, нейромышечной активности и действия определенного стимула» [15, с. 338]. Таким образом, Траут приходит к выводу, что религиозное поведение является процессом «реинтеграции» или повторным восстановлением целого путем соединения его отдельных частей [19, с. 120].

Следовательно, религиозное поведение как совокупность реакций организма имеет ряд основополагающих качеств. Прежде всего, оно «*telic*» – *целостно, неделимо*, это означает, что оно направлено на позитивную цель, будь то удовлетворение биологических потребностей или достижение определенной формы жизни вне этого мира. Целостный характер реагирования поведения организма вызван множеством факторов: повторением связи между стимулом и реакцией, интенсивностью и близостью одного стимула другому, эмоциональным состоянием организма во время первой и последующих связей.

Концепция «REDINTEGRATION» – реинтеграции была предложена шотландским психологом В.Гамильтоном, и развита Г.Холлингвосом [7]. Согласно теории реинтеграции, в поведении человека присутствует элемент предопределенности. Любой стимул, или схожий с ним стимул, или даже случайно присоединившийся стимул может воссоздать общее переживание или опыт, включая любую реакцию, которая имела место в первоначальной ситуации [19, с. 121]. Но только Холлингвос предложил применить принцип реинтеграции к феномену религиозности: «Большинство… церемониалов религиозной преданности… зависят от их эффективного воздействия на процесс реинтеграции. Трепет религиозности пробуждается незначительными деталями своеобразного набора – крестом, церковным гимном, подсвечником» [7, с. 93]. Таким образом, Траут обозревал религиозное поведение как средство (способ) настойчивого завершения незаконченных реинтеграций, или восстановления, воссоединения достигающих целей реакций. Среди множества техник религиозной реинтеграции характерной является создание бога, который становится средством достижения любого количества целей [19, с.121].

По мнению Траута психология совершила ошибку, открыв, что религиозные представления базируются на иллюзиях, аутистическом мышлении или аномальных процессах организма. Даже если научные исследования разрушают доверие (веру) к подобным техникам адаптации, то они создают новую веру – научную. Поскольку, научное поведение является тоже религиозным, по той же причине, что оно целостно.

Кроме целостности ещё три других качества, по мнению Траута, характеризуют религиозное поведение. Во-первых, религиозная реакция (отклик,) «*free of conflict*» *свободна от конфликта*. Религиозный выбор представляется единственно правильным способом для спасения, и индивиду

остается только стать нечувствительным относительно отвлекающих стимулов. Во-вторых, религиозное поведение демонстрирует «*perseveration*» – *упорство, настойчивость:* индивиды с исключительным почтением (преданно) продвигаются к цели, ими возлюбленной, не считаясь со временем и затратами энергии. В особенности мистики отличаются таким «настойчивым умением», т.е. способностью сохранять какой-то период времени определенное фиксированное ответное чувство (отклик, реакцию), которое другие находят невыносимо монотонным (однообразным). И, наконец, религиозное ответное чувство (отклик, реакция) отличается удивительной «intensity» – *интенсивностью* или рвением к своей цели. Усиливающие возможности реинтеграции обеспечиваются внимательностью и уменьшением количества повторений необходимых для развития восстанавливающей способности; результатом становится опыт величайшей уверенности, когда цель достигнута [19, с. 121].

Теперь, в итоге, реакция в большей степени религиозна, что способствует несомненному завершению реинтеграции одновременно с усилением в большой степени этой способности [15, с. 388], а само ответное чувство субъективно переживается как надежда, вера или любовь. Другими словами, «любой способ (вид) поведения, который задумывается как вклад в достижение более высоких целей – есть религиозное действие для этой личности» [15, с. 28].

По мнению Траута, религиозное поведение может быть обнаружено почти везде и почти у всех живых организмов. «Муравей и шимпанзе, безграмотный и современный эрудированный человек, родитель и ребенок, мужчина и женщина могут по разному реагировать на различные объекты, но все реагируют позитивно, настойчиво, с максимально возможной интенсивностью на те вещи, которые соответственно предвидят как цели» [15, с. 392]. Нерелигиозные личности или организмы ведут себя машинально (непроизвольно) и без энтузиазма, демонстрируя бесцельное движение в будущее, не имея упования и надежды [19, с. 122].

Несмотря на то, что и Веллс, и Траут предприняли свои исследования с открыто бихевиористских позиций, предложенные ими толкования отдельных терминов сегодня не используются в теории бихевиоризма. Подчеркивание Траутом «целостного» или служащего для определенных целей поведения, хотя бы объясняется в соответствующих механистических терминах, но не совместимо с точкой зрения большинства современ-

ных бихевиористов, которые считают, что объяснение назначения или цели поведения является непроверяемым [20, с. 46]. На сегодняшний день возможно наиболее противоречивым является широкое использование Траутом понятий, которые больше используются в терминах интроспективного осознаваемого опыта, таких как «раппорт», «эмпатия» или «сам (эго)». Однако Траут подчеркнул, что он считает подобный опыт эпифеноменом, или производным, «субъективным показателем процессов внутри организма» который «пригоден для научного изучения приблизительно так, как самонаблюдение симптоматики пациентом для врача». Интроспективные отчеты, считает он, полезны только для накопления «объективно проверяемых данных» [19, с. 122]. С нашей точки зрения, идеи Веллса и Траута заслуживают внимания, не только потому, что это одни из первых исследований психологических аспектов религиозности с позиции бихевиоризма, но и потому, что их собственный подход к изучению религиозного поведения обнаруживает определенную преемственность с традиционными элементами религиозного опыта.

Преданность эмпирической позиции четко просматривается в теории стимула реакции (S-R) предложенной Дж. Веттер (1894-1978). Он в наибольшей мере применил современную теорию бихевиоризма к исследованию психологических аспектов религиозности человека и изложил свои взгляды, базирующиеся на теории научения Э. Гатри [6, с. 158-195], в книге «Магия и религия» [16].

Веттер обосновал только один фундаментальный закон научения: действие, однажды имевшее место при наличии определенного сочетания стимулов, будет иметь тенденцию появляться вновь, как только повторится стимульная комбинация. Все это необходимо для образования связей между стимулом и реакцией, ассоциации идей, встретившихся вместе во времени. Эта связь достигает наивысшей силы первый раз, когда стимул и реакция образуют пару. Вознаграждения помогают в формировании связей S-R, не потому что они каким-то образом усиливают эту связь, а потому что они служат для изменения стимульной ситуации. Таким образом, движение, которое сопровождало стимульный паттерн именно до изменения вознаграждения, стало последним в его присутствии, и, следовательно, будет наиболее привлекательным для повторения, когда паттерн возникнет вновь.

По мнению Веттера, очевидное усовершенствование, происходящее при повторном исполнении определенного сложного поведения, или «acts» *действий*, не является доказательством усиления прочности связи S-R. В некоторой степени это результат увеличения количества таких связей, или «cues» – *намёков, элементов стимула*, образующихся между элементами в стимульном комплексе и «movements» – *движениями,* составляющими эти *действия*. Большинство движений требуют определенных действий, и большинство элементов стимула должны начать ассоциироваться с этими движениями, для того чтобы выполнить действие наиболее эффективно и точно, поэтому большинство индивидов должны практиковать это сложное поведение.

Переобучение действию, которое оказалось ошибочно выполненным, требует постепенного замещения неправильных движений исполнением соответствующих движений, несовместимых с первоначальными движениями, но в настоящее время объединенных элементами стимула. То есть условные реакции «погашаются» только благодаря взаимодействующему торможению, обучению несовместимым реакциям. Подобный принцип объясняет забывание. Усилия обычно необходимые для переучивания сложным действиям свидетельствую о трудности устранения всех элементов стимула связанных с нежелательными реакциями. Старая привычка, большинство элементов стимула будут давать о себе знать.

В дальнейшем ситуация будет осложняться тем обстоятельством, что не все элементы стимула находятся в окружающей обстановке (среде); многие из них являются «movement-produced stimuli» – двигательно-производными стимулами, такими как кинестетические ощущения. Подобные внутренние стимулы сокращают временной интервал между внешним стимулом и, по-видимому, замедляют реакцию, или они даже могут положить начало поведению, для которого нет очевидного стимула в окружающей обстановке [19, с. 123-124].

Применив теорию научения Э. Гатри к религиозному поведению Веттер объяснял сложное поведение религиозного человека на простых и механистических принципах. «Научное знание должно служить средством, оно должно быть полезным для предсказания и проверки всех фактов и феноменов обсуждаемого вопроса (проблемы)» [16, с. 27]. Соответственно он отверг множество анимистических концепций, которые, как говорил Веттер, наполнили наш язык словами, особенно существительными, не

имеющими объективного референта: разум, сознание, воля, душа, опыт и т.д. Он противопоставил психическим теориям «материалистическую теорию разума», которая «зарекомендовала себя своей простотой, так же как фактическими доказательствами» [16, с. 125]. Объективно, научная теория бихевиоризма должна быть применима в равной мере и к животным и к людям, к простому или сложному, фактическому или религиозному поведению [19, с. 124].

Обозначив религиозность как объективно существующий паттерн поведения, Веттер достаточно критически относиться к «плодам религиозной веры». Отбросив «вымысел беспристрастности» – поскольку «абсолютно невозможно для кого-либо быть беспристрастным ко всему» [16, с. 11], – Веттер избирает цель объективности, он открыто не принимает утверждения и деятельности, которые часто обозначают как религиозные. «Одного взгляда на любую находящуюся в обращении антропоморфическую характеристику, – пишет он, – достаточно, чтобы продемонстрировать всем, но которые неисправимо внушены в период беспомощного младенчества, что эти боги были сотворены человеком, когда он был, не столь хорошо просвещен» [16, с. 509]. Пристальный взгляд на поведение религиозных лидеров, говорит Веттер, обнаруживает, что их мудрость со всех сторон ограничена человеческими недостатками. Вместо того чтобы возвышать человека над собственными корыстными интересами, догматическая (не допускающая возражений) вера вдохновляет войны на основе религиозных предубеждений, жестокости подобно инквизиция, и решительно противостоит любому подлинному продвижению человеческого знания. При любом социальном результате, религиозные лидеры, в лучшем случае, только отражают общую тенденцию общественного мнения. Когда некие социальные улучшения достигаются, это происходит вопреки духовенству, не благодаря нему [19, с. 124-125].

Согласно Веттеру, воздействие религии на рядовых верующих не производит глубокого впечатления. Но научные исследования навели его на мысль, что религиозная вера поддерживается либо соотнесением её с нравственным поведением, либо она определяется как доброта, полезность, или, с оттенком негатива, как отсутствие преступного поведения, обмана, юношеские правонарушения. Худшим, повторяющимся доказательством, по его мнению, является то, что предубеждения определенно связаны с ортодоксальным и церковным членством. По сути, отмечает

Веттер, это является результатом деятельности религии как института, которая сохраняет свое влияние благодаря неисчислимым затратам человеческой энергии и времени, расходам огромных сумм денег на строительство и публикации, на социальные программы, политическую активность, и многое другое, что имеет место в нашей культуре [19, с. 125].

Противоречие между наукой и религией, продолжает Веттер, обнаруживается не только благодаря логическому анализу их противопоставленных позиций, но и благодаря наличию исследований отражающих общую научную тенденцию отвергать религиозные верования и практики. Он сам убежден, что проблемы, с которыми сталкиваются ученые, требуют осторожного применения научного метода, который, как считает Веттер, абсолютно не совместим с религиозной догматической верой. «Увеличение знаний о природе человека и его мире делает все более трудным сохранение наивной антропоморфической концепции бога или богов, которые когда-то в прошлом снизошли к нам. Верующим приходиться принимать все более и более абстрактные, ослабленные и, между прочим, бессмысленные идеи, для того чтобы сохранять любую веру в подобные символы. Они бессмысленны в известном смысле, потому что не способны сделать какой-либо вклад в объяснение и понимание фактов любой составляющей человеческого поведения или опыта. Некоторые придерживаются мнения, что подобный вымысел имеет решающее значение и жизненно важен для культуры. Но другие не находят достаточных оснований для таких утверждений. Действительно, в лучшем случае только в ограниченные периоды, всякий вымысел бывает лучше любых фактов» [16, с. 209-210].

Веттер считает, что представление о духовном мире и божественном бытие проистекает из широко распространенного неправильного понимания общепринятой человеческой активности и опыта. Считая себя важными доверенными лицами нематериального мира и сводной воли, мы обычно предполагаем, что события, случающиеся вокруг нас, как и наша собственная активность, являются результатом анимистических факторов. Патологические состояния, вызванные наркотиками, постом, экстатическим танцем, эпилептическим приступом, вынуждали древних людей не подвергать сомнению галлюциногенные откровения «божественной» реальности. Более умудренные опытом современные индивидуумы отвергают результаты подобных подозрительных психологических состояний, но только немногие простирают своё сомнение на всю «божественную сферу», не-

смотря на отсутствие, отмечает Веттер, подтверждающих эмпирических данных [19, с. 126].

Кроме того, человеческая склонность постоянно искать различия между тем, что истинно и ложно породило сотни новых религий, каждая из которых с уверенностью считает себя «истинной». Пристальное изучение религиозных верований и обычаев, научных дефиниций религии, склоняют нас к выводу, что верования и практики, обозначенные как «религиозные» имеют нечто общее. И верованиям не достает каких-либо эмпирических или статистических доказательств, и практики являются «частыми, привычными, предсказуемыми путями соприкосновения с непредсказуемым, невозможным, неуправляемым…, если это важно» [16, с. 213]. Следовательно, по убеждению Веттера, проблемой для психолога является, как эти верования и практики развились, где берет свое начало религиозность. И в этом вопросе наиболее уместной Веттер находит психологию привычки.

Как истинный бихевиорист Веттер обосновывает свою позицию следующим образом, любое животное, попав в трудную или стрессовую ситуацию, будет искать путь избежать её. Окончательное решение путем проб и ошибок обычно находится и закрепляется. Однако допускается, что при некоторых обстоятельствах решение может отсутствовать, и в этом случае, повторяющийся результат становиться «суеверным» или стереотипным поведением. Веттер ссылается на известные эксперименты с животными, чтобы прояснить свою точку зрения. В первом, проведенном В.Ф.Скиннером [10, с. 168-172], «подкрепление» демонстрируемое голубями по манере полностью было не связано с повадками птиц. Результатом становилось «суеверное поведение», когда голубь стремился повторить любую реакцию при появлении повторного подкрепления, хотя поведение в действительности не играло роли в приобретении подкрепления. В другом эксперименте, Н. Майер [8], обучал крыс опознавать, какая из двух стимульных карточек помечающих окно, предоставит проход, когда они будут прыгать на платформу с кормом. Впоследствии, всякий раз как стимульная карточка открывала путь только на половину времени, крысы продолжали неоднократно прыгать в то же самое окно. Даже когда прыжок в определенном направлении наказывался падением в сетку, и другое окно оставлялось открытым, крысы продолжали демонстрировать стереотипную привычку. Исследования Скиннера, считает Веттер, показали, как нефункциональное действие может стать привычной реакцией на стимульную си-

туацию, если это действие происходит, когда ситуация меняется случайно. А результаты опытов Майера выявили тенденцию твердо усваивать определенное поведение, не смотря на присутствие в ситуации неразрешимых проблем [19, с. 126].

Такое неразумное и «нерациональное» поведение голубей и крыс Веттер рассматривает как прототип религиозного поведения человека. Он убежден, что подобно животным, люди стремятся реагировать на непредсказуемые и неконтролируемые ситуации ритуальным поведением. Веттер предполагает, что такое поведение фиксируется как привычка посредством случайных изменений стимульной ситуации, включая эмоциональные и индивидуальные состояния личности. Человек отличается от животных развитием ясно выраженных верований, которые Веттер определил, как «реакцию стремлений присоединяться к вербальным утверждениям озвученных кем-то ещё или самим верующим» [16, с. 245].

Исторически, утверждает Веттер, верования поддерживаются через научение определенным привычным действиям для того, чтобы обеспечить их рационализацию и объяснение. Меньшим, но более противоречивым доказательством верования является большое упорство и эмоциональная интенсивность его признания. Когда верование с необычайной интенсивностью сохраняется независимо от количества или качества доказательств, Веттер обозначает это как «faith» – вера.

Поведение, которое стремится иметь место в присутствии фрустрирующих неразрешимых обстоятельств, впоследствии детерминируется и закрепляется следующими четырьмя факторами. Во-первых, если ситуация по способу действия сколько-нибудь похожа на другие ситуации, в течение которых были использованы ранее усвоенные эффективные модели поведения, то стрессовая ситуация может быть разрешена ритуальными формами поведения. Например, взрослый человек, столкнувшись с безнадежно стрессовой ситуацией, может демонстрировать поведение, соответствующее поведению ребенка в детстве в присутствии родителей. «То, что к богам столь часто обращаются как к супер – родителям, несомненно, не связано с фактом, что каждый из нас получает предсказуемое поведение, регулируемое по отношению к родителям, задолго до появления попытки разрешить космические проблемы» [16, с. 218].

Второй фактор, затрагивает основную особенность поведения. Для того чтобы последовательность поведения начала ассоциироваться с сти-

мульным комплексом, необходимо чтобы действие или изменило этот стимул или присутствовало в процессе изменений самой ситуации по какой-либо другой причине. Такая деятельность, которая убежденно поддерживается длительное время, не требует больших затрат энергии и может одновременно обеспечить целесообразный (практический, утилитарный) результат, вероятно выгодна. Альтернативной является активность, в высшей степени волнующая и драматическая, которая помогает индивиду провести время и отвлечься, пока эмоциональный стресс не закончиться. Соответственно, мы находит с одной стороны, поведение характерное «мольбе» или смирению, такое как медитация или молитва. С другой стороны – поведение, классифицируемое как «оргия» или церемония, которое забирает большое количество энергии. Обе формы поведения закрепляются похожими процессами научения [19, с. 127].

Веттер проводит детальный анализ молитвы. Индивид обычно приучается к данной форме поведения, будучи ребенком, когда это действие есть не только проявление набожности, благочестия, но является и интеллектуальным достижением. В любом случае убеждение ребенка достигается похвалой. Следовательно, социальное одобрение обеспечивает первый шаг в процессе обусловливания. Молитва, произносимая перед каждым приемом пищи, постепенно начинает ассоциироваться с ощущением удовлетворения голода и расслаблением, что наступает после. Молитва перед сном, похоже, снимает беспокойство и опасения. Бесчисленное повторение молитвы в случае тревоги или какой-либо потребности всегда приводит к окончанию нежелательного состояния, и постепенно молитва становиться предсказуемой реакцией на стрессовую ситуацию. «Облегчение эмоционального стресса наступает, *в то время как молитва ещё только произносится…* Молитва сохраняется, как привычка, просто потому, что была произнесена в горе и никак больше. Существует множество обстоятельств, из-за которых к молитве будут обращаться, тем самым, закрепляя её. И на основе процессов названных русскими экспериментаторами – «высоко упорядоченное обусловливание» (или «вторичное подкрепление», теми теоретиками, которые обозначали его как «вознаграждение», фиксирующее последовательность поведения приводящего к нему), активность молящегося сама по себе приводит к ускорению процесса эмоционального равновесия, прежде полностью зависящего только от регулирования органических процессов. В этом случае молитвы приобретают значимый эмо-

циональный эффект для тех кто практикует их. Посредством процесса обусловливания, проговаривание молитвы может быстро вызывать эмоциональные состояния или смирение, которые когда-то послужили благоприятному изменению событий или уменьшили состояние горя или фрустрации. Это, при необходимости, верно и в отношении других ритуальных действий отличных от молитвы» [16, с. 226].

Молитва имеет несколько особых преимуществ перед другими формами религиозного поведения. Вербальные элементы стимула вообще являются длительными и сильнодействующими условиями для многих видов активности и психологических состояний. Слова обладают преимуществом, поскольку расходуют мало энергии, особенно когда становятся привычными и могут быть произнесены или мысленно воспроизведены одновременно с другими действиями. Они могут помочь создать подчиненную фантазии жизнь, которая временно сглаживает неприятные реалии материального мира. Они могут даже образовывать самообеспечивающие элементы стимула для достижения состояний самогипноза, сложных изменений нормальной деятельности организма, которые в этом случае воспринимаются как религиозный или мистический опыт. Кроме того, молитва обладает еще одним преимуществом по сравнению с другими ритуалами, уединенной личности легко отстраниться от комплекса внешних элементов стимула, обеспеченных зрением, звуками, запахами религиозного санкционирования. Молитва, подобно многим другим религиозным практикам, черпает свою силу из «самовнушения или доверительности или из способности разрешать конфликты или просто отвлекать внимание» [16, с. 200].

Два других фактора, менее важных, чем два первых, образуют природу ритуального поведения. Первый, если другие обстоятельства равны, заключается в том, что имитирующее поведение, что символизирует или изображает в карикатурном виде проблему или желаемый результат, вероятно, будет помогать. Примером может служить кропление земли водой во время церемонии вызова дождя, или изготовление из воска, глины, драгоценных металлов изображений больных частей тела для возложения на алтарь или придорожный крест. Второй, атмосфера таинства или секретности, сопровождающая различные процедуры, вероятно тоже выгодна, поскольку помогает сохранять авторитет специалистов в религиозной области. Веттер подчеркивает особое значение роли шаманов, знахарей, свя-

щенников, но о которых он говорит мало позитивного. Вместо того чтобы поддерживать научные исследования и ориентировать на решение проблем, священники поощряют с выгодой для себя методы мольбы и оргии. Подобные методы направлены на человеческие страдания, как успокаивающее средство, а не на сами материальные условия, которые являются источником фрустрации. Поскольку человечество «предпочитает пищу без благословения, чем благословение без пищи, когда сила голода достигает оптимальной интенсивности», сфера влияния «старейшей мировой профессии» быстро сокращается [16, с. 329].

Процесс возрастающей секуляризации, по убеждению Веттера, когда все больше и больше проблем из религиозной области перемещается на эмпирическую арену науки, является наиболее точной характеристикой Западной цивилизации. В мрачном прошлом человеческой истории не делалось различий между сферами религии, магии и науки. По мере того как человечество становилось все более осведомленным о других культурах, люди воспринимали и отбирали магию чужих, запрещенных практик как наиболее могущественную. Верования и практики, которые были определены как ошибочные или бессильные были названы «суевериями». На более поздних стадиях, которые остаются незаконченными даже в наши дни, магия утрачивает всю силу и рассматривается как включающая в себя все деятельности, признанные несовместимыми с наукой. В сравнении, все факторы и силы, воспринимаемые как действующие и ещё переступающие пределы научного анализа, называются религией. На заключительной стадии «магико-религиозной верования», религии отказывают в любом практическом применении, кроме её способности преобразовывать человеческий «дух» и обеспечивать систему социальной этики. Постепенный процесс секуляризации, посредством которого человечество освобождает себя от «тирании прошлого», дает Веттеру надежду, что мы, в конечном счете, будет в состоянии уверовать что «очень реальные силы, сейчас растраченные в похвалах, поклонениях, заклинаниях, лести, созерцании и молитвах, для поддержания чье-то существования, являются не единственной частицей научного основания [16, с. 141].

Веттер настаивает на более тщательном научном исследовании влияния религиозности на личность человека, и других неразрешенных проблем, где присутствует религиозность. Отвергая «вымышленную сложность» религиозности, с одной стороны, и предшествующие теории, рас-

сматривающие религиозность как страх, фрустрацию, сексуальность, с другой стороны, Веттер настаивает на том, что только ассоциативная или психология стимула - реакции способна предсказать и проконтролировать религиозные действия. «Религии, исторически являются результатом проб и ошибок, как любой другой элемент нашей культуры, и они остаются подлинными предметами для объективного анализа и изучения. Они все как одна снимают свои претензии иметь некий специальный, трансцендентный характер. Они есть только лишь поведение; человек, всецело слишком человек!» [16, с. 522].

Отдельные вопросы, затронутые Веттером, нашли свое продолжение в работах американского психолога Берреса Фредерика Скиннера (1904-1990), который в 1969 году был назван наиболее влиятельным психологом современности [9, с. 849-850]. Научающе-бихевиоральный подход, поддержанный им, объясняет открытые (т.е. доступные непосредственному наблюдению) действия людей в соответствии с их жизненным опытом. Скиннер утверждает, что поведение детерминировано, предсказуемо и контролируется окружением. Как радикальный бихевиорист Скиннер отрицает все представления о том, люди автономны и их поведение определено предполагаемым существованием внутренних факторов: «Исследование эмоциональной и мотивационной жизни разума…является одним из величайших бедствий» [11, с. 165]. Такие умозрительные концепции, по его убеждении, возникли в примитивном анимизме и продолжают существовать, потому что игнорируются условия окружения, управляющие поведением. Воздействие окружающей среды определяет наше поведение, утверждает Скиннер, и религия является традиционным способом управления человеческим поведением [19, с. 129-130].

Скиннер подобно Веттеру приходит к мысли, что священники основали и развили некоторые религиозные верования и практики для того, чтобы укрепить свои собственные позиции. Например, фараоны были «убеждены в необходимости неприкосновенности могил священников, которые доказывали им это, потому что таким образом к ним переходили широкие полномочия и власть» [12, с. 168].

Отвергнув все «объяснительные вымыслы», которые использовались в прошлом для анализа отношений индивида и окружающей среды, Скиннер предпринимает «экспериментальный анализ поведения», собирает и организовывает полученные данные в систему поведенческих законов. Он

утверждает, что поскольку наука развивается от простого к сложному, то логично изучить существа, находящиеся на более низкой ступени развития, прежде чем изучать самого человека. Это позволит легче раскрывать основные процессы и принципы человеческого поведения, в том числе и религиозного поведения. При этом Скиннер делал упор на интенсивном анализе характерных особенностей прошлого опыта человека и уникальных врожденных способностей. «В поведенческом анализе человек рассматривается как организм…, который обладает приобретенным набором поведенческих реакций…[Он] – не порождающий фактор; он локус, точка, в которой множество генетических условий и обстоятельств окружения соединяются в совместное действие. Как таковой, он остается, несомненно, уникальным. Никто другой (если у него нет идентичного близнеца) не обладает его генетическими данными, и безоговорочно никто другой не имеет такого же личного прошлого, которое присуще только ему. Следовательно, никто другой не ведет себя таким же образом» [11, с. 167-168]. Таким образом, изучать свойства индивида, например, религиозность, возможно путем нахождения своеобразного характера взаимоотношений между поведением организма и результатами, подкрепляющими его.

Традиционно психология стимула - реакции в основном оперирует респондентным поведением, которое совершается в ответ на известный стимул. Скиннер же интересуется, главным образом, оперантным поведением, которое определяется событиями, что, следуют за реакцией, создающей эффект обусловливания. Если действие операнта следует за обуславливающим стимулом, говорит Скиннер, вероятность того, что поведение повториться, увеличивается. Если обусловливание не имеет места, то значимость оперантного поведения постепенно уменьшается [1, с. 339-343].

Безусловно, Скиннер признает, что генетический фактор и личная история тоже являются детерминантами поведения, но считает что их значение сильно преувеличено, особенно теми учеными, которые не могут полно оценить воздействие непосредственной окружающей среды. Не смотря на то, что Скиннер не предпринял систематического анализа религиозного поведения, он требовал «знать, что нет существенных человеческих особенностей, которые, казалось бы, находятся вне пределов досягаемости научного анализа» [11, с. 239]. Человеческая религиозность, в осо-

бенности, не является свободной, указывает Скиннер в короткой главе о религии в книге «Наука и поведение человека» [14].

Оценка происхождения религиозного поведения не требует специальных принципов и законов, свыше тех, что мы уже рассмотрели. Религиозное поведение существует потому, что оно развивается посредством подкрепляющего стимула. Более того, оно не требует логической или причинной связи между воспроизводимым поведением и подкреплением. Подкрепление, нуждающееся в такой связи, описано Скиннером как *случайное* на примере феномена «суеверного» (религиозного предрассудка) поведения голубей [11, с. 168-172]. Голуби демонстрировали разнообразное четко определенное и часто повторяющееся «суеверное» поведение: один кружил кругами, другой стоял, склонив свою голову в угол клетки, другой голубь постоянно кланялся в пол. Причем, однажды образовавшись, эти суеверные реакции, демонстрировали тенденцию к сохранению. Другое исследование показало, что подобное, случайно подкрепленное поведение, может быть обусловлено случайным стимулом, например светом, и таким образом, этот стимул приобретает функцию различения [19, с. 131].

Проведя научные исследования, Скиннер объявляет, «можно говорить, что похожие поведенческие процессы имеют место, как у животных, так и у человека, точно как если бы схожий тип нервной системы был бы обнаружен у обоих» [11, с. 227]. Несомненно, нервная система человека значительно сложнее, чем у голубя, но принципы, открытые на простейших видах, тем не менее, могут быть применены ко всем остальным. Скиннер отмечает, что мало вероятно, что человек утратил чувствительность к случайному подкреплению. Например, Скиннер замечает, что Святой Павел сам признавал это в своих правилах, что прощение (позитивное подкрепление) не зависит от действия (поведение определяется как «благочестивое, набожное, религиозное»). Не все религиозное поведение является суеверным, однако религиозные сигналы частично отражены случайными подкреплениями, присутствующими в социальной среде [19].

Безусловно, трудно принять то, что традиционные ритуалы являются единственно результатом случайного обусловливания, что ритуальные действия были заучены посредством оперантного научения, а тщательно развитые мифы изобретены для объяснения и увековечивания их [11, с. 134]. Когда-то личность переместилась в другое культурное направление,

тем не менее, необычные жесты приседания, поклонов, похлопывания, кружения могли необъяснимо вдруг появиться, – и голуби, Скиннера напоминают об этом. Похоже, понятие различительного стимула помогает лучше понять наличие религиозности (набожности) в присутствии церковных витражей, жестких скамеек, органной музыки, и её внезапное растворение за рулем автомобиля, кредитной карточкой, и охотничьей винтовкой [19, с. 131].

Скиннер переинтерпретировал традиционные религиозные личные представления на язык своего радикального бихевиоризма. *Faith* – «вера» и *belief* – «верование», которые как он говорит, давно используются для объяснения поведения, фактически только ещё раз доказывают что это имеет место. Они, таким образом, «лучший побочный продукт поведения в его отношениях с предшествующими событиями» [12, с. 93]. Вера, как наиболее значимое из этих отношений, является нашим привычным способом объяснения настойчивого поведения, когда мы не имеем представления о событиях окружающей среды, которые вызвали его [11, с. 133]. *Бог,* согласно Скиннеру, есть «прототип паттерна объяснительного вымысла чудотворящего разума, метафизический концепт» [12, с. 201]. По убеждению Скиннера для бихевиориста это бесполезный концепт. *Набожность, нравственность, непогрешимость* и другие, религиозно определяемые внутренние состояния, являются в действительности не внутренним содержанием личности, или человечества как вида, но скорее это эпитеты для обозначения форм поведения, образованного определенной социальной средой [12, с. 198]. Личность становится религиозной в результате её или его прошлого подкрепления. «Мы называем его набожным, и учим называть себя набожным, и сообщаем ему, что он чувствует как «набожность» [12, с. 116-117]. Авторитетные личности, которые ведут себя благожелательно, набожно, с состраданием, делают это для того чтобы избежать *неконтролируемого (неустойчивого)* поведения, которое ослабит или разрушит их силу. Неуправляемость не является единственной причиной, по которой люди относятся к друг другу лучше, подобное поведение ценно для выживания вида и поэтому достигает подкрепляющего значения [11, с. 192].

Религиозные организации, как политические и этические, предназначены контролировать поведение. Идея контроля, замечает Скиннер, беспокоит только индивидов, которые поддерживают вымысел о саморегулиру-

емой автономной личности. Для Скиннера вопрос не в том должен ли быть контроль, поскольку все поведение контролируемо. Задача состоит в том, кто будет осуществлять это управление, и какие средства будут использованы для этого. Проблема религиозного контроля, независимо от вымыслов, используемых для сохранения и сокрытия его, есть проблема его зависимости от неблагоприятного подкрепления или угрозы наказания. Скиннер выступает против любого неблагоприятного контроля из-за негативных эмоций, которые являются его побочным продуктом. Он с удовлетворением замечает, что религиозные организации отходят от неприятных мер воздействия – таких как угроза адского пламени (тактика используемая бабушкой самого Скиннера) и «ощущение (чувство) греха», которое это порождает – к более приятным, таким как подчеркивание любви Бога [19, с. 132].

Скиннер убежден, что в некотором отношении, религиозные вероучения и законы просто суммируют существующие паттерны социального подкрепления, которые предназначены уменьшать эгоистичное, первоначально подкрепленное поведение и усиливать поведение полезное для других. «Официальные законы…религиозных организаций…точно определяют случайности подкрепления, вовлекая обстоятельства, на основании которых поведение осуществляется, поведение само по себе и подкрепленные последствия. Случайности, конечно, существовали в действительности задолго до того как были сформулированы» [13, с. 140]. Случайное подкрепление кодифицируется как заповеди, законы или традиции, считают многие специалисты, часто при содействии ритуалов, драматического искусства, музыки и преданий содержащихся в них [19, с. 132].

Далее, религиозный контроль, согласно Скиннеру, обычно более строгий, чем групповая практика, из которой он происходит. Вслед за ограничениями необходимыми для сохранения сотрудничества в группе и благополучия отдельных её членов, религиозные организации могут требовать более экстремального поведения, такого как целомудрие, безбрачия, обет бедности, или даже умерщвление плоти и жизнь мученика. Подобный контроль становиться намного эффективнее с развитием крайне мощного «самоконтроля», который проистекает из обусловленного неблагоприятного стимулирования. Истощение, например, поддерживается самоистязающим поведением, через напоминания самому себе о более неприятных перспективах ада. Индивиды могут также стимулировать само-

контроль, манипулируя внешними стимулами, которым они подвергаются. Например, избегая стимулов, которые приводят к грешному поведению, придерживаясь ограничительной диеты, прерывая ежедневную рутину определенными «духовными» упражнениями или ограничивая личные контакты, человек может максимально сделать поведение доброжелательным, целомудренным. Многие из этих принципов поведения, убежден Скиннер [14], можно использовать для уменьшения оснований грешного поведения. Однако если контроль, оказываемый религиозными организациями, становится чрезмерным, или если он противоречит требованиям других контролирующих инстанций, даже истово верующий может окончательно отвергнуть религиозную ортодоксальность, либо непосредственно критикуя её, либо направляя своё внимание на другие, менее принудительную альтернативу [19, с. 133].

Веттер и Скиннер понимали религиозность как суммирование индивидуального предписанного поведения, подкрепленного последующим вознаграждением. Причем Скиннер в значительной степени ориентирован на эффекты, которые возникают в окружающей среде в результате данных действий. Он сместил фокус на объективное наблюдение, как основу формулирования законов поведения, в том числе и религиозного. Его позиция выражается в сильном позитивизме с сопутствующим ему операционализмом, отрицании полезности теоретических рассуждений о недоступных наблюдению психических актах, тщательном избегании формальной теории. Хотя сам Скиннер был, по-видимому, привержен неформальному теоретизированию, выходя на более глубокие социально-философские проблемы, связанные с определением того, чем же в действительности является религиозность.

Существует и другая точка зрения, согласно которой, люди становятся религиозными, главным образом, наблюдая и анализируя религиозное поведение индивидов вокруг себя. Это точка зрения *теории социального научения,* «направления когнитивного бихевиоризма, которое анализирует научение, мотивацию, и подкрепление социального поведения, в терминах когнитивных явлений, сглаживая влияние внешних событий» [4, с. 472]. Теоретики *социального научения* утверждают, что сложное человеческое поведение не может быть разумно объяснено только в единицах индивидуально подкрепленной реакции. Вероятнее всего, доказывают они, большая часть научения человека происходит намного глобальнее. Следо-

вательно, религиозность человека лучше понимать в терминах непрерывного взаимодействия между факторами поведенческими, когнитивными и средовыми, когда индивид наблюдает выполнение сложных действий другими людьми, и затем пробует повторить их поведение [19, с. 139].

Маленькие дети подражают жестам и имитируют простые действия непроизвольно. Когда они становятся старше, то начинают предпочитать и выбирать среди потенциальных моделей и поведенческих паттернов, те, что создадут их собственный характерный стиль. Результатом таких процессов становятся различные когнитивные действия, включающие запоминание наблюдаемого поведения, предвидение возможных результатов его самостоятельного выполнения, отбор и структурирование того, что в итоге они сами усваивают. Таким образом, научение вообще, происходит *косвенно*, без получения личностью непосредственных указаний. «Люди развили повышенную способность научения через наблюдение, что позволяет им расширить свои знания и навыки на основе информации, переданной путем моделирования. Действительно, в сущности, все феномены научения через прямой опыт могут появиться косвенно при наблюдении за поведением людей и его результатами» [2, с. 14-15]. Подкрепление только обуславливает, будет или нет, заученное поведение выполняться.

Альберт Бандура (1925-1988), основатель *теории социального научения*, делает главный акцент, при анализе научения через наблюдение, на четырех взаимосвязанных процессах. Процессы внимания охватывают не только качества модели поведения – как доступность, характерность, сопоставимость с её или его поведением. Но и определенные характеристики самого наблюдателя, включающие: установку восприятия, сенсорные способности, прошлые подкрепления. С помощью процессов сохранения индивид помнит впечатления о наблюдаемом поведении в отсутствии образца: психические образы, вербально кодифицированные, символически и мысленно закрепленные. Моторно-репродуктивные процессы приводят к действительному закреплению модели поведения. Теперь успех личности зависит от её общих физических способностей, от постоянной практики и коррекции на основе информативной обратной связи. Последний процесс, *мотивационный*, имеет отношение к действию предвосхищающего подкрепления. Отображенные результаты не только обусловливают, будет ли действие совершаться, но также воздействуют на качество внимания к модели поведения и на усилие сохранить и воспроизвести последователь-

ность наблюдаемого поведения. В отличие от Скиннера, Бандура принимает в расчет самоподкрепление, которое развивается постепенно на основе накопления внутренних стандартов, что помогает обеспечить последовательность поведения [3].

Следовательно, религиозное поведение человека с позиции теории социального научения объясняется в терминах непрерывного взаимодействия поведения, познавательной среды и социального окружения. Данный подход к анализу причин поведения вообще, и религиозного в частности, который Бандура обозначил, как *взаимный детерминизм*, подразумевает, что факторы предрасположенности и ситуационные факторы являются взаимозависимыми причинами любого поведения. То есть, внутренние детерминанты поведения, такие как вера и ожидание, и внешние детерминанты, такие как поощрение и наказание, становятся частью системы взаимодействующих влияний, которые действуют не только на поведение, но также на различные части системы. Таким образом, социально-когнитивная теория описывает модель взаимной причинности, в которой познавательные, аффективные и другие личностные факторы и события окружения работают как взаимозависимые детерминанты, это означает, что религиозное поведение является и продуктом, и производителем окружения человека.

Подводя итог, можно отметить, что бихевиоризм, в любом из своих направлений, стремиться дать психологическое обоснование религиозности как родового признака поведения человека. И с тех пор, как наука признала, что одной из задач исследования является анализ – *что и почему люди делают,* то независимо от того, в рамках какой парадигмы мы работаем, именно данные психологические аспекты религиозности, могут способствовать объективному осмыслению её поведенческой составляющей.

Библиография:

1. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение). – СПб: Питер Пресс, 1997. – С. 339-343
2. Bandura A. Social cognitive theory. In R. Vasta (Ed.). Annals of Child development (Vol. 6, pp.1-60). Greenwich, CT: JAI Press, 1989
3. Bandura A. Social Learning Theory. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1977

4. Bower, G.H., and Hilgard, E.R. Theories of Learning (5th ed.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981

5. Goldman, R. Religious Thinking from Childhood to Adolescence. London: Routledge & Kegan Paul, 1964

6. Guthrie, E.R. The Psychology of Learning (rev. ed.). New York: Harper & Row, 1952; Guthrie, E.R. Association by Contiguity. In S. Koch (Ed.), Psychology: A Study of a Science (Vol.2). New York: McGraw-Hill, 1959

7. Hollingworth, H.L. The Psychology of Thought, Approached Through Studies of Sleeping and Dreaming. New-York: D.Appleton, 1926

8. Maier, N.R.F. Frustration: A Study of Behavior Without Goal. New York: McGraw-Hill, 1949

9. Seberhagen, L.W., and Moore, M.H. A Note on Ranking the Important Psychologists. Proceedings of the 77th Annual Convention of the American Psychologists Association, 1969

10. Skinner, B.F. «Superstition» in the Pigeon. Journal of Experimental Psychology, 1948

11. Skinner, B.F. About Behaviorism. New York: Alfred A. Knopf, 1974

12. Skinner, B.F. Beyond Freedom and Dignity. New York: Alfred A. Knopf, 1971

13. Skinner, B.F. Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis. New York: Appleton-Centery-Crofts, 1969

14. Skinner, B.F. Science and Human Behavior. New York: Macmillan, 1953

15. Trout, D.M. Religious Behavior: An Introduction to the Psychological Study of Religion. New-York: Macmillan, 1931

16. Vetter, G.B. Magic and Religion: Their Psychological Nature, Origin, and Function. New York: Philosophical Library, 1958

17. Wells, W.R. A Behavioristic Study of Religious Values. Unpublished doctoral dissertation, Harvard University, 1917

18. Wells, W.R. The Biological Foundations of Belief. Boston: R.G.Badger, 1921

19. Wulff, David M. Psychology of Religion: Classic and Contemporary. – 2nd ed., New York by John Wiley & Sons, Inc., 1997

20. Zuriff, G.E. Behaviorism: A Conceptual Reconstruction. New York: Columbia University Press, 1985

Погасий А.К.

Концепция конкурентных религиозных дискурсов

Углубляясь в такую специфическую область отношений как религиозные, исследователь сталкивается с целым рядом новых терминов и понятий, без усвоения которых невозможно дальнейшее знакомство с предметом изучения. Базовое понятие, в рамках которого происходит реализация цели исследования – *религиозный дискурс*. Это понятие имеет целый ряд дефиниций. Учитывая, что трактовка самого термина «дискурс», используемого в лингвистике, философии, литературоведении, искусствоведении, семиотике, культурологи, психологии и т.п., до настоящего времени еще не признана устоявшейся, каждое научное направление, дисциплина или школа предлагает свое понимание этого слова. В.А. Бачинин, обобщая различные подходы к этому конструкту[47], пришел к выводу, что дискурс – это условный комплекс, включающий в себя как стиле-речевой компонент, так и особенности мировосприятия и мировоззрения, набор исследовательских методов, способов доказательств и т.д. [3, с. 176]

Если говорить собственно о религиозном дискурсе, то, например, Е.В. Бобырева определяет его в узком смысле как совокупность речевых актов, которые используются в религиозной сфере, а в широком – как «набор определенных действий, ориентированных на приобщение человека к вере, совокупность речеактовых комплексов, сопровождающих процесс взаимодействия коммуникантов» [5, с. 162]. Основной задачей религиозного дискурса данный автор считает выражение чаяний, мольбы, надежды верующего, поиск поддержки у Всевышнего либо у единомышленников.

М.К. Миронова под религиозным дискурсом понимает совокупность тематически соотнесенных текстов как актов коммуникации, нацеленных либо на приобщение человека к вере, либо на ее поддержание [20].

А.М. Прилуцкий фиксирует это понятие как «совокупность коммуникативных действий или событий, направленных на передачу, сохранение и развитие религиозных представлений» [27, с. 23-24]. На наш взгляд, это определение наиболее полно отражает объем понятия «религиозный дискурс», особенно если рассмотреть корпус входящих в него компонентов. А.М. Прилуцкий вводит в число таких компонентов: *таинство*, как са-

кральный центр религиозной традиции; *профетическое откровение* – особую образно-вербальную форму коммуникации между отдельным человеком и Богом, сюда относят считающиеся богодухновенными *сакральные тексты* различных религий; *патристические тексты*, в силу древности и авторитетности авторов, обладающие определенной нормативностью; *богослужение* как религиозную коммуникативную ситуацию; *гомилетические* жанры – поучения, слова, проповеди, беседы; *теологическая литература*; *катехетические издания*, включающие различные жанры и направления религиозной литературы, направленной на религиозное просвещение верующих; *религиозную публицистику*, актуализирующую религиозную проблематику в художественной форме, и, наконец, т.н. «церковное просторечие», порожденное своеобразной конфессиональной субкультурой [27, с. 25]**.** Полагаем, что указанный автор совершенно справедливо относит к пространству религиозного дискурса не только собственно речь и тексты, но и *действия*, как коммуникативные акты в религиозной сфере – таинство, богослужение и т.п. Естественным образом, понятием «религиозный дискурс» охватываются все явления и события, происходящие в этой сфере, поскольку они в той или иной мере являются актом коммуникации.

Близко к религиозному дискурсу стоят дискурсы *теологии* и *религиоведения*, поскольку они (теология и религиоведение) являются дисциплинами, непосредственно связанными с изучением религии. Дискурс теологии не тождествен религиозному дискурсу, хотя и *покрывается* этим понятием. Принимая во внимание, что сохранение и передача религиозных верований и традиций не во всяком случае имеет теологическую фиксацию (следует еще учитывать мифологические представления, которые выходят за рамки теологических), дискурс теологии можно фиксировать как часть религиозного дискурса. Дискурс религиоведения определяется рамками общенаучного дискурса, но, учитывая специфику объекта исследования – религии – имеется определенное предметно-терминологическое пересечение с религиозным и, в частности, с теологическим дискурсом. Чтобы не создалось впечатление, что религиоведческий и теологический дискурсы сходны до тождественности, мы говорим именно о *пересечении* некоторых их терминов и понятий.

С другой стороны, четкие концептуальные границы религиоведения и теологии в современном мире не определены. На Западе уже давно про-

исходит стирание границ между теологией и религиоведением, особенно в лекционных курсах. Причина этого, вероятно, в принятой на Западе шлейермахеровской классификации теологических дисциплин, которая основывается не только на внутрисистемных связях, но и на удобстве преподавания богословия. Сюда входит практическая теология, историческая теология и философская теология. «Данная модель, некритично принятая на Западе, привела к разрушению внутриструктурных связей богословских дисциплин, нарушила единство богословского дискурса» [29, с. 24]**.** К примеру, финский ученый Р. Сааринен, говоря о *научном* взгляде на религию, подтверждает этот тезис: «научное изучение взаимодействий и взаимоотношений, существующих между различными религиями, при этом изучается содержание отдельных религий и свойственное им самосознание, которое выражается, например, в ответе на вопрос: что я должен в свете своей религии думать о представителях другой религии, их учениях и этике» [33, с. 9]**.** Добавим, что научная дисциплина, в рамках которой изучаются вышеуказанные отношения, именуется «теологией религии» (фин. – Teologia uskontojen), а по сути – это соединение теологии и религиоведения, где религиоведение предстает перед нами как теология со смещенным, даже разрушенным структурным центром.

Такое соединение дало возможность Максу Мюллеру религиоведческую проблему представить в теологической терминологии: «Подобно тому, как слово “религия” имеет два значения, так и наука о религии распадается на две части: одна имеет задачей исследовать исторические формы религии и называется сравнительной теологией, задача второй – исследование условий, при которых возможно существование религии, будет ли она выражена в формах возвышенных или очень простых; эта последняя называется теологией теоретической»[21, с. 23]**.** Сознательное смешение или неосознанное неразличение Мюллером (да и некоторыми другими западными либеральными теологами) религиоведческих и теологических терминов закономерно ставит следующий вопрос: не составляют ли религиоведение и теология как дисциплины, изучающие религию, единый дискурс, который при дальнейшей либерализации науки очень скоро сольется в одно целое с дискурсом религиозным? Похоже, такой момент может наступить. Ведь трудно отрицать, что, *изучая* религию и желая как можно ближе подойти к пониманию ее сути, можно не учитывать особенностей *собственно* религиозного дискурса. Отсюда напрашивается некий вывод:

когда-то философия выделилась из теологии, затем, объявив себя «наукой всех наук», вообще вытеснила теологию за пределы научного дискурса. Исходя из вышеприведенных рассуждений, не пришло ли время замкнуть «круг отчуждения» и теологии занять свое место среди других наук, дополнив их еще одним методом интерпретации фактов и явлений (процессов)? Впрочем, данный вопрос всегда будет иметь примерно равное число сторонников и противников.

В свете сказанного уже не покажется невероятным отнесение к пространству религиозного дискурса *исследовательской литературы и различных форм научной полемики* по данной проблематике (как элементов дискурса религиоведческого), поскольку именно здесь наиболее емко обобщается и анализируется всё сочетание компонентов религиозного дискурса. Указанная проблема с некоторых пор становится актуальной и для России. В частности, это проявилось во время подготовки и введения в общеобразовательных школах в 2012 году учебного курса «Основы православной культуры». Как ни вуалировали авторы учебников конфессиональную ориентацию, в данном курсе ясно прослеживается *православная идеология*, заметно превалирующая над религиоведческим подходом, который предполагается в государственной школе. Аналогично обстоит дело и с преподаванием теологии в некоторых светских вузах [17, с. 211-217].

Религиозный дискурс, как и любой другой вид дискурса, фиксируется в свой собственной знаковой системе. Это терминология, различные тексты в устной и письменной форме, иконы, символы (крест, изображение *рыбы* как древнего символа Иисуса Христа), артефакты (храмовые сооружения и предметы храмового убранства, одежда и головные уборы священнослужителей, объекты религиозного культа – свеча, кадило и т.п.). Сюда относятся формы религиозных таинств и обрядов, различные телодвижения (поклоны, поднятие рук), а также церковное пение и музыка.

С недавних пор появилось еще одно пространство для фиксации религиозного дискурса – киберпространство, как «особое измерение реальности, созданное посредством компьютерных технологий и существующее в искусственно созданной компьютерными программами среде»[14, с. 27]. Причем, киберпространство здесь расценивается в качестве либо средства, либо цели. В первом случае Интернет используется «любой религией, церковью, личностью или организацией, которая также существует в реальности» [18, с. 284] в качестве одного из видов коммуникации (любая посвя-

щенная религии веб-страница, несущая информацию); во втором – в качестве своеобразной среды обитания созданных и существующих исключительно в киберпространстве религиозных образований – киберрелигий типа Космософии, Диджитализма, или Технософии[48], а также таких киберорганизаций, как, например, «Партениа»[49].

Происходящие в религиозной сфере процессы зачастую вызывают изменения в знаковой системе, приводящие к дискурсной трансформации, вплоть до формирования нового, альтернативного дискурса, который начинает конкурировать с изначально существующим в данной религиозной системе «материнским» дискурсом. Например, расхождение в богословских взглядах приводит к рождению различных богословских школ и направлений, что, в свою очередь, может обусловить возникновение новых терминов и даже целых терминосистем. Отказ от общепринятой терминологии и замена ее новой имеет своим следствием отклонение от традиционного учения и появление нового – *ереси*, приводящей, в конечном итоге, к церковному расколу. Отколовшаяся часть предпринимает формирование своего собственного – уже *богословского* – дискурса, который также конкурирует с традиционным.

Таким образом, в контексте данной статьи ***конкурентный религиозный дискурс*** **понимается как комплекс коммуникативных действий или событий, базирующихся на иных по отношению к традиционным в данной религиозной системе представлениях.**

Религия как социально-культурное явление постоянно находится в состоянии динамического равновесия. Под влиянием определенных факторов – внутренних и внешних – там время от времени запускаются процессы, приводящие к изменениям не только в знаковой системе (см. выше), но воздействующие на всю область религиозных отношений и на общественную жизнь в целом. В связи с этим необходимо более подробно рассмотреть проблему *социальных изменений* применительно к религиозной сфере.

Термином «социальные изменения» обозначают **любого рода перемены, происходящие в течение какого-то времени в социальных общностях, группах, институтах, организациях, обществах в их взаимосвязях и взаимоотношениях между собой и с индивидами.** Другие определения этого термина, такие как «наблюдаемые с течением времени различия в отношениях между индивидами, группами, организациями, культу-

рами и обществами» [31], или «чередование во времени поведенческих образцов, социальных взаимосвязей, институтов и социальных структур» [24] в целом не расходятся с предыдущей формулировкой, поскольку все они в той или иной форме характеризуют социальную динамику.

Место религии в социокультурном универсуме, в отличие от других социальных явлений (образования, науки, семьи, экологии и др.) определяется менее точно и суждение по этому вопросу зависит по большей части от мировоззрения исследователя. В одних случаях, религия рассматривается преимущественно не более как одна из частей культурного дискурса (с позиции большинства светских исследователей), в других – претендует на место «бытийного основания культуры, ее истока» [35, с. 12] и по определению не может быть просто ее *частью*.

Исследуя лишь сущность религии и субстанциональные определения культуры, мы не сможем прийти к разрешению данного противоречия. Для ответа на этот вопрос необходимо распознать значимость и причины востребованности религии в социуме. Религия, как постулированная связь человека с высшей, абсолютной, неподвластной ему тотальной силой (Богом, богами, сверхъестественным, священным и т.д.), не может быть полностью детерминирована культурой. Однако она же, анализируемая в свете динамики *общественных отношений*, органично вписывается в пространство культуры как форма общественного сознания, сфера человеческого творчества, способ духовно-практического освоения мира, область производств духовных ценностей и т.п. [19, с. 8]. Таким образом, рассматривая проблему отношения религии и культуры, мы всегда сталкиваемся с некоей антиномией: священное и мирское, вечное и временное, небесное и земное. Первая часть этих пар указывает на неизменность, абсолютную стабильность; вторая обозначает изменяемое, подверженное различного рода преобразованиям.

В рамках заявленной темы нам придется иметь дело преимущественно с «земной» стороной религии. Однако не надо забывать, что разделить эти два ее аспекта можно только теоретически, поскольку указанное противоречие имманентно самой религии. Как историческое явление религия – социокультурный феномен, но с другой стороны то, что он является точкой приложение сверхъестественных сил, наделяет религию рядом атрибутов трансцендентного объекта. Поэтому, исследуя ее социокультурную сферу, необходимо учитывать постоянное влияние мистической составля-

ющей религии на мировосприятие верующих. Такая двойственность особенно характерна для христианского дискурса с его исходным понятием – «духовность». По словам Т.В. Смирновой, «проблема культурно-онтологического обоснования духовности, ее специфического, самоценного и автономного бытия и статуса по отношению к другим модусам человеческого существования, стала основным вкладом христианства в развитие культуры» [35, с. 12].

Если в рамках государственной религии, особенно раннего периода христианской церкви, социальное мировоззрение задавалось религиозным дискурсом и *духовность* проявлялась и применялась в своем изначальном смысле[50], то сегодня, особенно в той модели государственно-конфессиональных отношений, которая предусматривает отделение церкви от государства и секулярное общество вслед за Лапласом «не нуждается в гипотезе Бога» [10, с. 273], значение термина «духовность» трансформировалось (искусство, литература, т.е. то, что именуется *светской духовностью*). Тем не менее, христианская концепция духовности имплицитно пронизывает все сферы общественного бытия и продолжает играть основополагающую роль в европейском и русском культурных дискурсах. Раскрывая тему изменений в религиозной сфере, мы должны исходить из этой дихотомичности бытия религии и рассматривать как духовную, так и ее социокультурную составляющие.

Ответ на вопрос об изначальном импульсе таких изменений и что вообще лежит в основе этого явления отчасти можно вывести из гегелевских размышлений о философии религии. Первая форма религии, по мнению Гегеля, есть форма *непосредственности*, где религия в самой себе еще не достигла мысли. Бог есть содержание *начала* и в религии как таковой, и в философии религии[51]. Однако это начало еще не осмыслено: сердце может быть до избытка переполнено верой в Него, но в науке принимается во внимание только то, что является предметом мыслящего сознания.

Осмысление религии происходит в высших ее формах. Гегель развивает это понятие на примере христианства, которое он называет «истинной религией»: «В понятии истинной религии, т.е. религии, содержанием которой является абсолютный дух, существенным образом заложено то, что она есть религия откровения, и притом такая, в которой источником откровения является Бог… Дух только постольку есть дух, поскольку он есть

для духа; и в абсолютной религии именно абсолютный дух обнаруживает уже не свои абстрактные моменты, но самого себя» [8, с. 388]**.** В осмысление религии, по мнению философа, входит познание Бога, анализ религиозного отношения, исследование культа. На стадии познания Бога – теоретического умозрения истины – изменение (например, церковное разделение) еще невозможно[52], поскольку в это время знание человека о Боге только еще развивается до «знания себя человеком в Боге». А вот на второй стадии – анализа религиозного отношения – уже можно искать корень изменений. Вначале божественная история происходит вне мира, вне конечного пространства и Бог здесь в себе и для себя (гегелевское *царство Отца*). Затем она совершается в мире, где Бог предстает в совершенном наличном бытии. Если там Он порождает только Сына, то здесь создает природу; человек относится к природе и сам природен (*царство Сына*), а, следовательно, подпадает под действие природных законов.

Дальнейшая божественная история продолжается в *общине* или *поместной церкви* – локальном сообществе верующих в Сына. Такая община, питаемая Духом, находится в мире, но одновременно и на небе, представляет собой небесное, божественное на земле (*царство Духа*). Здесь же обнаруживается субъективность как таковая, которая отчасти непосредственна – чувство, ощущение, представление, отчасти – понятие, мыслящий разум, мышление (то, что Гегель называл *субъективным духом*) [8, с. 103-104]. Именно этот субъективный дух (существующий в религии вместе с абсолютным духом) на наш взгляд, и является корнем изменений. Трансформировавшись в религиозное сознание, оба духа представляют собой уход от непосредственного, конечного, переход к интеллектуальной сфере, поглощение преходящего абсолютной, субстанциальной сущностью. «Религия есть сознание в себе и для себя истинного, в противоположность чувственной, конечной истине и конечному восприятию» [9, с. 285]**.**

Однако на каком-то этапе такого перехода в сознании индивида возникает преобладание субъективного духа, когда представления и понятия вступают в противоречие с подобными же субъективными представлениями и понятиями другого индивида или группы таковых (как правило, это господствующая (официальная) религиозная доктрина, учение большинства, с точки зрения которого всякое иное учение есть *ересь*). Результатом

такого противоречия становятся изменения, приводящие, в частности, к расколу.

Как социокультурное явление религия предстает в качестве социального института, объединяющего людей в единую социальную группу на основе общей цели, которая включает в себя как культурную, так и трансцендентную составляющие. Будучи таковой, религия является динамической системой, *на которую распространяются законы и механизмы изменений, разработанные для всяких социальных систем* (структурно-функциональный анализ Т. Парсонса): внутри системы постоянно происходят изменения, ибо само равновесие социальной системы не есть неподвижность, а постоянное нарушение баланса связей и их воспроизводство [25, с. 93-153]. **Исходя из этого, любые трансформации во взаимоотношениях и взаимосвязях, происходящие в религиозной сфере, как социальной системе, можно определить как *социально-религиозные изменения,*** где слово «религиозные» указывает на специфику этого вида социальных изменений**.**

Изменения, направленные в сторону улучшения, совершенствования (прогресс), либо наоборот – в сторону ухудшения, разрушения религиозных институтов и всей религиозной сферы (регресс), рассматриваются как *развитие*. Изменения же, не несущие в себе ни положительного, ни отрицательного смысла, фиксируются как простые перемены. При этом, одни и те же изменения субъективно могут характеризоваться как прогресс или как регресс, а иногда как простые изменения (перемены). Например, Великий раскол 1054 года Западной церковью рассматривается как разрушение церковного единства, ухудшающее возможность достижения основной цели христианской церкви – проповедь Евангелия спасения всем народам. В то же время Восточная церковь считает, что такое разделение, наоборот – способствует этому, поскольку Западная церковь впала в ересь, исказила христианское учение и ее деятельность наносит прямой вред исполнению Божьего плана спасения. Поэтому, отмежевавшись от нее, Восточная церковь, по ее мнению, единственно правильно доносит Евангелие до людей (отсюда – *православие* – правильное прославление Бога) и в этом смысле церковный раскол прогрессивен (тем более что православные считают, что именно католическая церковь откололась от православного единства).

Что касается неверующих, то они относятся к таким богословским спорам индифферентно. Хотя, с другой стороны, если говорить о событи-

ях XI века, то они, конечно, отразились как на государственных, так и на межличностных отношениях. Умело преподнесенные факты, составляющие причины теологических разногласий (например, спор о том, какой хлеб используется во время Евхаристии – квасной (как в православии) или бесквасный (как в католицизме) сформировали в православном народном сознании образ «латинянина-еретика», который легко трансформировался во «врага» – как православия, так и всей «святой Руси».

Проблема психологической связки «еретик-иностранец-враг» и сейчас остается актуальной. И не только в среде верующих. Сегодняшняя ксенофобия во многом включает в себя религиозный компонент: большинство гастарбайтеров – мусульмане (да и самой России в количественных характеристиках мусульмане занимают второе место после православных). Проведя параллель между международным исламским терроризмом, преступлениями мусульман-гастарбайтеров в России и тем, что последние «отнимают работу у русских», в сознании среднего россиянина (неважно – верующего или неверующего) формируется образ «нехристя», «басурманина», «супостата», в общем – врага.

Особенностью социально-религиозных изменений является то, что, зарождаясь иногда на уровне межличностных отношений или отдельных церковных институтов, они принимают кумулятивный характер и могут достаточно быстро привести к изменениям более высокого уровня, вплоть до глобальных социальных изменений, что мы и наблюдаем на примере церковных расколов XI и XVI веков. Изменения, происходящие в религиозной системе – общине, поместной церкви, объединении церквей любого уровня – взаимосвязаны, взаимообусловлены и приводят к различного рода направленным сдвигам в состоянии религиозной системы – *социально-религиозным процессам*. Согласно Питириму Сорокину, «под процессом понимается любой вид движения, модификация, преобразование, перестройка или «эволюция», короче говоря — любое изменение данного логического субъекта во времени, касается ли оно изменения его места в пространстве, или речь идет о модификации его количественных или качественных аспектов» [39, с. 80].

По своей форме процессы, происходящие в религиозной системе, можно отнести по большей части к *ненаправленным* (или текучим) (в классификации П. Штомпки [44, с. 31-37]): их течение задается повторяющимися или схожими моделями, причем каждая следующая стадия либо

идентична, либо качественно напоминает предыдущие [44, с. 34-35]**.** При этом стадии различаются уровнем сложности и, таким образом, можно говорить, что процесс идет по спирали или по модели открытого цикла. Например, религия и в целом духовная жизнь человечества постепенно совершенствуется «через многочисленные циклы вызовов и ответов, роста и упадка» [41, с.61]. Если в результате наблюдается повышение уровня совершенствования, можно говорить о прогрессивном цикле (например, развитие религий от первобытных до современных), если понижается (при рассматривании по соответствующей шкале) – о регрессивном (на наш взгляд – это ренессанс язычества в СССР и после его распада в 80-90 годах XX в.).

В случае, когда в состоянии религиозной системы в течение какого-то времени не происходят никакие изменения, можно говорить о *стагнации*. Такое состояние переживают практически все религиозные конфессии в период их наивысшего подъема. С другой стороны, в некоторые моменты религиозной истории наблюдаются хаотические процессы, не опирающиеся на какой либо образец. Таковы, к примеру, случаи религиозного экстремизма, приводящие к вспышкам религиозного фанатизма или межрелигиозной розни (средневековые расправы с «ведьмами» в деревнях во время голода или эпидемий).

Конечные результаты процессов, вызванных социально-религиозными изменениями, могут привести к фундаментальным новшествам – возникновению религиозных систем на основе *новых конкурентных дискурсов*, а то и нового состояния общества, что имело место в результате протестантской Реформации и католического обновления в XVI-XVII веках. Это явление получило наименование *«конфессионализация»*[53] и заключается в том, что раскол христианства на множество конфессий стал причиной больших изменений не только в церкви и религиозной сфере, но также в социально-политической и экономической жизни всего мирового сообщества. В другом случае социально-религиозные изменения приводят к модификации, пересмотру некоторых существующих в религиозном мире установок (обновленческие тенденции в Православной Российской Церкви начала XX в. или сегодняшние административные церковные разделения в Украине при едином православном учении и литургике).

Важным аспектом исследования социальных процессов, в т.ч. в сфере религиозных отношений, является выявление причинных факторов, приводящих их в движение: находятся они внутри самого процесса (*эндогенные* процессы), или же действуют извне (*экзогенные* процессы). Примером эндогенных процессов могут служить конкуренция религиозных дискурсов обусловленная конфликтом религиозных доктрин (догматам) или церковных канонических норм и (или) их интерпретаций (внутренним установлениям религиозных конфессий) (расколы преимущественно I-IV веков – периода формирования христианского канона); экзогенных – социально-политическое, экономическое и интеллектуальное состояние общества, спровоцировавшее центробежные процессы в религиозной сфере (Германия конца XV-начала XVI вв.; Россия в первой четверти XX в.).

Однако ошибочно было бы считать какой-либо из этих факторов единственным или доминантным. Практически любые социально-религиозные изменения вызываются комплексом причин самого разного характера. Например, изменение политического строя в России в 1917 году и сотрудничество некоторых иерархов церкви с большевиками вызвало раскол, в результате которого одна часть верующих ушла в катакомбы, другая вынуждена была бежать за границу, а третья – создала легальную оппозицию признанной Советской властью церкви. Как видим, здесь роль детонатора сыграли политические процессы (большевистский переворот), которые «взорвали» внутренние факторы – с одной стороны, выхлестнулись долго копившиеся либеральные идеи обновления церкви – демократизации управления и модернизации богослужения, выразившиеся в появлении обновленческой «Живой Церкви», а с другой – резко проявилось консервативное крыло, требовавшее неукоснительного соблюдения церковных канонов даже под страхом государственных репрессий.

Политические катаклизмы (Первая мировая война, революция, Гражданская война) вызвали экономический кризис, усиленный политикой «военного коммунизма» с его массовой кампанией продразверсток, следствием чего стал невиданный голод 1921-1922 гг., охвативший 35 губерний с населением 90 миллионов человек, из которых голодали не менее 40 миллионов, а также голод в СССР 1932-1933 гг., распространившийся на территории 1,5 млн кв. км с населением в 65,9 человек. В эти периоды погибло соответственно свыше 5 млн и 7 млн человек [11]**.** П. Сорокин (нужно сказать, что до 1922 года он жил в России и наблюдал описываемое им

явление) утверждал «существование функциональной связи между количеством и качеством калорий, поглощаемых обществом, и сменой успеха или неуспеха ряда идеологий, циркулирующих в нем», причем, под идеологией общества он подразумевал, в том числе, и *религиозные верования* [37, с. 376]. И действительно, голод отразился на всех сферах жизни человека и общества, в том числе и на духовной. По его же словам, «голодание…резко деформирует всю нашу духовную личность, весь духовный багаж *нашего «я»,* как со стороны *содержания этого багажа:* идей, убеждений, верований, … и всего мировоззрения, — так и со стороны *механизма смены и течения элементов этого багажа — душевных процессов*» [38, с. 124].

Указанные процессы вызвали всплеск эсхатологических настроений среди верующих: Ленина многие сравнивали с антихристом, а митр. Сергия (Страгородского) – с лжепророком; Советская власть ассоциировалась с апокалипсическим царством антихриста [1]. Данные убеждения в немалой степени способствовали росту религиозного фанатизма в среде простого народа, буквально принимавшего слова о свершающемся «конце света» из проповедей кликушествующих «пророков», во множестве рассеявшихся по стране. Особенно широко такие пессимистические настроения распространились в среде *истинно-православных христиан* («катакомбников»), называвших официальную церковь «антихристовой» и со дня на день ожидавших собственного вознесения на небеса и Страшного Суда для грешников.

Другим итогом голода и остальных последствий экономического кризиса (разумеется, не только их, но и иных причинных факторов – внутренних и внешних) стало появление огромного числа мелких религиозных групп, как отколовшихся от православия, так и возникших на основе некоторых протестантских (а то и совсем новых) дискурсов. Муки голода не только заставляют искать пути выживания, но и подталкивают к размышлению об их причинах, особенно на грани отчаяния, когда человек не видит зримого выхода. Даже самые начальные религиозные знания, полученные в детстве, подводят к мысли, что голод – это Божье наказание «за грехи», исполнение библейского пророчества о «последних временах», «Страшном суде» и т.п. Некоторая часть индивидов видит причиной отхождение *официальной* церкви от «истинного учения» и начинает пересматривать церковные догматы в эсхатологическом ключе. В результате

рождается новое учение, призванное исправить «заблуждение» и изменить ситуацию в лучшую сторону. Вокруг таких учений собирались единомышленники или просто страдающие люди, мечущиеся в поисках выхода, и образовывалась очередная община. Зачастую эсхатологические ожидания настолько искажали общепринятую христианскую идеологему, что эти группы маргинализировались и, за небольшим исключением, быстро сходили с социальной арены.

Стимулятором социально-религиозных изменений может стать и правовой аспект государственно-конфессиональных отношений. Вплоть до 1918 года не было особых различий между светским и церковным законодательством. И в «Стоглаве» 1551 г., и в «Соборном уложении» 1649 г., и в «Своде законов Российской империи» 1832 г. присутствовали положения, регламентирующие жизнь церкви и верующих [23, с. 20-26]**.** Некоторые из этих положений вызывали недовольство у части верующих и провоцировали на выступления, закачивающиеся иногда появлением новых религиозных групп, формировавших конкурентные дискурсы, именовавшиеся официальной церковью *еретическими* [2]. Государство, в свою очередь, ужесточало законы, связанные с религиозными вопросами, что вызывало новый протест со всеми вытекающими в плане изменений последствиями [26, с. 22-23]**.**

Декрет СНК от 23.01.1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8.04.1929 г. «О религиозных объединениях» произвели опустошающие изменения во всех областях религиозной жизни страны [15]. Либерализация законодательства также производит определенные изменения в религиозной сфере. Например, «Положение об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г., постановления Временного правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» и «О свободе совести» вызвали значительный духовный подъем и активизацию деятельности в среде неправославных верующих [23]. Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий»1990 г., ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»1997 г. и другие нормы постсоветского законодательства вообще произвели революционные изменения в религиозной сфере, последствия которых мы можем наблюдать и сегодня.

Социология (и не только) утверждает, что любые изменения являются результатом действия людей. С этим трудно не согласиться. Но когда

речь идет об изменениях *религиозных*, появляется некий фактор, не укладывающийся в данный тезис. Американский философ-атеист Сидней Хук пишет: «То, что история делается мужчинами и женщинами, более не отрицается никем, за исключением некоторых теологов и мистических метафизиков» [43]. Будучи ученым, автор этого высказывания, памятуя аристотелевский «принцип достаточного основания [54]**,** не принимает никаких аргументов трансцендентного характера, даже в отношении необъяснимых фактов, которые в достаточном количестве фиксируются в религиозной сфере. Однако если принять во внимание принцип «бритвы Оккама» в формулировке Альберта Эйнштейна, которая звучит следующим образом: «Всё следует упрощать до тех пор, пока это возможно, *но не более того*» (курсив мой – А.П.), на сегодняшний день остается нечто из области непознанного, которым иногда приходится объяснять отдельные элементы социально-религиозных изменений. Тем не менее, действительно: и история в целом, и социально-религиозные изменения в частности есть результат человеческих усилий. Проблема только в том, по каким критериям определять характер этих усилий: по действиям индивидуумов, или коллективной деятельности (группы)? Чаще всего в социально-религиозных изменениях, как уже говорилось выше, импульс дает личность, идеи которой затем распространяются среди группы.

В этой связи интерес представляют некоторые конкретные личности, запускающие или двигающие религиозные процессы. История предоставляет нам возможность оценить такие фигуры, как митрополит Сергий (Страгородский) – весьма неоднозначная личность, о роли которой в церковных разделениях начала XX века спорят до сих пор; митрополит Иосиф (Петровых), идеолог непримиримой оппозиции «советской» церкви; митрополит Антоний (Храповицкий), один из кандидатов в патриархи, вдохновитель и организатор Русской Зарубежной Церкви и ряд других.

Социально-религиозные изменения можно различить по целому ряду критериев:

I. По объему изменений.

1. Изменения, направленные на внутренние преобразования религиозной структуры, но не затрагивающие саму ее целостность (реформистские изменения). Такие изменения могут быть инициированы «снизу» (например, движение за модернизацию внутрицерковных отношений и богослужебных чинопоследований, за женатый православный епископат и

католическое священство, за социальную значимость церкви), или «сверху» (решения поместных соборов РПЦ в области устройства и управления церкви, модернизация католической церкви после 2-го Ватиканского собора 1962 г.).

2. Изменения, приводящие к значительным преобразованиям, затрагивающим основы религиозной структуры и вызывающие более глубокие последствия – вплоть до изменений самой этой структуры (радикальные изменения). К таковым относятся всякого рода церковные разделения (расколы внутри общин, поместных церквей, к примеру – старообрядческий раскол XVII в. в России).

3. В случаях, когда изменения охватывают ключевые моменты всей или большей части религиозной сферы, можно говорить о *глобальных* процессах, коренным образом преображающих жизнь всего общества, т.е. практически о *религиозной революции* (Великий раскол XI в., Реформация XVIв.).

II. По качеству изменений.

Касаясь качественной стороны социально-религиозных изменений, различаются процессы, направленные на создание новых религиозных институтов, внедрение нового образа жизни верующего, нового понимания, вплоть до пересмотра основополагающих религиозных доктрин. Это – борьба за право женского священства, возможность разводов, признание гомосексуальных браков. Если указанные процессы направлены вперед, в будущее и их, *условно говоря*, можно назвать прогрессивными, то другие могут быть направлены в противоположную сторону, в прошлое, и стремятся вернуться к старым традициям, верованиям, законам. Их именуют консервативными или «ретро-активными» [44, с. 346]**.** Чаще всего это фундаменталистские религиозные движения.

III. По целям изменений.

Применительно к целям, социально-религиозные изменения можно разделить на процессы, направленные на изменение *личности* и на изменение *религиозных структур*. Изменения, нацеленные на личность, призывают к духовному и душевному самосовершенствованию, беззаветному служению Богу (исихасты, евангелические движения, движение суфиев в исламе). Изменение личности впоследствии предполагает и изменение религиозных и даже социальных структур и наоборот, изменение религиозных структур повлияет на изменение личности (движения за создание ре-

лигиозно-политических партий, которые, по мнению их приверженцев, будут изменять и социальные порядки, и положительно повлияют на личность).

Исследуя конкурентный религиозный дискурс, можно различить два этапа его развития: появление новой религиозной идеи, дающей импульс к социально-религиозным изменениям, и формирование нового *теологического* дискурса.

а) Появление и становление новой религиозной идеи. Чаще всего она рождается в виде профетического откровения в процессе духовных размышлений или при чтении сакральных текстов и другой конфессиональной литературы. Эта новая идея, как правило, расходится с определенными элементами традиционных представлений данного религиозного сообщества и фиксируется на первых порах лишь в сознании индивида[55].

Глубинные причины, приводящие к критическому пересмотру существующего учения могут быть самые разные. Американские социологи Чарлз Глок и Родни Старк, например, видят их в недостаточной удовлетворенности человеческих потребностей – *депривации*[56].

Вышеупомянутые социологи обобщили и дополнили теорию развития религиозных групп – т.н. «теорию церкви и секты», представленную в трудах М. Вебера [6] и Э Трёльча [42]. Причем, последних в первую очередь занимала идея не возникновения *новых* групп, а стремление типологизировать *существующие*. Р. Нибур [22] развил эту идею, установив наличие динамической взаимосвязи между организациями типа «церковь-секта». Он предположил, что, исследовав эту взаимосвязь, можно установить, как появляются и развиваются новые религиозные группы.

Однако, несмотря на то, что указанные теории признаны многими исследователями, эта проблема и сейчас остается без решения, начиная хотя бы с того, что однозначно не определены основополагающие понятия *церковь, секта* и т.п. Если одним из условий революционного взрыва по К. Марксу является *абсолютная* депривация – невозможность для индивида или социальной группы удовлетворить свои *базовые* потребности из-за отсутствия доступа к основным материальным благам и социальным ресурсам: продуктам питания, жилищу, медицине, образованию и т. д., то для сходных социально-религиозных изменений (например, церковной «революции» – раскола) достаточно депривации *относительной*, т.е. субъек-

тивно воспринимаемого и болезненно переживаемого несовпадения «ценностных ожиданий» и «ценностных возможностей» [12]. Причем, если говорить об экономической депривации, которая оценивается по объективным и субъективным критериям, то «для религиозных движений субъективное ощущение депривации является более важным фактором» [34, с. 517].

Экономическую депривацию дополняет *социальная* – несоответствие притязаний на престиж, власть, высокий статус в обществе. Связь эта проявляется в том, что чем меньше возможности человека в материальном плане, тем ниже его социальный статус. В сфере религиозных процессов и экономическая, и социальная депривация играет достаточно серьезное значение – стимулирует стремление индивида (или группы) любыми путями сделать карьеру (в данном случае – религиозную), получить возможность более весомо влиять на духовную жизнь общества и иметь доступ к соответствующим его притязаниям материальным ценностям. Однако в некоторых случаях социально-религиозных изменений, применение этих критериев не всегда оправдано: история знает немало примеров, когда индивид из чисто религиозных побуждений отказывается не только от материальных благ, но и от социального статуса (Сиддхартха Гаутама, Франциск Асизский).

Этическая депривация как побудительная сила социально-религиозных изменений связана с несовпадением духовных идеалов отдельных индивидов или групп с идеалами какого-либо религиозного сообщества (мы не говорим о неких «общих» духовно-религиозных идеалах: таковых просто не существует по причине конфессиональной раздробленности). Примерами такого рода ценностных конфликтов (конкурентных религиозных дискурсов) могут служить судьбы идей Джона Уиклифа, Яна Гуса, Мартина Лютера, которые имели свои представления о духовном и институциональном устройстве религиозной сферы.

Если индивид, испытывающий этическую депривацию, демонстрируют глубокую приверженность именно к этим, привычным для себя, прочувствованным и обдуманным ценностям, то у подверженного *психической* депривации наоборот – образуется ценностный вакуум и он начинает искать новые ценности: веру, смысл и цели существования. В этот

период личность наиболее восприимчива к новым идеологемам и мифологемам, вследствие чего религиозные движения, возникшие на поч-

ве психической депривации, в большинстве своем принимают форму самых разнообразных *культов* с их собственным, отличающимся от традиционных, учением и мистическим опытом.

Попытки преодолеть о*рганизмическую* депривацию, развивающуюся на почве индивидуальных физических недостатков, на наш взгляд редко проявляется в формировании собственных религиозных движений. Чаще такие группы входят в какие-то другие религиозные движения [34, с. 521].

Теория депривации объясняет многие аспекты причин социально-религиозных изменений, но не все. Как уже говорилось, депривация – это *субъективное* состояние, которое может быть только *предпосылкой* возникновения любого организованного социального движения, но не его основной движущей силой. В случаях социальных революций или других каких бы то ни было секулярных движений, депривация действительно является необходимым, но все же недостаточным их условием. «Состояние депривации должно разделяться многими людьми; существующие в обществе институты должны быть неспособны разрешить его; наконец, должен появиться лидер с привлекательной для масс новой идеей, и тогда возникнет движение протеста» [34, с. 518]**.** Если же речь идет о религиозной сфере, то депривация *мóжет* быть предпосылкой религиозных изменений, однако в отличие от вышеприведенных условий, здесь, как говорилось выше, сначала появляется лидер – харизматическая личность с некоей новой идеей, а затем этой идеей «заражаются» окружающие. Что касается религиозных институтов, которые должны были бы разрешить состояние депривации, то история показывает, что это невозможно, поскольку новые религиозные идеи всегда объявлялись *ересью* и могли реализоваться только через церковное разделение.

Кроме того, теория депривации оперирует научным принципом «исключения трансцендентного» и не учитывает особенность собственно *духовных* причин социально-религиозных изменений, подменяя их психологическими конструкциями типа психической депривации. Тем не менее, как мы уже говорили выше, духовная составляющая (трансцендентная, мистическая[57] или «религиозный дух» Э. Трёльча[58]) во многих случаях играет определяющую роль в рождении идеи, приводящей к социально-религиозным изменениям и появлению конкурентных религиозных дискурсов.

б) Формирование нового теологического дискурса. Религиозный дискурс как совокупность «коммуникативных действий или событий, направленных на передачу, сохранение и развитие религиозных представлений» [27, с. 24], а также соответствующих текстов, речеактовых комплексов и т.п., возникший в результате актуализации новой религиозной идеи, как правило, приводит к изменениям в религиозной сфере в форме либо реформ, либо – в крайнем проявлении – церковных расколов. В первом случае происходит лишь некоторая корректировка понятий, изменение форм деятельности, не затрагивающие содержания базового теологического дискурса (реформа духовного образования, изменение принципов организации миссионерской работы или социальной деятельности и т.п.). Во втором – отрицание традиционных способов систематизации религиозных воззрений и организации церковной жизни, т.е. в рамках религиозного дискурса формируется принципиально новый *теологический* дискурс. Этот дискурс фиксируется в терминологии, богослужении, гомилетике, катехетической литературе, церковном лексиконе и т.д.

Основатели образованной в результате раскола общины (или нового религиозного течения) стремятся зафиксировать свое толкование *традиционных* сакральных текстов либо систематизировать созданное ими *новое* учение в богословских категориях. Это вызывается, во-первых, необходимостью самоидентификации – утверждения себя в качестве оригинальной и независимой, прежде всего от «материнской» церкви, религиозной структуры, а во-вторых, – с целью избежать маргинализации и включится в общественно-культурные отношения с представителями других вероисповеданий. Справедливости ради, следует отметить, что второе не является основополагающим для целого ряда отколовшихся групп, которые целенаправленно изолируются как от других конфессий, так и от общества в целом (феномен «пензенских затворников» и, особенно, религиозной общины Виталия Козыря, существовавшей до конца 90-х годов в районе Алдана (Якутия) [40]. Тем не менее, даже они формируют свои дискурсы и в той или иной форме фиксируют их. К примеру, «символ веры» алданской общины оформлен в виде «заявления-отказа» в адрес Президента РФ. В этом документе, с подробными ссылками на Библию, изложены взгляды на некоторые аспекты духовной, социально-политической и экономической жизни (признание только Библии в качестве единственной духовной основы, отказ от государственного образования, документов, имущества, ме-

дицинской помощи, в общем – «полное исключение из общественной жизни человечества: политической, экономической и религиозной» [16]).

В процессе формирования теологического дискурса разрабатывается специфический конфессиональный код и соответствующий ему «знаковый язык» [28, с. 188], служащий для самоидентификации нового религиозного образования, а также собственная терминологическая система. Но если в ранний период христианства создание богословской терминологии единообразной интерпретации богословских понятий с целью установления единства Церкви, то затем изменения терминологии в результате расхождения в богословских взглядах сыграло прямо противоположную роль – стало причиной религиозных разделений и показателем конкуренции религиозных дискурсов. Сегодня в религиозной сфере социума постмодернистского мира происходят самые невероятные с точки зрения религиозных традиций изменения. Эти изменения зачастую идут вразрез с тысячелетиями устоявшимися нормами, принимая непредсказуемые формы и ведя к не менее непредсказуемым результатам[59].

Таким образом, понятие *«дискурс»*, применительно к религиозной сфере, есть некий условный комплекс, включающий в себя стиле-речевой компонент, тексты религиозного содержания, коммуникативные действия и события, направленные на приобщение к религиозной вере и развитие религиозных представлений. Этот комплекс, именуемый *религиозным дискурсом*, не приобретает атрибут всеобщности: он действует лишь в рамках конкретной религиозной системы, например, конфессии.

В свете сказанного, *конкурентный религиозный дискурс* можно рассматривать как такой же комплекс, но основывающийся на иных по отношению к данной религиозной системе религиозных представлениях.

Появление конкурентного религиозного дискурса обусловлено различными причинами, но в первую очередь недостаточной удовлетворенностью человеческих потребностей – депривацией (экономической, социальной, этической, психической ит.д.).

Конкурентный религиозный дискурс вызывает нарушение баланса связей внутри религиозной системы, которое, в свою очередь, может привести к изменениям, именуемым *социально-религиозными,* где слово «религиозные» подчеркивает специфику этого вида социальных изменений. В результате появляется новая, отличная от «материнской» религиозная система.

Библиография:

1. Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти 1917-1943 // Сб. в 2-х частях / Сост. М.Е. Губонин. – М., 1994. – С. 82-85, 149-153; Катакомбная Церковь-Мученица. – М.: Новая Святая Русь, 1996; Русак В. Пир сатаны (Русская Православная Церковь в «ленинский» период (1917-1924). – Лондон: Заря, 1991.

2. Андерсон В. Старообрядчество и сектантство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия. – СПб.: Изд. В.И. Губинского, 1909.

3. Бачинин, В.А. Евангельские ценности в гражданском обществе. - СПб.: Алетейя, 2006. - 176 с.

4. Бачинин В.А. Малая христианская энциклопедия: В 4 т. – Т. 1: Религиозная философия. – СПб.: Шандал, 2003. – С. 100.

5. Бобырева Е.В. Религиозный дискурс: ценности и жанры // Проблемы филологии, культурологи и искусствоведения. – 2008. – № 1. – С. 162.

6. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 656 с. (Серия «Книга света»).

7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – 3 т. – Т. 3. – М., 1977. – С. 388.

8. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – 3 т. – Т. 1. – М., 1974. – С. 103-104.

9. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. – В 2 т. – Т. 1. – М., 1975. – С. 285.

10. Гитин В.Г. Всемирная история без комплексов и стереотипов: в 2 т. – Т. 2. – Харьков:Торсинг, 2005. – С.273.

11. Голод в Поволжье 1921-1922 гг. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Голод_в_Поволжье_1921—1922 (дата обращения 12.03.2014); Голод в СССР (1932-1933) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Голод_в_СССР_(1932—1933) (дата обращения 12.03.2014).

12. Gurr Ted, 1970. Why Men Rebel. Princeton: Princeton University Press. P. 24.

13. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 12 т. – Т. 3. - М.: Мир книги, 2003. – С. 221.

14. Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Киберррелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – С. 27.

15. Законодательство о религиозных культах (Сборник материалов и документов). – М.: Юридическая литература, 1971.

16. «Заявление-отказ церкви-общины Христиан Веры Евангельской, основанной на полном исполнении Библейских законов» (Личный архив автора).

17. Золотавин Я.А. Православное духовное просвещение взрослых как основа нравственного воспитания личности //Государство, общество, церковь в истории России XX века: в 2 ч. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2010. – Ч. 1. – С. 211-217.

18. Karaflogka Anastasia. Religious Discourse and Cyberspace // Religion. – 2002. – 32. – P. 284.

19. Лобазова О.Ф. Религиоведение: учебник / Под общ. ред. В.И. Жукова. – 3-е изд., испр. и доп. - Ростов н/Д: Феникс, 2004. – С. 8.

20. Миронова М.К. Религиозный дискурс, религиозный социолект и религиозный стиль – к проблеме определения понятия // Медиаскоп: электронный научный журнал Факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mediascope.ru/node/756 (дата обращения: 28.01.2011).

21. Мюллер М. От слова к вере: религия как предмет сравнительного изучения.// Языки как образ мира / М.Мюллер. – М.-СПб.: АСТ, 2003. – С. 23.

22. Нибур Р. Христос и общество. – М.: Посох, 1999. – 256 с.

23. О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях: Российские и международные правовые документы (в извлечениях). – М.: Международная Ассоциация Религиозной Свободы. Российское отделение, 1996. – С. 20-26.

24. Parley, John E. 1990. Sociology. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

25. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 93-153.

26. Погасий А.К., Синкевич В.П. Религия и право. Современные правовые основы обеспечения свободы совести и деятельности религиозных объединений: монография. – Уфа: Изд-во ВЭГУ, 2010. – С. 22-23.

27. Прилуцкий А.М. Семиотическое пространство религиозного дискурса как предмет религиоведческого исследования: Дис. …докт.. филос.. наук. – СПб, 2007. – С. 23-24.

28. Прилуцкий А.М. Семиотика религии. Философско-религиоведческие исследования. – СПб.: Изд.дом «Инкери», 2007. – С. 188.

29. Прилуцкий А.М. Дискурс теологии. – СПб.: Светоч, 2006. – С. 24..

30. Прокопьев А.Ю. Введение. Реформация, Контрреформация, конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14-16 ноября 2000 г. / Под ред. А.Ю. Прокопьева. Спб.: Алетейя, 2004. – С. 5-32).

31. Ritzer, George, Kammeyer, Kenneth C. and Yetman, Norman R. 1987. Sociology: Experiencing a Changing Society. Boston: Allyn and Bacon.

32. Reinhard W. Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionallen Zeitalters // ZHF, 10; Reinhard W. Probleme deutsche Geschichte 1495-1806. Reichreform und Reformation 1495-1555. Stuttgart, 2001; Schilling H. Aufbruch und Kriese: Deutschland 1517—1648. Berlin, 1988.

33. Saarinen Risto. Alku opista uskoihin. // Theologia uskontojen maailmassa. Jyväskylä, 2003. – S. 9.

34. Самыгин С.И., НечипуренкоВ.Н., Полонская И.Н.Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на Дону: Феникс, 1996. – С. 517.

35. Смирнова Т.В. Историческая динамика религии как социокультурной системы (на примере христианства): автореф. дис. … канд. культурологи: защищена 23.10.2007. – Екатеринбург: Изд. УрГУ, 2007. – С. 12.

36. Смирнова Т.В. Историческая динамика религии как социокультурной системы… С. 12.

37. Сорокин П.А. Голод и идеология общества // Квинтэссенция: Философский альманах. – М., 1990. – С. 376.

38. Сорокин П.А. Голод как фактор. Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. – М.: Academia & LVS, 2003. – С. 124.

39. Сорокин П. А.Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Пер. с англ., комментарии и статья В.В. Сапова. — СПб.: РХГИ, 2000. — С. 80.

40. Томаева Т., Пчелинцев А. Якутская секта просила президента о расстреле // НГ-религия. – 1999. – 24 марта.

41. Toynbee, Arnold/ Snudy of History, 12 vol. London: Oxford University Press, 1934. P. 61.

42. Трёльч Э. Церковь и секта // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 226-238.

43. Hook, Sidney 1955. The Hero in History. Boston: Beacon Press.

44. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. - М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 31-37.

45. Энциклопедия мудрости / К. Андриевская [и др.]. – М.: РОССА, 2007. – С. 15.

46. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. – М.: Гардарики, 2004. – С. 78.

Примечания:

47. «В концепции дискурса присутствует многое от веберовского «идеального типа»: это скорее модель должного, чем сущего» [4, с. 100].

48. Космософия – учение, которое, синтезируя древние и современные воззрения науки, изучает принципы построения мироздания, а также субъектно-объектные отношения человека и космоса; Диджитализм – движение, зародившееся в начале 80-х годов XX в. вследствие распространения использования компьютерных технологий в сфере искусства; Технософия – одна из софийных дисциплин, в качестве предмета которой выступает «мудрость» и духовная сторона техники. Технософия исследует связь техники с метафизическими, теологическими, мистическими планами бытия [14, С.82].

49. В IV в. область *Партениа* входила в состав Мавритании (сейчас – Алжир); на ее территории располагалась одна из епархий древней христи-

анской Церкви. В конце V в. Партениа была уничтожена и исчезла под песками пустыни. В 1996 г. бывший католический епископ Жак Гаиллот (Gaillot) создал сайт «Партениа» как «виртуальную епархию «без границ».

50. Духовный – бесплотный, нетелесный, из одного духа и души состоящий, все, относящееся к Богу, церкви, вере [13, с. 221].

51. По Гегелю, у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы. «Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в объективности, Бог и объяснение Бога» [46, с. 78].

52. С другой стороны, отпадение Люцифера показывает, что духовные истоки раскола можно искать уже на небе. Мы же говорим о разделениях в земной Церкви.

53. Выражение «конфессионализация» обозначает теорию о развитии церкви, государства и общества после Реформации в период около 1540-1648 гг. Эту теорию независимо друг от друга развили немецкие историки В. Райнхард и Х. Шиллинг в конце 70-х годов XX в. [32] В научный оборот в отечественной историографии идеи конфессионализации вошли благодаря петербургскому историку А. Ю. Прокопьеву [30, с. 5-32]

54. Или «бритва Оккама» – методологический принцип, сформулированный английским монахом-францисканцем Уильямом Оккамом: «…множественность никогда не следует полагать без необходимости… но всё, что может быть объяснено из различия материй по ряду оснований, — это же может быть объяснено одинаково хорошо или даже лучше с помощью одного основания». В упрощенном виде он звучит так: «Не следует привлекать новые сущности без самой крайней на то необходимости». Кстати, Оккам сформулировал этот принцип как подтверждение существования Божия.

55. По Т. Парсонсу, источником дезорганизации системы является возмущающее действие, которое первоначально рождается в сознании конкретных личностей, а затем актуализируется в действительности [25, с. 705-710].

56. Интересно, что, несмотря на общеупотребительность этого термина в психологии и социологии, происхождение его имеет «религиозный» характер: считается, что он появился в церковном обиходе позднего Средневековья и означал лишение духовного лица *бенефиция* (доходной должности).

57. Н.А. Бердяев: Мистика есть реализм, ощущение реальностей, слияние с реальностями; рационалистический же позитивизм есть иллюзионизм, потеря ощущения реальностей, разрыв между реальностями мира.

58. Согласно Трельчу «религиозный дух» связан с врожденными человеку религиозными чувствами, но развивается и реализуется в культурно-историческом контексте и в свою очередь оказывает влияние на развитие общества, решение социальных вопросов.

59. С другой стороны, священные книги религий указывают на такие изменения как на события «последних времен», но это – вопрос веры.

Скосарь В.Ю.

Эсхатологический аспект христианства

(Введение)

Эсхатологическая проблема – одна из труднейших для любого исследователя, будь то философ, психолог, религиовед. В религиоведении недостаточно остро поставлена эсхатологическая проблема, недостаточно ярко освещается эсхатологическая сторона христианства. Ученый, имея более или менее развитое религиозное чувство, вынужден так или иначе дистанцироваться от субъективного вживания в сакральное пространство религии, чтобы сохранять «взгляд на религию извне» [6]. Но ведь это практически неразрешимое противоречие: ощущать в себе религиозное чувство и стараться сохранить «объективный» взгляд на религию! Найдется ли хотя бы один мыслитель за всю историю культуры, который глубоко проник в суть человеческой любви, не пережив этого чувства? Так и по отношению к христианству: не пережив любви к Богу и христианской любви к ближнему (хотя бы зачаточно), субъективно не вжившись в религиозную сферу, сможешь ли проникнуть глубоко в сущность христианства? Противоречие становится еще более острым, если мыслитель хочет, с одной стороны, отстраненно – «взглядом извне», а с другой – честно взглянуть в лицо своей собственной смерти… Даже комплексное использование методик различных направлений социально-гуманитарного знания мало поможет глубинному проникновению в эсхатологическую проблему без наличия

одной «изюминки». Эта важнейшая «изюминка» – память о собственной кончине.

Часто о религии говорят и пишут так, словно исключают для себя возможность события, когда вдруг на полуслове оставишь этот суетный мир вследствие внезапной сердечно-сосудистой катастрофы, как это случилось с героем рассказа Ивана Бунина «Господин из Сан-Франциско»...

Существует такой социально-психологический факт, что мы не желаем помнить о своей смертности. Вот, наверное, главная причина того, что эсхатологический аспект христианства не находит достойного освещения. В святоотеческой литературе говорится о необходимости постоянно иметь «памятование о смерти», трезвое размышление о бренности своего бытия, и тогда в жизни будешь придерживаться правильной иерархии ценностей. «Память смертная» не отравляет нам жизнь, а «научает быть осторожным и воздерживаться от всего, отравляющего жизнь», память об исходе вместе с памятью о Христе – «крепкая основа христианскому благонастроению ума» (свт. Феофан Затворник) [13, С.53-68].

(Человек не желает помнить о смерти)

Психологические и социологические исследования показывают, что человек старается избегать глубоких размышлений на эсхатологическую тему, особенно, если это касается вопроса о своем исходе. В зрелом возрасте человек погружен в суету этого мира, «добивается и достигает», и с ужасом гонит от себя мысль о смерти; молодые люди еще более стараются не задумываться о смерти, а предпочитают если смерть, то внезапную и безболезненную [4; 18]. Большинство людей желают лишь успеть завершить земные дела, а умирать как можно более комфортно. Западная цивилизация даже стремится широко узаконить эвтаназию и «рациональное самоубийство» [4]. В современной европейской культуре тема смерти на уровне личного осмысления является практически табуированной, поскольку она резко противоречит западному образу успешного и благополучного человека. Но при этом объективно смерть исследуют множество наук в том же самом обществе [14].

Социологический опрос, проведенный в России, показал, что треть респондентов не думают о смерти вообще, почти половина – думают редко, причем частота этих размышлений практически не зависит ни от уровня богатства, ни от образования, ни от пола, но более всего зависит от ре-

лигиозности. Выяснилось, что для большинства респондентов подготовка к смерти понимается как решение меркантильных вопросов, но не как духовная подготовка [9]. Автор большую часть жизни прожил в Украине, и общаясь близко с разными людьми, в том числе тяжко больными, обнаружил печальную закономерность: даже среди тяжко больных, даже среди умирающих есть немало таких, кто всячески отворачивается от возможности своей смерти. Как будто от смерти можно просто так отвернуться, вытеснить ее за пределы своего сознания…

Вот какие выводы можно сделать на основании изложенного: если ученый не является религиозным человеком, но исследует эсхатологический аспект религии исключительно «взглядом извне», то мощный психологический фактор избегания темы смерти не позволит ему глубоко проникнуть в суть проблемы. В этом состоит глубокое убеждение автора . Но если ученый является искренне верующим, любит Бога и Христа, то эта любовь способна нейтрализовать любой невротический страх смерти, потому что после исхода он надеется на встречу со Христом.

Как подтверждение сказанного можно сослаться на работу [19]. В ней содержатся критические замечания в адрес современного религиоведения, которое так и не провело целостного религиозно-философского исследования развития христианской эсхатологической проблематики.

Итак, с одной стороны, многие ученые испытывают психологические трудности при попытке проникнуть в глубину эсхатологической проблемы на уровне смерти отдельной личности. Отсюда – недостаточная разработанность проблемы. С другой стороны, в наше время даже многие обыватели испытывают повышенный интерес к эсхатологической проблеме о судьбе всего человеческого рода и вселенной в целом. Подобный интерес к апокалиптическим темам, согласно мнению известного исследователя культуры Н.А.Хренова, характерен для переходных периодов истории, один из которых мы сейчас переживаем [16, С.211-217]. Кажущийся парадокс легко объясняется. Человеку гораздо проще размышлять о конце света, как некотором абстрактном сценарии, который лично его не коснется, чем о своем личном конце. Сказывается также низкий уровень религиозности, вследствие чего для большинства «представителей творческой интеллигенции» и обывателей личный конец и конец человеческого рода практически не связаны. Эту ошибку любила совершать атеистическая критика, иронизируя над учениками Христа и первыми христианами, что они

напрасно поверили в Его скорое второе пришествие, хотя Он до сих пор не приходит… Но дело в том, что приход Христа в роли Судьи для каждого человека начинается с момента его личного исхода, а длительность временного периода после его личной смерти до момента конца всей вселенной для умершего человека уже не играет большой роли. Вот почему жить на земле нужно в таком понимании, что день твоего исхода – это день начала апокалиптических событий для тебя лично.

(Апокалиптические признаки)

Можно указать на множество признаков, говорящих о приближении апокалиптических «последних времен». Достаточно обратить внимание на сегодняшние взаимоотношения трех духовно близких православных народов: русского, украинского и грузинского. То состояние, которое светские аналитики назовут словом «политика», для нас – православных – является великой трагедией, оскудением любви среди людей и забвением заповедей Христовых, началом наступления конца… Но давайте ограничимся сферой религиоведения, и сузим задачу до беглого обзора по некоторым публикациям в сборнике «Свеча-2014».

В работе [2, С.25-26] отмечены факты, из которых очевидно, что в понимании многих людей Православие – это лишь культурный феномен. Человек может позиционировать себя как «православный», но при этом не веровать в Бога. Доходит даже до казуса, когда некоторые представители творческой элиты позиционируют себя как «православные атеисты»… За таким удручающим положением вещей маячит апокалиптическое будущее: богатые золоченые храмы, в которых нет ни одного верующего, и нет Самого Христа… Публикация [8, С.89-120] посвящена анализу такого социального и духовного феномена, как подмена традиционных религий «квазирелигиями», «псевдорелигиями», «пара-религиями». В этих социально-духовных новообразованиях Бог подменяется идолом. Например, в такой «квазирелигии» как марксизм Царствие Божие подменено материалистическим раем на земле, Священное Писание подменено диалектикой истории, сакральная жизнь Церкви подменена партийными ритуалами и символикой, а вместо Бога поставлены в центр трудящиеся массы. И если раньше религиоведение еще пыталось выработать объективные критерии отличия религий от их подмены (квазирелигий), то в последнее время уже наблюдается утрата объективных критериев. Фактически каждый ученый субъективно решает, что считать религией, а что ее подменой; кого при-

знать Богом, а что – Его подменой. Это означает, что человечество все более и более обмирщается, а идолы вытесняют Бога из души человеческой. Горько говорить о таком итоге после 1000 лет со дня преставления Крестителя Руси, великого князя Владимира, избравшего вместо идолов Христа... В работе [10, С.137, 141-142, 146-148] мы находим исследование таких феноменов, как «псевдорелигия» и «псевдонаука». Констатируется весьма печальный факт, что в современной культуре уже утрачены общепринятые критерии истинности и распространено «радикальное сомнение в наличии таких критериев вообще». Кризис коллективной идентичности породил такое проявление «псевдонауки», как мифологизация истории. Вместо христианского осознания истории, как богочеловеческого процесса, предлагаются различные фантастические версии происхождения человечества, противоречащие друг другу. В результате в обществе наблюдается утрата общего видения направленности исторического процесса, утрачивается логика смысла жизни человеческого рода. В публикации [15, С.227-228, 239-240] констатируется, что в современном обществе мы имеем дело уже не с объективным фактом, а с его подменой – «дискурсивно-медийным фактом», быть может, мухой, раздутой медийными средствами до слона, а то и просто «фейком», лишь бы это было убедительным для обывателей. Мы имеем дело уже не с истиной, а с ее подменой – «артикуляцией и негоциацией множеством дискурсов». Все это создает почву для глубокого скептицизма во всех сферах духовной деятельности человека.

Исходя из вышеперечисленного, можно сделать определенные выводы о духовном состоянии современного общества. Для искреннего христианина не должна вызывать сомнений апокалиптическая природа всего происходящего.

(Интерес к апокалиптической тематике)

Выше было отмечено, что в современном обществе наблюдается повышенный интерес к эсхатологической проблеме, к апокалиптической тематике. По всей видимости, это есть характерное явление для переходных периодов истории (рубеж XX-XXI вв.), особенно, русской истории. Но в чем состоит механизм актуализации апокалиптических представлений? Например, проф. Н.А.Хренов, верно отметив, что русская религиозная мысль своими вершинами всегда была обращена к Апокалипсису, тем не менее пытается предложить объяснение, исходя из основ светской науки. В частности, базируясь на психологическом учении К.Г.Юнга об архети-

пах коллективного бессознательного, Хренов полагает, что в фундаменте человеческой мысли, слова и образа заложена некая темная память о космических переворотах прошлого и смутный страх перед грядущими космическими потрясениями; эти представления есть гипертрофированное предание о реальных локальных и региональных катастрофах – наводнениях, землетрясениях и т.п. В период хаоса и кризиса коллективной идентичности эти воспоминания и страхи пробиваются из подсознания в сознательное восприятие жизни. А реальное падение нравов в периоды перехода дает основания соотносить природное бедствие с духовно-нравственной причиной [17, С.216-224]. Иначе говоря, в переходные периоды истории у человека активизируются архетипические образы, соответствующие апокалиптической тематике.

По мнению автора, такая интерпретация мало что может объяснить. Конечно, зерно истины содержится и в этом объяснении, а именно: память о космических переворотах прошлого и смутный страх перед грядущими космическими потрясениями действительно заложены в фундаменте человеческой психики, человеческой мысли, слова и образа. Они действительно сидят в подсознании, сидят мощно, основательно, и ассоциированы с духовно-нравственной причиной катастрофы, бередят благоговейный страх (страх Божий) и совесть, а не только страх животный перед физической опасностью. Верно и то, что эта память и эти тревоги каждый раз получают подпитку от периодически возникающих локальных катастроф, периодически наступающих времен смуты и падения духовного и нравственного уровня в обществе. Но вопрос в том, почему человечество имеет эту память и этот страх перед грядущими космическими потрясениями? Почему в человеческом мозге заложены определенные структурные доминанты психики, вызывающие именно апокалиптические образы при определенных условиях? Ведь, если верить Юнгу, архетипы никогда не возникали в рамках органической жизни, а появились вместе с появлением жизни. Видоизменяться могут лишь проявления архетипа [3], например, архетипические образы, в данном случае, апокалиптические образы. Но они-то, как раз, достаточно стабильны: это представления о природных катастрофах, социальных и экологических бедствиях, падении нравов и т.п. Если строго следовать Юнгу, то получается, что человечество с самого своего возникновения уже имело соответствующие врожденные архетипы. Тогда откуда они? Вопрос так и остается открытым.

Повышенный интерес к апокалиптической тематике нашел отражение в церковной литературе. В начале XXI в. вышло несколько изданий, посвященных толкованию Апокалипсиса. У нас нет возможности проводить детальное описание их всех, но автор настоящей статьи считает нужным заострить внимание на изъяснение глав 2-3 Апокалипсиса, где даются пророчества семи церквям. Дело в том, что под этими пророчествами конкретным семи церквям, существовавшим во дни жизни апостола Иоанна Богослова (автора Апокалипсиса) многие толкователи видят пророчества о судьбе всей Церкви Христовой, ведь число 7 в Библии есть символ полноты.

Начнем с труда [11, С.79-80, 107-108, 111-112]. В некоторых изданиях авторство этой книги приписывают св. прав. Иоанну Кронштадтскому (+1909 г.), в других – ограничиваются указанием на редактирование книги этим св. отцом. Исходят из того, что рукопись книги была обнаружена среди бумаг св. подвижника после его смерти. Вторая версия выглядит предпочтительнее. В любом случае книга написана в самом начале XX в. Автор книги указывает на Лаодикийскую церковь, как на последнее состояние веры на земле, когда служители Христа и многие христиане будут прекрасно обеспечены материально, но не будут обладать ни верой, ни праведностью. И за это они будут отвергнуты Христом и осуждены. Автор толкования высказывает надежду, что к православным относится откровение о Филадельфийской церкви, которая смогла сохранить веру и слово Христа, хотя сама эта церковь малосильна. Но за верность Христу эту церковь ждет небесная награда. Автор толкования предупреждает, что если православные собьются с истинного пути, то их постигнет судьба Лаодикийской церкви.

Следующая поучительная работа написана архиепископом Хайларским Димитрием (+1947 г.), служившем в Харбине (Китай) в период первой волны русской эмиграции [7, С.53-54, 73-74, 89-91]. Владыка Димитрий пережил революционную смуту в России (СССР) и поделился своими размышлениями и переживаниями. Он, в частности, обращает внимание читателей на духовное состояние Сардийской церкви, которая хорошо начала свой духовный путь с момента крещения, но постепенно охладела к вере и благочестию. Христос угрожает внезапным судом христианам этой церкви. По этому поводу владыка Димитрий провел аналогию с Русской Православной Церковью и народом России (Российской империей до революции), указывая на то, что к XX веку религиозная жизнь у нас крайне

ослабела, а массы народа отошли от веры. Владыка предупреждает также, что Русскую Церковь может постигнуть опасность Эфесской церкви, если мы не одумаемся, т.е. нам грозит потеря божественной благодати. Кроме того, архиепископ Димитрий обращает внимание читателя на состояние Лаодикийской церкви: «Вот поистине страшный соблазн наших дней – соблазн масс, соблазн всего исторически сложившегося общества христианского. Ни то ни се: ни вера ни неверие; ни любовь ни нелюбие, ни горение ни угасание. Самая страшная и гибельная опасность, ибо она совершенно незаметно и без всяких ощутительных потрясений и сдвигов забирается в самую глубину нашего сердца и атрофирует и умерщвляет все живое и доброе… Стоит только внимательно нам присмотреться, чтобы видеть, как печать богооставленности и отчуждения от подлинно духовной жизни Церкви Христовой охватывает таких, вконец теплохладных духом, лаодикийских христиан – и в наш век, в той среде, в которой мы живем и которую мы же составляем…» И перечисляет пороки лаодикийских христиан, т.е. современных христиан: в храме они предстоят телом, а не духом, не испустив ни одного молитвенного, покаянного вздоха, а лишь наслаждаясь качеством пения и словами проповеди; в домашних условиях они почти забыли молитву, а если молятся, то лишь механически читают молитвослов; они если и принимают участие в просветительской и благотворительной работе, то лишь в меру своего самолюбия и корысти ради; во всей текущей жизни они преклоняются перед антихристианским принципом эгоизма; весьма склонны к блудной чувственности; небрежно исполняют свои служебные обязанности; не умеют создать мир и любовь в собственной семье…

А теперь обратимся к богословскому труду, написанному ученым, доктором химических наук и профессором, автором богословских трудов и духовным писателем, Николаем Евграфовичем Пестовым (+1982 г.). При жизни Пестова труд его не был известен читателям, но с ним были ознакомлены патриарх Алексий I, патриарх Пимен, митрополиты Питирим Волоколамский и Антоний Сурожский, которые одобрили толкование глав 2-3 Апокалипсиса, где даются пророчества семи церквям. Сам же Пестов считал главной своей задачей написать именно это толкование, понимая под семью церквями разные конфессиональные формы христианской Церкви [12, С.3-9, 55-63, 68-73, 179-183]. Итак, исходя из того, что судьбы семи малоазийских церквей Апокалипсиса являются прообразом всей Но-

возаветной Христианской Церкви, Пестов дает им подробные характеристики и выражает надежду, что под Филадельфийской церковью надо понимать мировое Православие, и в первую очередь, Русскую Православную Церковь. Филадельфийской Церкви, несмотря на ее внешнюю немощь, Господь дает самую высокую оценку и обещает самые лучшие обетования. Вместе с тем, спасутся не все филадельфийские христиане, а лишь те, кто исполнял заповеди Божии. Пестов отмечает, что в течение XIX-XX вв. русская интеллигенция в своих массах отошла от веры, и вина за это лежит на слабом пастырстве со стороны белого духовенства. В этом также проявилась слабость Православия (Филадельфийской церкви). Хуже всего обстоят дела у Лаодикийской церкви – церкви последних времен. Западная цивилизация уже так омертвила христианское сознание, что западные христиане вступили в фазу церкви последних времен, когда от христианского образа жизни остались лишь некоторые внешние традиции. Например, в Германии к началу второй половины XX в. большинство граждан, исполняющих христианские традиции, не веровали ни в Бога, ни в вечную жизнь. Но, как пишет Пестов, даже для равнодушных к вере и погибающих христиан Лаодикийской церкви еще есть шанс на спасение: «Последние слова Господа к Лаодикийской церкви исполнены милосердия и одобрения. Эти слова замечательны по своей силе и глубине и принадлежат к исключительно важным для человеческой души местам Священного Писания: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (3, 20). Сколько в этих словах любви, нежности и снисхождения! Господь знает все обольщения времени, но не покидает обольщенной человеческой души, затворившей от Него двери своего сердца. Он не уходит от дверей, Он терпеливо стоит около них и стучит… Стучит и напоминает о Себе – будит совесть, вразумляет испытаниями и ждет…». Нужно отметить, что Николай Евграфович Пестов, который жил в самое ближайшее к нам время, больше остальных авторов уделил внимания в своем толковании Апокалипсиса проблеме секуляризации, обмирщения, искушения современным комфортом и пр. «Пусть же состояние внешнего благополучия не обманывает каждую душу и целые христианские народы. Это внешнее благополучие скорее говорит об отвержении от Господа, так как Откровение говорит членам Лаодикийской церкви: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю» (3, 19), – очевидно, скорбями, материальной нищетой, общественными

бедствиями… Как будто бы история человечества идет вперед по пути, как говорят, «прогресса». Но увы! Она идет назад в самом важном для человечества – в просвещении духа… После расцвета христианства наступает период отступления от христианства: потеря веры, угасание любви, порча нравов, развитие пороков – период тех тяжких времен, о которых писал Тимофею апостол Павел (см. 2 Тим. 3, 1). Это подтверждает и история человечества», писал Н.Е.Пестов. Николай Евграфович подчеркивал, что Христианству более всего навредили не внешние гонения, которые только укрепляли Церковь, а внутренние проблемы, связанные с ростом богатства и внешнего могущества Церкви. Богатство, власть и внешний почет более всего навредили Христианской Церкви, из-за чего ее члены охладевали к вере, и Церковь подвергалась негативному внутреннему перерождению. В такой Церкви редели истинные пастыри, «светильники духа», а на смену им приходили «купцы», «вельможи земли» (по терминологии Апокалипсиса).

Нам нужно рассмотреть еще одно важное толкование Апокалипсиса, написанное подвижником, иерархом зарубежной Русской Церкви, архиепископом Аверкием (Таушевым), который был одним из великих мирового Православия. Владыка Аверкий (+1976 г.) пережил времена открытого гонения на Христианство в советской России, с 1920 г. находился в эмиграции, служил Церкви и нес подвиг исповедничества [1, С.9-15, 69, 88-91]. Он глубоко проникал в суть духовного состояния современного общества и часто цитировал слова свт. Феофана Затворника о последних временах, что «Хотя повсюду будет слышаться Христово имя и повсюду будут церкви и церковные службы, все это будет лишь внешне, а внутри – настоящее отступничество». По убеждению архиепископа Аверкия, «христианский мир, это страшно сказать, представляет сегодня пугающую, безрадостную картину глубочайшего религиозного и нравственного упадка». Владыка писал о странах западного «свободного мира», что погоня за комфортом и обеспеченностью в этих странах, вся культура этих стран и бешеный ритм жизни, связанный с ней, держат человека в состоянии опустошенности и рассеяния, и это не дает возможности человеку заглянуть себе в душу, и все вместе это умерщвляет духовную жизнь. Владыка Аверкий не дожил до прекращения гонений на верующих в бывшем СССР и не мог видеть нас с вами, уровня нашей духовной жизни сегодня, в постсоветских странах. Однако, стоит задать себе вопрос: а можно ли считать нас

сегодня глубоко верующими? Не ввязались ли и мы в худшие проявления современной культуры с ее суетой, ее прагматичностью, ритмом жизни, и состоянием духовной рассеянности… Но вернемся к толкованию Апокалипсиса. Очень важным является указание архиепископа Аверкия на то, что откровения и наставления Христа семи малоазийским церквям относятся не только к историческим церквям, перечисленным в Апокалипсисе, но и «ко всей Церкви вообще на всем протяжении ее существования на земле» и, возможно, здесь содержится указание на семь периодов в жизни всей Христианской Церкви вплоть до кончины мира и второго пришествия Христа. По поводу Лаодикийской церкви владыка Аверкий пишет, что, вероятно, именно благополучие сделало этих христиан равнодушными к вере. Характеристика, данная лаодикийцам, больше всего подходит к последней эпохе перед кончиной мира, когда большинство христиан отличаются равнодушием к вере и внешним благополучием. Таковым Христос советует подлинное покаяние и духовный труд над собой ради Царствия Божия.

Нам осталось упомянуть еще одно издание, выполненное в Киево-Печерской Успенской Лавре – классическое толкование на Апокалипсис святого Андрея Кесарийского [5, С.3-6, 11]. Без ссылок на толкование этого древнего св.отца (ок. VI-VII вв.) не обходится ни один серьезный труд по интерпретации Апокалипсиса в православной литературе. Все перечисленные выше современные толкования их авторы сверяли по труду св. отца. Уже у св. Андрея высказана мысль, что в числе семи церквей Апокалипсиса показана полнота всей Церкви и полнота всех времен до скончания века. Поэтому, при интерпретации Апокалипсиса мы обязаны видеть в пророчествах и наставлениях Христа семи церквям материал для размышления и духовной работы над собой, предназначенный всем христианам. Указанное издание труда свт. Андрея Кесарийского интересно еще и предисловием к нему, написанным подвижником, блаженным Владимиром (Сабоданом), митрополитом Киевским и всея Украины (+2014 г.). Владыка Владимир пишет в предисловии, что «появление публикаций о пришествии антихриста весьма симптоматично для нашего смутного, полного тревожных ожиданий времени. …Люди постоянно проверяют по апокалиптическому лекалу жизнь своего времени и, если находят точки совпадения, то это придает им уверенности, что время всеобщего конца близко или уже наступило. Особенно эти настроения характерны для кризисного времени, для времени бурных религиозных, общественных, политических

и экономических потрясений. …Сейчас человечество в очередной раз переживает такое время». Но при этом митрополит Владимир призывает читателя к трезвому взгляду на проблему апокалиптических «последних времен». Он напоминает, что человеку дана свобода выбирать праведный путь или катиться в пропасть по пути греха. От каждого человека, от всего человечества, от нашего разумного, свободного выбора зависит срок кончины мира. «О чем повествует весь Апокалипсис, - только ли о «последних временах», или в нем весь мировой исторический процесс рассматривается как единое целое? Конечно, откровение Иоанну Богослову дано не только о том, что будет, но и о том, что было и что есть. История есть богочеловеческий процесс, и Христос как Богочеловек есть и Начало, и Центр, и Конец этого процесса…», пишет владыка Владимир. И далее: «…Время «конца» (истории), его приближение или отдаление зависит от духовно-нравственного состояния людей. Нет абсолютной константы времени, нет статичного, фатального времени, объективно не зависящего от человека. Время, как и пространство, есть способ бытия тварного, оно неразрывно связано с духовным состоянием человечества. Время – величина переменная. Господь так милостив, что позволяет Своему творению – человеку – участвовать и влиять на судьбу Церкви, мира, всей Вселенной, на течение времени. Бог замыслил человека, заключающего в себе образ и подобие Божие, как царя всего мира, ответственного за все мироздание, которое зависит от его внутренней и внешней деятельности. Бог так доверяет человеку, что вручает ему судьбу мира, а значит, и судьбу времени. Понимание того, что время зависит от человека, порождает совершенно иное отношение к себе, ко времени своей жизни и всему происходящему. Если человек грешит, т.е. порождает и распространяет разрушительную энергию, то тем самым он не только отравляет духовную среду, но и сокращает, «убивает» время, приближает его конец. Всякий грех несет разрушительные последствия для всей вселенной и времени. И, наоборот, покаяние и праведность увеличивают силу жизни всего мироздания, продлевают историю, время»

Выше уже отмечалось, что самым страшным искушением для современных христиан является искушение внешним благополучием, комфортом, почетом – образ Лаодикийской церкви, церкви последних времен. В связи с этим необходимо осветить такой любопытный вопрос: что же понимается под числом 666 апокалиптического зверя, антихриста (Откр. 13: 18)? Оказывается, ответ не так уж и сложен. Само число 666, кроме Апокалипсиса, только два раза встречается в Ветхом Завете в двух параллель-

ных текстах: 3 Цар. 10: 14 и 2 Пар. 9: 13. Эти два параллельных текста говорят об одном и том же историческом периоде в жизни израильтян, когда они переживали расцвет внешнего могущества и благополучия общества и государства при царе Соломоне. В частности, там говорится, что двор царя Соломона утопал в роскоши и славился блеском золота, которого приходило ежегодно к царю в количестве 666 «талантов золотых» (сверх того, что приносили купцы, областные начальники и цари аравийские, подчиненные Соломону). Итак, обратим внимание! Число 666 апокалиптического зверя – антихриста – символизирует власть врага рода христианского (и врага всего человечества) над душами людей, которые поддадутся искушению комфортом, внешним почетом и благополучием. Поддадутся искушению чувственными удовольствиями, тщеславием, материальным достатком. По сути, если взглянуть на мировую историю, то за все века Христианства не было испытания более страшного для духовного состояния людей…

(Заключение)

Богословская мысль Русской Православной Церкви, Украинской Православной Церкви глубоко разработала апокалиптическую тематику, эсхатологический аспект Христианства. В духовном единомыслии с древними св. отцами наше богословие имеет что сказать обществу об эсхатологической проблеме, как на уровне всеобщем, так и на уровне отдельной личности. Но в современном религиоведении эсхатологический аспект Христианства недостаточно освещен. И здесь необходимо еще много потрудиться исследователям религии.

Нужно отдавать себе отчет в том, что лаодикийскими христианами Апокалипсиса можем стать мы с вами. Если сравнить убийственную характеристику людей «последних времен», данную апостолом Павлом (2 Тим. 3: 1-9), с духовно-нравственным состоянием современного общества, то возникнет немало параллелей… Даже среди филадельфийских христиан, как отмечают многие толкователи, спасутся лишь те, кто соблюдал заповеди Христовы. А что тогда можно сказать про обмирщенных членов Лаодикийской церкви? Но и для них Христос говорит слова надежды: «*Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною*» (Откр. 3: 20). Нам, православным христианам, нет оснований впадать в уныние, но нужно трезвиться духом и стараться исполнять Христовы заповеди. Время кончины мира

и многие обстоятельства нашей жизни в скором будущем, как и жизни наших детей зависят от наших усилий, от нашего духовного труда.

Библиография:

1. Аверкий (Таушев), архиепископ. Апокалипсис в учении древнего Христианства / Аверкий Таушев. – М.: Русский Паломник, Валаамское общество Америки, Братство преподобного Германа Аляскинского, 2010. С.9-15, 69, 88-91.

2. Аринин Е.И. Религия, теология и верующие: лексемы, идеологемы и концепции // Свеча-2014. Том 26. Международная конференция «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении-II», 30.09.2014, Владимир, ВлГУ, С.25-26.

3. Архетипы. Словарь аналитической психологии [Электронный ресурс] // URL: http://www.vocabulary.ru/dictionary/11/word/arhetipy (дата обращения: 13.08.15).

4. Балянин К.Ю. Страх смерти у людей разного возраста. [Электронный ресурс] // URL: http://mastermind-company.ru/strah-smerti (дата обращения: 11.08.15).

5. Володимир, митрополит Київський і всієї України. «Єй, гряди, Господи Ііісусе». Святий Андрій, архієпископ Кесарійский. Тлумачення на Апокаліпсис (збірка). – Російською мовою. – К.: Києво-Печерська Успенська Лавра, 2002. С.3-6, 11.

6. Гараджа В.И. Религиеведение. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. — М.: Мысль, 2000—2001. [Электронный ресурс] // URL: http://iph.ras.ru/elib/2570.html (дата обращения: 11.08.15).

7. Димитрий (Вознесенский), архиепископ. Апокалипсис в перспективе XX века / Д.Вознесенский. – М.: Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2009. С.53-54, 73-74, 89-91.

8. Колкунова К.А. Квазирелигии как проблема для определения религии // Свеча-2014. Том 26. Международная конференция «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении-II», 30.09.2014, Владимир, ВлГУ, С.89-120.

9. К смерти готовится 22% россиян. Информационный центр «Танатогнозия» [Электронный ресурс] // URL: http://tanat.info/k-smerti-gotovitsja-22-rossijan-25-09-2013.html (дата обращения: 11.08.15).

10. Матецкая А.В. Псевдонаука и псевдорелигия в современном обществе // Свеча-2014. Том 26. Международная конференция «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении-II», 30.09.2014, Владимир, ВлГУ, С.137, 141-142, 146-148.

11. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. – М.: Локид-Пресс, 2008. С.79-80, 107-108, 111-112.

12. Николай Пестов. Свет Откровения. Размышления над Апокалипсисом. М.: Братство святого апостола Иоанна Богослова, 2010. – С.3-9, 55-63, 68-73, 179-183.

13. Памятование о смерти. Сокровищница духовной мудрости: Антология святоотеческой мысли / М.: Московская духовная академия и Введенская Оптина пустынь, 2008. С.53-68.

14. Психология смерти и умирания. Информационный центр «Танатогнозия» [Электронный ресурс] // URL: http://tanat.info/psihologija-smerti-i-umiranija-03-11-2012.html (дата обращения: 11.08.15).

15. Тимощук А.С., Тимощук Е.А. Дискурсивный аспект концептуализации религиозности // Свеча-2014. Том 26. Международная конференция «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении-II», 30.09.2014, Владимир, ВлГУ, С.227-228, 239-240.

16. Хренов Н.А. Культура в эпоху социального хаоса. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С.211-217.

17. Хренов Н.А. Культура в эпоху социального хаоса. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С.216-224.

18. Что такое страх смерти и что он несет? Пси-Фактор. [Электронный ресурс] // URL: http://psyfactor.org/news/fear_of_death.htm (дата обращения: 11.08.15).

19. Якимова Е.Г. Проблема эсхатологии в христианской традиции: религиозно-философский анализ / Автореферат диссертации по философии. Специальность 09.00.14 – философия религии и религиоведение. – Тула, 2012. [Электронный ресурс] // URL: http://cheloveknauka.com/problema-eshatologii-v-hristianskoy-traditsii#ixzz3i2PcbYF0 (дата обращения: 11.08.15).

Тимощук А.С.

Концептуализация науки и религии в гаудия вайшнавизме

Работа представляет собой фундаментальный, энциклопедичный анализ актуальных междисциплинарных аспектов рассматриваемого предмета, с серьезной философской платформой. Исследование в высшей степени основательно, концептуально, системно, междисциплинарно, представляет анализ обширного исторического и современного материала, имеет стратегическое значение и для ИБ и для ВОФ, поэтому чрезвычайно актуальна.

Это, пожалуй, первый опыт такого полного и проблемно-ориентированного исследования Института Бхактиведанты, по крайней мере, в отношении России. Авторефферентно, сама статья предлагает тот самый синтез традиции вайшнавизма и современной науки и философии.

Д. физ-мат. н. Асташкевич С. А.

Вайшнавизм – одна из ведущих религиозных традиций в Индии, которая в мире представлена главным образом ISKCON (International Society for Krishna Consciousness – Международное общество сознания Кришны, ИСККОН), основанное Свами Прабхупадой в прошлом веке в Нью Йорке. У Прабхупады к науке был конкретный прагматический интерес – её же средствами разбить учение о биохимической эволюции жизни и, во-вторых, обосновать традиционную космологическую модель, представленную в центральном источнике вайшнавизма – Бхагавата пуране. Для этих целей был организован Институт Бхактиведанты, сотрудниками и руководителями которого стали д-р Сингх и д-р Томпсон, между которыми сразу возникли разные мнения по поводу стратегии деятельности – первый выступал за организацию международных форумов известных ученых, второй – за самостоятельную исследовательскую работу. Bhaktivedanta Book Trust (Би-Би-Ти) – учредитель Института Бхактиведанты (ИБ), финансировал деятельность обоих учёных, каждый из которых достиг успехов в своей области. Т.Д. Сингх провёл несколько конгрессов «Наука и ре-

лигия», где известные физики – Ю. Вигнер, Дж. Вайзенбаум, Ф. Капра, Ч. Таунс, обсуждали вопросы взаимодействия науки, религии и общества.

Р. Томпсон [1] достиг значительных результатов в следующих областях: обоснование рациональности ведической модели космологии, демаркация сознания и работы автоматических систем. Отдельного внимания заслуживает его проект критики теории эволюции, основанный на анализе умалчиваемых противоречивых археологических артефактов. Эта перспективная гипотеза принесла новую мировую известность Р. Томпсону и его сподвижнику М. Кремо, которые опубликовали результаты десятилетнего исследования выбракованных свидетельств длительного существования человека на Земле. Книга «Запрещённая археология» собрала более тысячи страниц доказательств и умалчиваемых фактов. Она не осталась незамеченной и получила разнородные оценки учёных – от нетерпимости и гнева, до восхищения и благодарности. Эта неоднозначная реакция позволила М. Кремо написать отдельную книгу о последствиях «Запрещённой археологии» и о роли фильтрации знаний в науке, которую он сравнивает с огромным выставочным залом, где открыты лишь определённые комнаты. В дальнейшем М. Кремо перешёл на поле ведической сравнительной антропологии и написал альтернативу эволюционному антропогенезу под названием «Деволюция человека».

Анализируя взаимодействие науки и вайшнавизма, М. Кремо указывает на то, что на Западе учёные-вайшнавы в основном реализовали себя в индологии и религиоведении, в наиболее близком и наименее затратном поле. Это не может не сказаться на дисбалансе между естественными и гуманитарными науками в ИСККОН. Следует напомнить, что Бхактиведанта Свами просил вайшнавов-учёных бросить вызов именно естественнонаучным концепциям. Однако это направление сейчас практически не развивается по разным причинам. Во-первых, ИСККОН, очевидно, не готов к долгосрочным вложениям в область естественнонаучных разработок. Максимум, что делает Би-Би-Ти – издаёт популярные обзоры в области альтернатив эволюции – креационизм и концепция разумного замысла (intelligent design). Конечно, такая продукция важна для связи религии, науки и общества, но в научном сообществе, она не имеет веса. Во-вторых, после смерти Р.Томпсона и Т. Сингха, другой такой гениальной и продуктивной замены просто нет. Да и успехи в индологии и религиоведении более очевидны и востребованы как внутри ИСККОН, так и среди гуманитариев.

Наиболее наглядным примером в этой области является творчество С. Розена [2], главного редактора ведущего научного журнала по тематике – Journal of Vaishnava Studies. В этом издании можно найти самые глубокие и редкие исследования по вайшнавским традициям. С. Розен известен не только своей обширной редакторской и издательской деятельностью. Он очень плодовитый автор, мастер слова, востребованный как внутри традиции, так и в научном мире. Это первый индолог, который изучил место Вишну в четырёх Ведах и указал на связал вишнуизм с ранним ведизмом в книге «Сущность индуизма» (Greenwood, 2006). Его работы, посвящённые вайшнавским гуру способствовали внутрикорпоративному признанию автора в ИСККОН: «Шесть госвами Вриндавана» (Folk Books, 1991), «Жизнь вайшнавских святых: Шринивас Ачарья, Нароттам дас Тхакур, Шьяманан-да Пандит» (Folk Books, 1991), «Чёрный лотос: духовное путешествие городского мистика» (Hari-Nama Press, 2007). Последняя книга посвящена афроамериканскому гуру Бхакти Тиртха Свами.

Интересным направлением С. Розена является философское комментирование художественных произведений западной культуры, вбирающих в себя идеи Махабхараты и Бхагавад-гиты: «Мистическая традиция за Багером Вансом» (Continuum, 2000), «Джедай в лотосе: звёздные войны в индуистской традиции» (Arctos, 2010)

С. Розен много пишет по межрелигиозной коммуникации, занимается сравнительным релгиоведением: «Ом Шалом: иудаизм и сознание Кришны: беседы между равви Якобом Н. Шиммелем и Сатьяраджом дасом Адхикари» (Folk Books, 1990), «Транцендентное питание: вегетарианство и мировые религии» (Torchlight Publishing, 1997), «Спор о реинкарнации: открытие истины в мировых религиях» (Torchlight Publishing, 1997), «От ничто к личности: собрание эссе по буддизму с точки зрения вайшнавизма и индуизма» (Rasbihari Lal & Sons, 2003), «Смерть и умирание в мировых религиях» (Greenwood, 2008), «Христос и Кришна: где Иордан встречается с Гангом» (Folk Books, 2011).

Особенностью творчества С. Розена является неожиданная постановка вопросов в своих эссе, свежий, современный взгляд на традицию: «Аюрведа и наука духовных отношений» «Кришна: Господь парадоксов», «Шри Радха: божественная феминность», «Ни здесь, ни там: постижение границ с Нарасимхадевой», «Квантовый Брахман: отсутствующая сила

Вселенной», «Господь Матсья и теория суперструн: рыбная история без натяжек».

Он также актуализирует злободневные темы правозащиты, гендера, насилия и войны на примере вайшнавизма: «Вайшнави: женщины и поклонение Кришне» (Motilal Banarsidass, 1996) «Священная война: насилие и Бхагавад-гита» (Deepak Heritage Books, 2002), «Священная корова: вклад Харе Кришна в вегетарианство и защиту коров» (Lantern Books, 2004)

Другим важным представителем индологической ветви ИСККОН является Хридаянанда Госвами (Говард Резник) – выдающийся вайшнавский теолог, оригинальный философ, ученик Бхактиведанта Свами Прабхупады, относящийся к числу умеренных, рациональных последователей. Он является духовным учителем (гуру), дающим посвящения ученикам и одним из самых эрудированных и образованных лидеров, получившем докторскую степень по санскриту в Гарварде. Его взгляды синтезируют идеи Веданты, Бхагавад-гиты, Бхагавата пураны, аргументированные идеями западной философии. В своей рациональной теологии персонализма Хридаянанда Госвами оперирует концепциями Запада и Востока, иудаизма, христианства, вайшнавизма, буддизма, а среди его наиболее цитируемых персоналий находятся Августин, Аквинат, Ансельм, Аристотель, Бхактиведанта Свами, Томас Джефферсон, Дж. Милль, Платон, Рупа Госвами, Шанкара, Юм. Хридаянанда Госвами больше известен по своим открытым лекциям, поэтому его можно считать первым публичным мыслителем ИСККОН, высказывающимся по широкому спектру общественных вопросов: политика, эстетика, этика, права животных и пр. [3] Многолетний творческий проект Госвами посвящён переложению Махабхараты современным литературным языком.

Помимо указанных авторов, рационализация гаудия вайшнавизма отмечена в работах Эдвин Брайент о Кришне в ведической традиции [4], в исследовании мистицизма Бхагавата пураны Грэм Швейга [5].

В Европе концептуализация взаимодействия традиции гаудия, науки и религии реализуется в следующих направлениях: теология образа (Кеннет Вальпи [6]), персонализм) Ян Бенгтсон [7]).

Деятельность ИБ в России

В конце 80-х – начале 90-х XX века деятельность ИБ представлена ассоциативной группой педагогов и исследователей, специализирующихся на социально-гуманитарной проблематике (В. Критский, В. Шкопоров). На

данном этапе можно выделить следующих оригинальных мыслителей: 1) Сокол В.Б. проводит компаративистику вайшнавизма и западных систем (герменевтика, феноменология), а также русской философии; 2) Асташкевич С.А. занимается сравнительным изучением неклассического мировоззрения и философии Бхагавад-гиты; 3) Москалев Ю.Н. работает над темой воздействия мировоззрения, в частности бхакти-йоги, буддизма на политэкономические процессы.

Помимо индивидуальной исследовательской работы, члены ИБ в России занимаются образовательными курсами, выступают в качестве экспертов как по запросам ИСККОН, так и государственных органов. Сотрудники провели несколько конференций с приглашением зарубежных участников, например, М. Кремо: «Наука, религия, текст: Махабхарата и Бхагавад-гита, традиция и интерпретация», Владимир, 2006; «Образ человека и мира в Махабхарате и Бхагавад-гите, Владимир, 2007; «Махабхарата, Бхагавад-гита и неклассическая рациональность», Владимир, 2008; «Эзотерическая традиция Махабхараты и Бхагавад-гиты», Владимир, 2009.

Участники ИБ также выступают консолидированно на различных конференциях: Международный конгресс востоковедов – ICANAS XXXVII, Москва, 2004 г.; Международная конференция «Проблемы изучения и истолкования Бхагавад-гиты», РГГУ, 17 октября 2005 г.; «Бхагавад-гита в истории и современности», Томск, 2012 г.

Во время встречи на VI Философском конгрессе в Нижнем Новгороде (2012 г.) среди участников ИБ состоялась дискуссия по поводу отношений Института Бхактиведанты и ИСККОН или, если рассмотреть эту тему более широко, какова роль интеллектуалов в ИСККОН, что они должны давать обществу, в чем их дхарма.

Антонова Н.И. выразила позицию: наука нужна ИСККОН поскольку представляет один из способов связей с общественностью, где не только учёные являются целевой аудиторией, но и проводником адекватного образа религиозной организации, т.к. сегодня наука замещает теологию.

Сокол В.Б. отметил, что для того, что бы соединить два мира – науку и ИСККОН, приходиться прилагать огромные усилия. Видение, ценности, цели, социально-прикладные аспекты этих двух систем рассогласованы. Наука даёт более широкое видение аксиоматики ИСККОН, однако сама религиозная организация часто не готова её принять, поскольку обуслов-

лена своей корпоративной телеологией, а также, возможно, искусственным отчуждением ИБ от общей духовной жизни вайшнавской санги в целом. Несомненно, людям интеллектуального труда следует принимать большее участие не только в образовательных программах, но и делиться видением того, как должен развиваться ИСККОН. Поэтому они должны принимать участие в стратегическом планировании религиозной организации.

Созвучно этому прозвучали тезисы С.А. Асташкевича: о том, что учёные формируют ценности внутри самой организации: 1) ИСККОН – это не завершённая, открытая, самоорганизующаяся система, которая находится в процессе формирования; 2) ученые, разделяющие ценности ИСККОН, сами представляют его; 3) они составляют внутреннюю интеллигенцию в религиозной организации, которые переживают её ценности и их артикулируют; 4) если они не будут транслировать ценности, то теряют свои идентичности и выпадают из ИСККОН автоматически; 5) учёным следует занять проактивную позицию в обществе – самим транслировать ценности.

Булгов М.И. подвёл итог, указав на то, что разрыв между ИСККОН и Институтом Бхактиведанты – искусственный. Интеллектуалы в ИСККОН являются буфером между адептами и широким обществом, т.к. они могут модерировать дискурсы, снимать ситуации когнитивного диссонанса, когда участники диалога говорят на разных языках и требуется ретранслятор, владеющий дискурсом и науки и религии.

Итогом работы секции на Философском конгрессе в Нижнем Новгороде стало решение сосредоточиться на междисциплинарных исследований. В качестве возможной общей темы были предложены следующие: «Бхагавад-гита в контексте современных проблем науки и философии», «Современные вопросы взаимодействия науки и вайшнавизма», «Актуальность традиции: стратегии, проблемы и перспективы развития вайшнавизма в России».

На Украине координатором деятельности Института Бхактиведанты является специалист религиоведения Смицкий Е.И., который успешно выстраивает тему межконфессионального диалога и саморефлексии вайшнавской традиции через призму научной методологии. Существенным достижением украинского молодого учёного стала Международная религиоведческая школа «Вайшнавская традиция сквозь века», которая проводится в разных городах: Киев, Одесса, Днепропетровск, Донецк, Маяпур, Ченнай, Тирупати, Калькутта, Дели. Традиционно, школа завер-

шается круглым столом «Традиционная ведическая культура в современном мире». Преподаватели и аспиранты из Украины, Беларуси, России, Индии не только сами делают доклады, но проводят полевое исследование методом включённого наблюдения и культурной антропологии, когда объект рассматривается в его естественной среде, минуя сложившиеся концепты и теории. Участники школы посещают утренние богослужения и проповеди, знакомятся с верующими, практикуют разные формы йоги. Полученные наблюдения и опросы становятся ценным подспорьем для экспертных заключений и новых научным разработок. Зачастую между проповедниками и учёными возникают диспуты, что помогает обеим сторонам улучшить навыки диалога и понимания Другого.

Деятельность

Перед формулировкой деятельности, необходимо понять, на кого она направлена, какие ожидания, что передаётся, с какой мотивацией, в какой форме. Целевые аудитории Института Бхактиведанты: собственно ИСККОН, широкий социум, научный мир, лидеры общества (think tank). Итогом многолетнего обсуждения проекта синтеза науки и религии стало понимание необходимости многоаспектной формулировки ценностей и форм деятельности Института Бхактиведанты,

1. Аспект личностного роста и раскрытия своей природы как основополагающая составляющая.

2. Аналитический аспект: знание глобальной социокультурной динамики, в связи с этим адекватная эвристика ИБ, раскрытие и трансляция духовных и интеллектуальных ресурсов традиции; текстологическое и герменевтическое исследование традиционных ведических источников вкупе с использованием современных ресурсов научной методологии и философии; компаративистика современного научного знания и знания, представленного в традиционных текстах; синтез современного научного знания и традиционного ведического знания. Эвристика традиционных текстов в контекстах современной науки, в частности, таких областях как: основания квантовой механики, космология, космография, астрономия, изучение сознания, искусственный интеллект и информатика, проблемы происхождения жизни и эволюции, археология, история научной традиции Индии, проблема происхождения цивилизаций, философия и социология

науки, феноменология религии, проблема синтеза науки и религии, экология и др. [8].

3. Духовно-социальный, персоналистический и коммуникативный аспекты: развитие нового уровня коммуникации, альтернативного имперсональному массово-коммуникативному. Мысль социальной философии в лице теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса – это прояснить структуру коммуникаций с точки зрения наших целей и ценностей и выбрать оптимальную, как с точки зрения личности, так и с точки зрения общества, стратегию поведения и деятельности. Бхагавад-гита говорит об этом же, поэтому она актуальна для современной социальной философии.

4. Творческо-прогностический аспект. Исходя из понимания онтологической структуры деятельности (Бхагавад-гита как она есть, 18.18, комм.) и психофизических особенностей варн, люди интеллектуальной природы способны формировать тонкую форму деятельности общества, тем самым предвосхищая, моделируя будущее и «историю». Так, например, сегодняшняя культура и цивилизация является проявлением идей и побуждений интеллектуальной элиты прошлого. Это в равной степени значимо и по отношению к ученым, религиозным деятелям, политикам. Сегодня существует настоятельная потребность в этической элите российского общества, что и должно стать основой деятельности ИБ – участие в формирование ценностно-смысловой элиты России, а также новых концепций, новых учебников. Материально-эволюционной парадигма устаревает, а замена её синергетической происходит медленно. Качественные монографии, учебники нового поколения с грифом ИБ – это был бы ценный вклад в идеосферу современного общества. Этот аспект актуален и для ИСККОН. В Маяпуре (Бенгалия) возведён дорогостоящий комплекс ведического планетария. Он призван утвердить космологию Бхагаватам в противовес современным космогоническим концепциям.

Вместе с тем, космология Бхагаватам мало использовалась в самой вайшнавской традиции и, по-видимому, была заимствована из иных, не обязательно вайшнавских источников. Буквальная трактовка Бхагавата пураны в естественнонаучных вопросах уводит от её предназначения – видеть мир в гармонии. Космологическая модель пуран – это созерцание мира как вират-рупы, Вселенской формы Бога. Вайшнавская и иная эпическая литература не была написана для точного историографического, натуралистического или иного научного анализа, она не отвечает на вопрос

«как устроен мир», но, как и прочие духовно-религиозные тексты, предлагает филофско-телеологическое объяснение его устройству.

Анандавардхана, живший в XI в. н.э., написал трактат «Дхваньялока» в котором излагает концепцию резонанса (*дхвани*), идея которой заключается в том, что автору для убеждения аудитории можно пренебречь точностью, главное – создать определённый настрой аудитории, эстетический резонанс. Рупа Госвами, основной автор Гаудия вайшнавизма XV в. н.э., опирался на Анандавардхану в концептуальной эстетической форме изложения вайшнавизма. Таким образом, когда мы сегодня стремимся на основе Бхагавата пураны, Махабхараты реконструировать древнеиндийское общество, построить эмпирически верифицируемую космологию, оценить народонаселение Земли 5 тысяч лет до н.э., мы нагружаем эти тексты неоправданными ожиданиями. Они не создавались для этих целей.

5. Образовательный аспект. ИБ как светская организация может вести межконфессиональный диалог, помогая представителям разных конфессий и духовных течений находить общие ценности и сотрудничать друг с другом в деле возвышения сознания людей; представлять процесс бхакти (служения) как универсальную основу для духовной жизни человека.

6. Проективно-коммуникативный аспект. Создание духовно-социальной группы интеллигенции, т.е. тех людей, которые одновременно глубоко духовны и интеллектуальны для одухотворения всего мира и общества. Привлечение к деятельности ИБ студентов и аспирантов и других участников может проявить и консолидировать научно-интеллектуальный потенциал ИСККОН.

Консолидация ученых в области современных междисциплинарных исследований традиции вайшнавизма. Синергия духовного и интеллектуального потенциала участников (санкиртана) с целью осуществления эффективного и содержательного синтеза когнитивных и эвристических ресурсов традиции вайшнавизма и современной науки и философии.

Анализ текстов вайшнавизма позволяет сделать вывод о «чрезвычайной развитости их рациональной системы, высокой степени когерентности составляющих и значительных когнитивных и эвристических ресурсах… не только наука выступает в качестве посредника в диалоге между различными традиционными культурами, но и традиционная культура может выступать в качестве посредника между различными областями со-

временной науки, то, что в своем постнеклассическом пределе наука и традиционная культура выступают как части единого целого» [9].

7. Аккумулятивно-ресурсный аспект. Формирование базы данных деятельности ИБ и обеспечение эффективного использования всех имеющихся (научных, информационных и т.д.) ресурсов. Глобальная цель таких информационно-сетевых ресурсов ИБ – это формирование широкого «круга ИБ», реализация синергии духовных, творческих и научных ресурсов всех представителей этого круга для осуществления целей и ценностей ИБ. Важность таких информационно-сетевых ресурсов в современном глобальном обществе трудно переоценить. Фактически, эти ресурсы являются определенным универсальным интерфейсом в современном глобальном сообществе. Наличие и развитость таких ресурсов является необходимым фактором для эффективного развития, практически, всех важнейших социальных институтов, включая науку.

Ценности

1. Духовные: сиддханта вайшнавизма (самбандха, абхидхея, прайоджана); персонализм: понимание важности и ценности служения каждого участника, его особенного и неповторимого вклада; всесторонняя поддержка и помощь в реализации этого личного служения и нашей общей миссии; единство в многообразии.

2. Научные: ценности современной (постнеклассической) научной рациональности, полнота, системность, динамизм, синергийность.

3. Коммуникативные: эффективная обратная связь, диалогизм и полилогизм.

4. Организационные: понимание неразрывного единства организации и целей и ценностей ИБ; ответственность, основанная на наличии необходимых духовных и материальных ресурсов.

Вопрос о соотношении ценностей науки и пиара вайшнавизма проявляется особенно в неоднозначных, пограничных ситуациях выбора, когда соединяются наука, идеология, (гео)политика, этика, массовая информация и т.д. То есть в ситуации переплетения множества разных контекстов современного глобального общества. Если мы исходим из доминанты идеологии и политики, а эти вопросы весьма подвижны и всегда продиктованы имеющейся конъюнктурой, то получается, что мы дублируем и транслируем эту подвижность и конъюнктуру, отражаем «двойствен-

ность» общественную, групповую, историческую и т.д. Все это обосновывается, как правило, необходимостью сохранения и защиты sanctum sanctorum. Такой подход, в соответствии с правилами идеологии и политики, враждебен к тому, чтобы разобраться, прояснит, а что же это sanctum sanctorum из себя представляет, что здесь «от Бога, а что от людей», что здесь универсальные глубинные ценности, что интерпретация, что гипотезы и предположения, что суеверия и предрассудки, а что и откровенная манипуляция. Если во главу угла журнала ставить идеологию и политику, то вопрос содержательности материала и квалификации автора становятся вторичными, а на первом месте выдвигается вопрос идеологической стерильности автора. Следующее – это вопрос идеологической стерильности редколлегии и т.д. То, что связывает всю эту систему воспроизводства идеологии – это доминанта процесса, деятельности, а не рефлексии и осознания ценностей и целей жизни и деятельности, личных и общественных (т.н. неклассический тип (научной) рациональности). Отсюда и отношение к науке в такой системе рациональности – функциональное, а не содержательное. Задача науки – обоснование и практическое утверждение идеологии. Приверженность научным идеалам и нормам становится не обязательной, поскольку идеология важнее истины. Истиной априори является сама идеология. Причем в каждой идеологии эта истина безусловна и своя собственная. Что для одной идеологии (абсолютная) истина и руководство к действию, то для другой ересь и оскорбление. Такой антагонизм это неотъемлемый признак идеологизированной и политизированной системы.

Широкий научный подход, последовательно опирающийся на научные идеалы и нормы, глубокое философское осмысление, ориентацию на осознанные глубинные (онтологические) ценности (все это в совокупности - т.н. постинеклассический тип (научной) рациональности) позволяет преодолеть догматическую, идеологическую, политическую, партийную, корпоративную и т.д. ограниченность и замкнутость. Вопрос в наличии и степени этой широты и глубины этого научного, философского и духовного осознания. При таком видении практика перестает быть функциональной и манипулятивной, а становится содержательной синергией осознания, выработки и трансляции универсальных ценностей («сознания Кришны»), настройки всей системы общества на глубинных, онтологических (санатана-дхарма) ценностях.

Этот второй подход это не просто «чистая наука (без всякой политики)», а также с необходимостью и философское и духовное осознание. Место политики ("как борьбы за власть") здесь занимает осознанная совместная синергетическая деятельность на раскрытие онтологического статуса личности, общества, культуры, науки, философии (Шримад Бхагаватам 1.5.22. комм.).

Обозначенные выше подходы – разного уровня и по содержательности, и по структуре и по функционированию. Это разные уровни сознания. Если говорить языком Бхагавад-гиты, то первый подход соответствует гуне страсти, а второй – от гуны благости и выше.

Цели

ИБ является академическим проектом, представляет собой платформу для совместной научной и организационной работы, обсуждений, трансляции и архивации результатов работы, осуществления перспективного научно-исследовательского планирования, постановки и обсуждения научных и философских проблем. Предметом этой научной и философской работы является сама традиция вайшнавизма, ее история и наследие; ее эвристические и когнитивные ресурсы с точки зрения современной науки и философии; исследование взаимодействия науки, философии и традиционной культуры; вопросы глобализации и современной социокультурной динамики др.

Целью ИБ является выработка и трансляция научных, философских и обще-мировоззренческих ценностей и результатов на основе современного междисциплинарного исследования обозначенного предмета. Это главная, существенная цель. Имиджевые, рекламные и пиар аспекты являются побочными и не постулируются в принципе.

Внешняя миссия ИБ

Концепция «ведического общества» – это концепция научно организованного общества. «Обществом знаний» себя называет и современное общество. Ведические шастры представляют себя как инструкцию к окружающему миру, но и вся остальная человеческая цивилизация, знание и культура – это также попытка составить инструкцию по пользованию миром, только эмпирическим путем. Институту Бхактиведанты необходимо обеспечить обмен между этими двумя системами, преследующими единую

цель. Эффективнее всего это можно сделать языком не религии, а науки – во всяком случае, в современном мире.

Наука проложила пути тенденциям глобализации, закономерным итогом которых становится образование некоего единого всемирного сообщества, организация и функционирование которого основано на знаниях. Знанию, которое признается научным, обеспечено беспрепятственное и практически мгновенное распространение по всей планете. Тот факт, что наука обрела такое влияние, сам по себе вовсе не обязательно является неблагоприятным – скорее наоборот. Неблагоприятна лишь неспособность использовать ее по назначению, устранять из нее ложные, псевдонаучные, безответственные, бесчеловечные, сугубо механистические взгляды.

Универсальность научного формата социальной трансляции знания не просто дань времени, это естественный (строго научно) метод поддержания человеческой цивилизации на уровне разума, что в принципе и выделяет человеческое общество от животного состояния. На этом тезисе и стоит сделать особый акцент послания ИБ, дабы не осталось предубежденности в его религиозной «ангажированности».

Религия – искусственно созданный западной рациональностью социальный концепт, лишенный истинного «онтологического статуса». Не в каждой цивилизации такой конструкт существует. Сейчас есть все условия открыто указывать на этот атавизм западной цивилизации с прямой актуализацией проблемы острой необходимости преодоления религиозного самосознания в принципе.

Религия остаётся наиболее консервативным общественным институтом, который практически не вовлекается в глобализацию. Именно от религиозных организаций было бы естественно ожидать наибольшего вклада в дело достижения взаимопонимания и единства во всем мире, однако модные ныне межконфессиональные диалоги напоминают не столько круглый стол короля Артура, сколько попытки воюющих сторон придать противоборству цивилизованное лицо, прийти к общему пониманию «запрещенных приемов». Но каждая из этих организаций – не обязательно декларативно, а по факту – по-прежнему исходит из парадигмы преобразования мира в царствие Божие при одном единственном скромном, но обязательном условии: сначала весь мир должен обратиться в единственно истинную веру и так обрести заветное единство, некую однополярность.

Естественно, подобная конфликтогенная парадигма по определению ведет в обратном направлении от желанной цели.

Точное разоблачение принципиальной искусственности религиозного мышления, о котором говорилось выше: сам факт религиозного идентификации означает противопоставление себя другой религиозной «единице». То есть здесь в самой логике религиозного мышления заложен конфликт и непримиримость (двандва мохена) – научное, с точки зрения Бхагавад-гиты (7.27), доказательство нежизнеспособности (незаконности) религиозного социального статуса.

Отсутствие работающей внеконфессиональной парадигмы духовной жизни представляется острейшим дефицитом современного общества. Ощущающие этот дефицит и сознающие неспособность ныне главенствующих традиционных религий его восполнить не примыкают ни к одной, а становятся на путь поиска новых, экзотических или экспериментальных форм религиозного мировоззрения. Подобная тенденция в мире усиливается. Очевидно, мир нуждается в некоей науке чистой духовности (феноменологии духа) – способности исследовать, удерживаясь от конфессиональных споров, общие законы и принципы жизни духа. Феномены молитвы, подвижничества, наставничества и послушания, служения, медитации, любви – список универсалий бесконечен.

Многие проповедники МОСК сознают этот недостаток и достигают значительных успехов в его восполнении. Внутри консервативных участников МОСК это называется «косвенная проповедь», которая впоследствии якобы должна стать «прямой», однако мудрость и хитрость – не синонимы. Этика участия в становлении подобной науки предполагает некую конфессиональную анонимность, способность оставить свои личные религиозные воззрения и предпочтения про себя, не вынося их в социальную сферу. Внушительных успехов в практическом применении данного принципа достигли, как ни странно, Анонимные Алкоголики.

Не следует думать, что замысел Прабхупады сводился всего лишь к тому, чтобы в международное поле конфликтующих интересов религиозных организаций ввести еще одного игрока, рвущего на себя одеяло точно так же, как и все остальные. Бесспорно, значительную часть наследия Прабхупады составляет вероучительная часть, однако часть его учения внеконфессиональна и направлена на устранение дефицита вечного мира в обществе.

Порой Прабхупада высказывался прямо и решительно: «Мы – не сектанты. Наши члены происходят из семей христиан, мусульман и индусов. Наша цель – не создать новую религиозную секту. Члены ИСККОН могут сохранять свою веру…» (Письмо 1968 г.).

Очень важно отказаться от попыток интерпретировать ведическую парадигму ишавасйи (общества с Богом в центре) как модель религиозной (тем более политической) однополярности; ее потенциал единства реализуется в метафизической сфере. Образно выражаясь, в подобном видении мир предстает как некий пестрый оркестр, который не нуждается в дополнительных дирижерах в виде церквей и прочих религиозных организаций, поскольку дирижер в нем присутствует изначально – задача же организаций, словно различных музыкальных школ, сводится лишь к тому, чтобы научить свою паству следить за движениями волшебной палочки и повиноваться им. Актуализация подобного опыта в разных традициях, его накопление и обобщение, выведение общих подходов и методологии – это та сфера, в которой наиболее вероятно нахождение согласия между ними, что представляет собой достойную задачу для ИБ.

Этому способствует индийская социальная и метафизическая диалектика, извечно стремящаяся находить единство в противоречиях и обеспечивающая загадочное взаимопонимание между различными своими течениями (школами, сектами) порой более противоречащими друг другу, чем религии западного мира; Индия обладает огромным потенциалом межконфессиональной культуры. Этот потенциал стоило бы раскрыть и использовать.

Институт Бхактиведанты мог бы приблизить конец устаревшей парадигмы, согласно которой наукой можно называть только исследования «объективной», т.е., материальной реальности. Сегодня астрономия заявляет, что видимая барионная материя составляет только 30 % Вселенной, а остальная часть занята «серой» и «тёмной» материей. Возможно, самой тёмной материей остаёмся до сих пор мы сами, наше сознание. Его познание возможно по той же методике, основанной на опыте (эксперименте), его повторяемости и проверяемости, на объективности – непредвзятости, некоей «незаданности», предполагающей элемент открытия. Иными словами, научно разработанная методика, предлагающая самому провести практический опыт над собой – подготовить свое сознание к восприятию Теории Единого Сущего, может представляться более привлекательной и

убедительной, чем попытки «научно» доказать существование Бога. В конце концов, что представляет собой процесс подготовки, скажем, доктора наук? Разве не подготовку его сознания к работе с более тонкими явлениями бытия, не воспринимаемыми сознанием обычного человека?

Сама западная философия сознания подготовила идеальную почву в лице набирающего весьма большую популярность в самой западной науке движения философской феноменологии – строгая научно-философская методология самосознания, проникающая сейчас не только в философскую науку, но и в самые различные области познания, включая прикладные (гештальт психология, синергетика).

Позиция Прабхупады по науке несложная – развитие знаний хорошо, если это не противоречит духовной культуре. Он приветствовал учёных, чьи достижения позволяли оценить величие Бога. В Бхагавата пуране есть указания на постепенное проявление разных видов живых существ, соответствующих условиям жизни на Земле. Философия пуран сочетает креационизм, эволюционизм и трансформизм живых систем. Вместе с тем, Сознание Кришны не совместимо с эволюцией как случайным процессом, не имеющим высшего управления и цели. Эмпирическая наука и Сознание Кришны – это две разные области познания и нет необходимости создавать между ними конфликты. На вопросы происхождения мира, человека, сознания, языка не могут быть получены подробные верифицируемые ответы. Веды, Библия, Коран, теория Большого взрыва, учение Дарвина и пр. описания являются лишь общими моделями разных рациональностей, не проверяемые на опыте.

Внешняя миссия ИБ: мукхья вритти vs. гуна вритти

Любая религиозная традиция рано или поздно сталкивается с проблемой прямого / иносказательного толкования ранних текстов. Косвенная интерпретация источников – это всегда ходьба по лезвию бритвы для традиции, т.к. есть соблазн её фальсифицировать и принизить. С другой стороны, стремление к широкой миссии означает допущение в сферу анализа первоисточников небуквальных способов их толкования: астрономических, мифологических, морализаторских, констекстуально-феноменологических и пр. Мифологическая герменевтика позволяет отжать для традиции некоторые пространство в научном дискурсе, застолбить место, чтобы затем заявить о себе напрямую.

Гаудия вайшнавизм (бенгальский вишнуизм) имеет собственную историю прямого (мукхья вритти) и косвенного (гауна вритти) толкования. Сама традиция порой обращается к метафорическому изложению, например, в истории Пуранджаны в Бхагавата пуране, жизнь которого сравнивается с путешествием предпринимателя в диком лесу. Нарада Муни, основной рассказчик Бхагаватам, убеждает своего слушателя, царя Прачинабархи, что Бог любит иносказания и эзотерические описания, будучи парокша-прийах (БП 4.28.65). То есть не следует считать, что косвенное толкование текстов (стратегии контекстуализма, интертекстуализма) – это прерогатива постмодернизма. Такие модальности можно встретить и во времена пре-модерна.

Мадхавачарья в комментарии на Махабхарату «Татпарья Нирная» называет три способа комментирования: 1) буквальное, когда каждое событие трактуется как историческое, 2) этическое, когда содержание рассматривается как моральные уроки, 3) метафорическое, когда событие понимается как символ для поиска истины на духовном пути. В качестве основного толкования Мадхавачарья называет первый, вторые же не должны ему противоречить и являются вспомогательными, эзотерическими. Гуру Веданта Дешика так использовал метафорическое толкование: «Образ Ситы представляет живое существо, которое отворачивается от Бога, Господа Рамы; тут же его захватывает Равана (ум) и помещает в темницу Ланки (тело)». Бхактивинода Тхакур в Кришна Самхите и Чайтанья Шикшамрите связывает каждого демона, которого побеждает Кришна с анартхой в сердце, таким образом, переживая победу над демоном, живое существо избавляется от нежелательного качества.

Комментируя солнечное и лунное затмение в Бхагаватам (5.24.3) Шридхара Свами, Вамшидхара, Вирарагхава утверждают, что никакого проглатывания Солнца и Луны не происходит. То есть существует сильная традиция дополнения / уточнения / «исправления» игр Кришны со стороны разных ачарьев. Это означает, что некоторые выдающиеся учителя могут себе позволить выразить своё отношение к буквальному тексту и предложить, таким образом, косвенную (более прямую) интерпретацию. Особенно гибкими оказываются детали лилы, нежели сиддханта по поводу раса таттвы.

Чайтанья отвергал четыре нарратива как «вируддха» (противоречивые), три первые из которых находятся в Бхагаватам – 1) уничтожение ди-

настии Яду, 2) уход Кришны, 3) похищение цариц Кришны, 4) появление Кришны и Баларамы из чёрного и белого волоса Кширодакашайи Вишну. Он предложил своё толкование этих истории Санатане Госвами [10].

В своё время Бхактивинода Тхакур применил косвенное толкование Бхавагаватам в Кришна Самхите, так как он обращался к образованной аудитории в Индии, для которой в XVIII-XIX вв. вайшнавизм выглядел отталкивающим из-за множества социальных искажений. Бхактивинода наблюдал становление новой индийской интеллигенции, которую стали звать «бхадралок». Это были местные нувориши, разбогатевшие на сотрудничестве с Британской империи: землевладельцы, юристы, врачи, инженеры, гос. служащие. Многие из них быстро освоили западное образование и переосмыслили свою историю, выразив свою позицию в литературном творчестве (Рам Мохан Рой, Рабинтранатх Тагор, Вивекананда и др.) Их деятельность получила название Бенгальский ренессанс. Бхактивинода Тхакур находился под впечатлением их борьбы с суевериями и рационального очищения религии, он читал Милля и Гегеля, хорошо знал английскую литературу. Поэтому представил косвенное рациональное толкование Бхагавата пураны. Он исходил из того, что научным методом мы не сможем проверить, как была написана история Тривикрамы – буквально или иносказательно, равно как мы не можем проверить утверждение ведической литературы о том, что жертвоприношения людей кормят богов и др. утверждения; однако если мы проигнорируем герменевтический подход, то традиция может оказаться анахронизмом для общества.

Позднее Гаудия Матх Бхактисиддханты Сарасвати не принимал Кришна Самхиту и не включал её в корпус своих книг, а следовал только пути мукхья вритти, избегая провокационных комментариев и предлагал черно-белые объяснения. Бхактиведанта Свами, с одной стороны, также выбирает традиционное толкование, однако его способ перевода часто контекстуален, метафоричен и отнюдь не грешит буквализмом, особенно в пословном переводе Бхагавад-гиты и Бхагавата пураны.

Указанная контраверза имеет место в различных аспектов, один из них – ограниченное или расширительное принятие учения Гуру. Так, учение Прабхупады интерпретируется последователями неоднозначно: 1) Прабхупада – это шактьявеша аватара, соответственно, все его поучения трансцендентны и находятся на уровне шастры (сакрального источника), 2) только вероучительная часть его учения, которая истолковывает свя-

щенные писания Гаудия вайшнавизма, представляет собой продолжение шастры, остальные же размышления Прабхупады обусловлены его образованием в шотландском колледже и обстановкой в Бенгалии конца XIX – начала XX веков (взгляды на политику, войну, образование, положение женщин и т.п.)

Проблема прямого и косвенного толкования разрешима только на индивидуальном уровне – каждый сам выбирает, как понимать в соответствии со своим уровнем сознания. Традиция будет придерживаться буквального толкования, чтобы не создавать дилеммы для простых верующих. Те, кто серьёзно размышляет над текстами, должны сами определить себе границы своих двух собеседников – разума и веры.

Помимо двух подходов – прямое и косвенное толкование, ещё возможны иные, гибридные, варианты:

1) «кальпа-бхеда» (методы Рупы и Санатаны Госвами) – это событие (лицо) действительно существовало, но в другую эпоху;

2) «более высокое измерение» – это так и есть, но мы не можем этого воспринять, как не можем видеть больше трёх измерений и модели Вселенной из суперструн;

3) «конспирология» – Бхагаватам прав, а наука обманывает. Этот вариант порой, бывает продуктивен, как, например, книги Майкла Кремо.

Одна из стратегий снятия противоречия между прямым и косвенным толкованием, это более точный перевод. Например, «Индралока» можно перевести как «место Индры», «мир Индры», не обязательно «планета Индры», чтобы убрать ненужные ассоциации. Также может помочь позиция «учёного незнания» или понимание принципиальной ограниченности нашего познания. Существенно, что основные позиции бхакти-йоги (джива, бхагаван, сева) остаются неизменными. Под сомнение попадает космология и нарративы пуран и итихас.

Ачарьи часто обращаются к косвенной интерпретации, особенно когда дело касается положений вне сиддханты. В процессе косвенного истолкования они приводят вольные ассоциативные подстрочники, которые отражают не филологическую сторону истолкования, а эстетическую (сегодня такой метод популярен у «ведруссов», которые везде видят русские этимоны, например тюркское «богатырь» переводят как «тот, кто Бога тырит» или арабское Мухаммед как «муха которая носит мёд, или пчела»).

Следующий аспект концептуализации традиции, – это её идеализация. Мы часто воспринимаем её статично, как некий вечный эталон. При этом любая традиция находится в динамике и её свойственна множественность интерпретаций, усиление / ослаблении разных конкретизаций. В Бхагавата пуране разбирается этический кейс наказания брахмана Ашваттхамы. При этом присутствует Абсолют (Кришна), который спрашивает мнение разных участников конфликта, которые высказывают противоположные позиции: Драупади – отпустить, Бхишма – убить. В итоге Кришна достигает компромисса, отпустив Ашваттхаму, при этом социально его аннулировав, забрав статусные признаки.

Среди ачарьев Гаудия новейшей истории, Бхактиведанта Свами, возможно, более консервативен, нежели Бхактивинода или даже Бхактисиддханта. Бхактивинода был более либерален в толковании текста Бхагаватам, а Бхактисиддханта – в технологиях проповеди.

Гуна вритти vs. мукха вритти касается также отношения к высказываниям ачарьев. Следует ли все высказывания считать шастрой и абсолютными? Либо можно классифицировать разные виды утверждений: вероучительные (по сиддханте), контекстно-исторические (о политике, географии, астрономии и пр.). Принимая во внимание тот факт, что вайшнавские учителя часто используют расширительное ассоциативное толкование этимологии и опираются на глубинно-смысловой, а не буквальный перевод, то такие произведения как «Бхагавад-гита как она есть» и «Шримад-Бхагаватам», тоже следует признать косвенным толкованием (что не влияет на его вайшнавское содержание и значимость для традиции, т.е. сва-артха).

Следует также обратить внимание на то, что, порой, ачарьи не согласны друг с другом, не признают некоторых толкований и акцентов, что тоже естественно и лишь делает вайшнавскую традицию более персоналистичной и менее догматичной, не затрагивая при этом сущности вайшнавизма, а именно: вечная деятельность живого существа в служении Кришне и вайшнавам в процессе духовной эволюции. Одним из выводов является то, что вайшнавская герменевтика достаточно непроста, имеет много нюансов. Поэтому подход Садапуты в книге «Ведическая космология» к истолкованию картины мира Бхагаватам на основе идеи современной многомерности Вселенной и суперструн может считаться продолжением этого традиционного подхода.

Статус шастры может пересматриваться в зависимости от её содержания. На санскрите глагол «шас» означает «ругать, исправлять, наказывать, управлять, приказывать, командовать, наставлять». Характер поучений, который выбирается из текста священного писания может меняться. Первые христиане-ессеи выступали за бедность и осуждали богатство. Современные харизматы – это теология процветания, показателем того, что Бог любит тебя, будет богатство. Подобное колебание между бедностью и богатством, мирским и духовным, содержится и древнеиндийских шастрах. В Бхагавад-гите Кришна неоднократно упоминает о трансцендировании текстов шрути, посвящённых мирскому. Также известны примеры (Альвары, Рупа Госвами), когда ведическая иерархия отвергается в связи с её пропедевтикой утилитарного или теоретического отношения (карма или гьяна канда). Учение карма канди, напротив, исходило из того, что строгое следование священным писаниям даёт процветание.

Интересен вопрос по поводу демаркации между божественным и обыденным: то, что на раннем этапе может казатся человеческого происхождения, на более позднем этапе получает повышенные до божественного статуса, когда тема используется в другом, богословском контексте. Так, театральная натья-шастра Бхараты, которая первоначально была хореографическим учебником, где термин «раса» означает эмпатию между зрителями и актёрами, поднимается Рупой Госвами до уровня божественного откровения. Ачарьи разрабатывают теологию, которая позднее может начать восприниматься как шастра. Непосредственно в Бхагавата-пурана не содержится прямых ссылок на шанта, дасья, сакхья, ватсалья, мадхурья раса, только косвенные – прославление деревьев Вриндавана, любви родителей Кришны, его друзей и его подруг, как самых великих преданных.

Аналогично тому, что есть наука и что наукой не является, решает сообщество учёных, вопрос о том, что есть авторитетное священное писание, решают богословы [11].

Могут раздаться возражения, что божественный статус шастры устанавливается божественности откровения. Этот герменевтическй вопрос с рациональной позиции звучит как раз наоборот: божественность откровения также устанавливается участниками религиозной коммуникации.

В регламентации статуса религиозного текста велика роль учителя (ачарьи, архата, апостола, халифа), который своими комментариями/проповедями утверждает божественное положение текста. Иногда до-

статочно авторитета одного учителя. Так, многие еврейские пророки вошли в текст Библии как авторы откровения, равно как и евангелисты. Другими примерами могут служить Мухаммед, Бехаулла, Нанак, Дхьянешвар.

Когда складывается историческая последовательность авторитетов, поддерживающих ревеляционный статус текста, можно говорить о религиозной традиции (сампрадая, парампара, иснад, толк).

Теологические доктрины присуждают божественный статус тексту на основании внеземного положения учителя, но поскольку последнее есть результат консенсуса интерсубъективной среды, то создаётся авторефе-рентная система поддержки.

Если признать положение передатчика божественным, то это приводит к противоречию – всё, что он/она говорит, является сверхъестественным. Однако учитель находится в человеческом теле и может совершать ошибки, значит ли, что они тоже являются божественными? Если так, он становится непогрешимим и его идентифицируют с Богом и какие-либо рациональные аргументы следует отставить в сторону.

Возможно парадокс следует решить, добавив фактор времени: те, учения являются божественными, если они выдержали испытание провидением. Те писания, которые прошли через поколения духовных сообществ, можно признать сакральными. Однако в этом случае, авторитет подтверждается количественно, что считается в теории аргументации одним из заблуждений, – истина не зависит от числа людей, разделяющих её; большинство может находиться в иллюзии, а меньшинство – быть правым.

Другой подход – осуществить градацию текстов, их ранжирование по степени удалённости от Божества. Тогда те, которые были получены непосредственно, будут иметь более высокое положение как богооткровенные, нежели те, что были переданы через посредников. Последние будут рассматриваться как боговдохновенные. Подобное деление довольно распространено – шрути / смрити, Коран / хадисы, Тора / Талмуд.

Если исходить только шастр и их толкования, оставляя в стороне личный опыт, веру и когерентную теорию истинности, то современные последователи Чайтаньи принимают его эпифанию исходя из косвенных интерпретаций Бхагавата пураны и упанишад его ближайших учеников, так как не известно ни одной прямой ссылки на то, что Кришна Чайтанья – это сам Васудева, Нараяна и Вишну.

Христианство прошло путь испытаний ревизионизмом и радикальной теологией, предложившей считать Бога моральным чувством. По моему мнению, эта просветительская парадигма пересмотра христианских догматов только способствовала популяризации его как мировой религии, позволив определённым верующим сформировать своё понимание Христа в технократическом мире. В этом смысле роль косвенной интерпретации как просветительского института и посредника между широким обществом и религиозной организации остаётся незаменимой.

Внутренняя миссия ИБ

ИККОН иногда сравнивают с чёрным ящиком, когда относительно известно, что поступает на входе (обычные люди) и получается на выходе (преданные, описанные в шастрах), но неизвестно, что и как происходит внутри. На самом деле чёрный ящик ИККОН имеет ещё две тёмные стороны. Мы также не знаем, кто туда приходит (нет кадровой работы и изучения персонала), а также кто и почему последователи оставляют ИККОН. У общественных организаций редко находится время и деньги на самоисследование. Поэтому в ИККОН остаётся только светлая часть ящика внутри – это книги и лекции основателя-ачарьи и его последователей.

Вопрос «Сознание Кришны в современной, глобальной цивилизации и культуре» не имеет прямых и очевидных ответов внутри традиции. Поэтому для его решения помогает традукция. Исторический аналог, приходящий на ум в этой связи – святоотеческий синтез раннехристианской и античной культуры, осуществлённый отцами Церкви ли в 4-5-м веках н.э. По этой аналогии настоящий период становления вайшнавской мысли на Западе пока соответствует апологетике, синтез же, будем надеяться, впереди.

Институт Бхактиведанты имеет и корпоративную ценность. Он может выполнять образовательную, воспитательную, фасилитаторскую, интегративную, коммуникативную функции в МОСК. Возможно, эти микро и макро задачи являются не менее важными, чем мега уровень. С другой стороны, ИБ не должен дублировать функции МОСК, иначе его существование потеряет смысл.

Утопия – это то, по определению, чего нет; недостижимый, в материальном мире, идеал. Антиутопия – это то, что есть, но чего быть не

должно; критика общественных идеалов. Это, например, материальный мир без прикрас, особенно в Кали-югу. Попытки разбить это материальное рабство с помощью, так сказать, меча знания (гьяна-асим), подобны усилиям Ильи Муромца из русской былины. Когда он пытался разбить гроб, в котором лежал богатырь Святогор, удары приводили лишь к появлению новых железных обручей, ещё сильнее этот гроб сковывавших.

Как заметил Парменид, философия осмысляет то, что есть, но не то, чего (пока) нет. Так же, как картограф составляет карту местности, в которой он был, видел её хотя бы издали, так и философ мыслит то, что есть. Но составлять карту того, где никогда не был и чего не видел, это, как сказал бы Платон, уже ни с чем не сообразно...

Философия, особенно философия вайшнавов, это такая карта, которая указывает на то, куда ходить не надо, как делать не надо, подобно былинному камню на распутье «направо пойдёшь, коня потеряешь, налево – жизнь потеряешь, прямо – себя забудешь». В материальном мире конец один. Надо выбираться в духовный. А вот как проявить духовный мир в материальном, в рамках организации... собственно, только в рамках организации, совместного служения и прославления Кришны он и проявляется, но философия тут, опять же, не причина, а следствие, описание и анализ этого проявления.

От устаревших мифологем следует избавляться не только в сфере современной науки, но и в сфере собственной «духовной» жизни. В частности, самой проблемной областью внутреннего развития, в которой дела вряд ли сдвинутся с места без участия науки, представляется социальная сфера. До сих пор не хватает осознания, что такие же реальные, а может даже более реальные показатели роста ИСККОН – это не только количество распространенных книг, проведенных программ и открытых центров, но и количество на душу населения счастливых и наоборот, несчастных, разведенных семей; родителей, отданных в дома для престарелых; детей, которые не просто по коллапсу «остались» в сознании Кришны, как бы за неимением лучшего, а действительно нашли себя и счастливы в Кришна-бхакти. Без системных статистических исследований нам сложно хотя бы осознать масштаб недостатков деятельности организации. Однако очевидны перекосы в стратегическом планировании: больше внимание уделяется привлечению новых членов, а не поддержанию старых; институциональный акцент сделан на храмы и ашрамы, но не на заведения дошкольного,

школьного и высшего образования. Другим серьёзным недостатком является пренебрежение научным анализом социокультурной ситуации. Так, мечты о построении варнашрамы, не учитывают, что она имела место в аграрном обществе и чтобы её построить в постиндустриальном обществе, необходимо иметь в виду современную социально-экономическую детерминанту и планировать технологические циклы на современном уровне вплоть до того, что развивать малую авиацию для фермеров взамен автомобильных дорог [12]. Далее, жизненные миры последователей ОСК, порой строятся на ложных ценностях – апокалипсис, заговор и пр. мифологемы. В своё время христианские схоласты писали обильные трактаты, где они дискутировали по поводу размеров ангелов. Впоследствии эпоха Просвещения смыла все эти домыслы в небытие и даже оказала влияние на Бхактивинода Тхакура, расставшегося с буквальным пониманием ада, а также демонов в своём произведении «Кришна самхита». Возможно ИСККОН сейчас нет нужды радикально пересматривать Бхагавата пурану, очищая её от фантастических сюжетов летающих гор, рождения парнокопытных от богов и жизни на Луне, однако стоит сменить акценты и не педалировать подобные сюжеты во внешнем дискурсе.

ИБ должен содействовать социальной интеграции – проявить способность объединять не только участников МОСК, но и последователей других конфессий – других гаудия-вайшнавов, да и вообще всех, кого вдохновляют те же цели и задачи, при условии обладания необходимой компетенцией. С этой точки зрения вряд ли представляется целесообразным регистрировать институт от МОСК. Если частные лица, группа начинающих верующих – могут учредить самостоятельную религиозную организацию, то почему частные лица не могут учредить институт? Это дало бы дополнительную возможность тем, кто не проходит по научному цензу, принимать участие в деятельности ИБ.

С практической стороны, решающее условие работоспособности ИБ - четкая юридическая и идеологическая защита даже от «намека» в сторону указанного незаконного (с точки зрения ведической парадигмы) религиозного статуса. Ведическая Индия (Бхарата варша) являет пример удачной секулярности государства при социальной многоконфессиональности. В Новое время этот идеал воплощал мусульманский правитель Акбар. Важно сохранить светскость с самого начала создания ИБ, иначе сама идея Прабхупады с неизбежностью будет дискредитирована с самого начала.

Следует провести ясную демаркацию: граница охраняет не ИБ от МОСК, а от редукции современного МОСК к исключительно «религиозной модели», то есть к одной религиозной организации, которая вынуждает входить в противоречие даже с другими вайшнавскими религиозными организациями, тем более, с другими конфессиями и т.д. В стратегической перспективе, социальный имидж МОСК должен быть выведен за рамки конфессионально-национального социального поля. Сегодня МОСК оказался в «капкане» западной религиозно-этнической стратификации и нуждается в освобождении из этой ловушки. В этом «священном деле» спасения истинного социального лица МОСК Институт Бхактиведанты может сыграть приоритетную роль. У ИСККОН много общего с другими духовными традициями. Стратегию пренебрежения к родной культуре следует признать провальной, т.к. в результате она платит тем же и ОСК остаётся чужеродной и экзотичной организацией. Часто Сознание Кришны подменяется ведической (индийской) культурой, которая возводится в ранг божественной этничности. На самом деле, в любой культуре есть достоинства и недостатки. Сознание Кришны можно распространять, используя ресурс местной культуры. Сознание Кришны в бенгальской упаковке, несомненно, привлечет какое-то количество людей в России, возможно, даже несколько сот тысяч человек, но надо понимать, что определённая этническая подача также ограничивает. В этом смысле проекты Баланс-ТВ, Психология 3000, клуб «Восток-Запад», авторская песня исполнителя Наты, вайшнавская религиоведческая школа на Украине, журнал «Вайшнавизм: открытый форум» и др. очень важны как стратегия outreach. Необходимо несколько очистить от этничности бренды «Сознание Кришны» и «ведическая культура», сделав их более универсальными. Тогда можно увидеть много общего в разных локальных культурах и иных религиозных традициях. Так, например, буддизм имеет много элементов вайшнавской культуры – саттва гуна, отказ от репрессивной социальной иерархии, ненасилие, принятие множественности путей духовного развития. В авраамических религиях такими смыслообразующими компонентами являются этика долга, семейные ценности, обращение к имени Бога.

В своё время апостол Павел подверг реформе иудаисткую версию раннего христианства, освободив его от этничности. Христианство стало мировой религией из-за того, что смогло сформулировать универсальное послание, используя для этого античную рациональность. Первые после-

дователи Христа были малочисленны. Аналогично, учение Кришны в индийской этническости может заинтересовать лишь небольшое количество людей. Основная стратегия ИСККОН по прежнему заключается в убеждении последователей в погружение в этническую культур, что значительно ограничивает его потенциал.

Вместе с тем, известно, что даже внутри традиции неоднократно происходила адаптация внешнего вида к изменяющимся условиям. Так, в своих храмах Бхактисиддханта Сарасвати устанавливал Божество Адвайты без бороды для того, чтобы отличаться от баулов. Бхактиведанта Свами вернул бороду Божеству в своих храмах, но требовал от учеников бриться, чтобы те отличались от хиппи, хотя многие вайшнавы в эпоху Чайтаньи и позднее ходили с длинными волосами. Таким образом, точность воспроизведения образа уступает требованиям адаптации традиции к меняющимся условиям.

Не следует надеяться на установление единой «ведической культуры» во всём мире, т.к. разнообразие – это основа устойчивости. Изначально термин «вайдика» использовался как оппозиция «тантрика», т.е. текстам Нарада Панчаратры, которые учили о Вайкунтхе, чатур-вьюхе и всему тому, что отсутствовало в шрути. Ведическая культура, в этом смысле, это очень широкий путь дхармы, где, собственно, Кришне и бхакти, отводится весьма скромная роль, как он сам это признаёт в Бхагавад-гите (4.2), заявляя посреди самой ведической культуры Махабхараты о том, что духовное знание утрачено. В Чайтанья Чаритамрите термин «веда-дхарма» используется по отношению к последователям ритуалов, таким, как Джарасандха (Ади 8.8). Гопи, напротив, превозносятся как те, кто превзошёл ведическую культуру (Ади, 167-169). Таким образом, идея «ведической культуры» как некоего идеального божественного образца, была популяризирована ИСККОН с конца XX в.

ИБ посредством научно-обоснованной презентации основных элементов бхакти-йоги в модели Рупы Госвами, может и должен позитивно повлиять также и на внутреннюю храмовую культуру МОСК в качестве стратегической цели. В порядке тактики, первым шагом должна послужить недвусмысленная юридическая, структурно-кадровая, идеологическая и т.д. демаркация ИБ от ИСККОН. На первом этапе, учитывая стартовую «проигрышную» ситуацию с социальным имиджем МОСК, с этим формально-условным разведением, похоже, нужно будет смириться. При

условии создания и поддержания общей коммуникации лидеров ИБ и ИСККОН, временное «внешнее» размежевание безопасно. Этот тактический момент рождения российского ИБ сейчас самый болезненный, т.к. существуют риски размежевания двух систем. Чтобы принять ответственное решение, необходима максимальная мобилизация как традиционного опыта вайшнавской культуры, так и научные знания из области менеджмента, корпоративной психологии, экономики.

Проблема МОСК, как и множество других религиозных организаций заключается в комплексе исключительности. Это напрямую связано со стратегией проповеди. ОСК прилагает огромные усилия для того, чтобы привлечь к себе последователей, обращаясь, главным образом, к художественным формам Индии, полагая, что бхакти лучше будет воспринято, если оно будет экзотично и ярко. Однако ресурс экзотичности и привлекает в основном, экзотичных и маргинальных последователей, в то время как культурный мейнстрим остаётся в стороне. На западе уже и харинамы оставляют людей равнодушными. И здесь два пути – либо продолжать «исполнять свой долг юга дхармы», не обращая внимания на людей, либо начать думать, что такое вайшнавизм и почему Бхактиведанта Свами Прабхупада призывал всё время размышлять, как можно распространить Сознание Кришны и что это такое. На примере Бхагавад-гиты можно дедуцировать два вида Сознания Кришны, по аналогии с двумя целевыми аудиториями, к которым обращается Кришна: первая – все homo sapiens, вторая – его последователи, бхакты. Соответственно, каждой группе, он предлагает два Сознания Кришны, первой – общий пусть развития самосознания и духовных практик, второй – специальный, связанный с развитием личных отношений. Соответственно, стратегия ИСККОН по распространению Сознания Кришны, должна быть двухчастной: общая и специальная. Общая – это создание и участие в проектах благости, так сказать «всё хорошее против всего плохого». Здесь могут быть свои программы, такие как ИБ, Баланс ТВ, клуб «Восток – Запад», психология 3000, сеть клубов «Благость» и т.п.; участие в программах других конфессий и иных неполитических общественных организаций – благотворительность, трезвость, ЗОЖ, экология и т.п. Очень важно сохранять аполитичность, т.к. ИСККОН в общественном плане должен представлять умеренную, центристскую позицию, по аналогии с Бхагавад-гитой, где Кришна занимает позицию равенства, нейтральности и справедливости.

Специальная часть Сознания Кришны – это уже известный путь практики садхана-бхакти, который может заинтересовать какое-то небольшое количество людей, однако никогда не станет всемирным, универсальным, монопольным. Мир всегда был, есть и будет плюралистичным, это хорошо понимает Кришна, когда он обращается к Арджуне, представляя ему палитру путей самосознания. Таким образом распространить в глобальном смысле Сознание Кришны во всём мире, это значит распространить культуру божественных качеств и практик: благодарение, медитация терпение, смирение, добротолюбие, уважение, ненасилие, заботу, служение, свободу от дурных привычек и т.д. Хотя в содержательном аспекты эти качества могут быть не связаны с концептом «ишварам парамам кришнам сат чит ананда виграхам», однако они представляют необходимое квалитативно-психологическое наполнение Сознания Кришны.

В конце XX в. МОСК рассчитывал на монополизацию индийской этничности. Однако Посольство Индии своими энергичными действиями в последние два года доказывает, что они делают это лучше. Культурный центр Дж.Неру привозит лучшие коллективы своей огромной, древней, многолюдной страны, где творческие традиции всегда находятся в колоссальной конкуренции и передача которых – дело всей жизни исполнителей, а не художественная самодеятельность. В 2013 г. культурные центры России посетили два коллектива, которые представляют парампару более 300 летней давности в 6 поколении («Якшаган» из Карнатаки и «Сантур» из Кашмира). Они почти ровесники Гаудия сампрадаи в её последнем отрезке. В индийском театре каждый исполнитель владеет всеми техниками – музыка, танец, управление куклами, пантомима, рецитация, актёрское мастерство. Музыканты владеют виртуозно своим инструментом, импровизируют на раги, играют на сантуре (100-струнная вина). При этом какова бы ни была их роль в коллективе – даже если она незначительна – подпевка, игра на караталах, они делают это так, как будто жизнь вселенной зависит от этого. ОСК в РФ не имеет достаточно сил полноценно представлять индийскую художественную традицию. Названия «Фестиваль Индии» следует оставить Посольству Индии, а МОСК осуществить рибрендинг на «Фестиваль бхакти-йоги», «Фестиваль гаудия вайшнавизма», «Ратха-ятра». Даже если целевая аудитория уменьшится, это будет честно по отношению к гостям.

Как уже упоминалось, распространение сознания Кришны имеет два значения, широкое и узкое. В узком значении, это создание условий для принятия посвящения индивидом в Международном обществе сознания Кришны. В широком смысле, это утверждение в мире ценностей вайшнавизма – духовный поиск, самосознание, служение, любовь, благодарность, свобода от интоксикаций, забота обо всех живых существах, сострадание. В этом случае культурная форма может быть не обязательно индийской. Сознание Кришны можно распространять на платформе русской, скандинавской, армянской и, вероятно, какой угодно культуры. Это означает, что нужно найти наиболее подходящие культурные формы, понятные и уважаемые средним классом в конкретной стране. Это могут быть балет, опера, романс, художественная литература, наука, экономика, право и т.д. Список культурных форм бесконечен.

Сознание Кришны не только не является индуизмом, при более внимательном рассмотрении – это и не религия. Конечно, оно может развиваться при помощи религиозных форм, но они могут становиться препятствием, когда верующие, отказавшись от одних привычек, обрастают множеством других, суеверных привычек и тем самым забывают о том, что их сознание, вместо того, чтобы стать свободным, преисполненным вкусом и радостью Красоты (кришна-бхакти-раса-бхавита), становится мелочным, фанатичным и формализованным. Понимание широкого контекста необходимо для последователей МОСК, т.к. даёт ответ о том, что значит распространить сознание Кришны во всём мире, это значит распространить сознание Красоты, а не культурные формы Западной Бенгалии.

В развитии ИСККОН как микрообщества естественны системные сбои, проанализировать которые помогает социология (оказывается, на ИСККОН действуют такие же социальные законы, как и на любое другое НРД!). Лидеры духовной организации зачастую полагают, что все проблемы структуры можно решить духовными способами. Это не всегда так, поскольку социальные структуры развиваются по общим схемам. Для решения социальных проблем с точки зрения самого элементарного системного анализа, важно формирование современной (научной) парадигмы развития ИСККОН:

1. Необходимость глубокого осознания и практической реализации дифференцированного подхода к участникам Движения Сознания Кришны. Это включает и различный начальный духовный уровень, и различную

«материальную ситуацию» (возраст, гендер, семейное положение, психофизические наклонности и др.) участников Движения, т.е учет «варны и ашрама». Все это должно быть учтено в структуре образования, воспитания и практической деятельности (лекции, образовательным программы и курсы, практическое служение, творчество и др.).

2. Необходимость обеспечения высокой квалификации учителей и наставников, учитывающей широкий спектр решения современных практических задач образования и воспитания. Выработка стандарта квалификации учителя, отражающего цели и ценности Сознания Кришны, их практическую реализацию и трансляцию в современном обществе. Необходимость реализации развитого института подготовки таких учителей (образование, повышение квалификации и т.д.).

3. Методологическая проработка и практическое осуществление обратной связи на всех институциональных, а также неформальных уровнях (учителя, лидеры, ученики, семья, община, общество, государство) (по-существу, это реализация принципа /парипрашны/). Именно наличие этой обратной связи вместе с открытостью системы (общества) являются необходимыми условиями нелинейной динамики и синергии (раскрытие духовного потенциала и духовный рост, сотрудничество (санкиртана)).

4. Еще раз, последовательный персонализм во всех структурах, программах и деятельности Движения. Понимание того, что расширение и развитие общества это усиление и трансляция его персонализма, а не наоборот. Это и является подлинным (онтологическим) результатом правильного развития Движения. Практическое осуществление (проповедь, образование, практическая деятельность и др.) баланса качества и количества с несомненным приоритетом качества.

5. Правильное понимание целей и ценностей Сознания Кришны; четкие, практически ориентированные (неотвлеченные) формулировки этих целей и ценностей; понимание того, что эти цели и ценности являются мировоззренческим, идеологическим и практическим ядром нашей жизни во всей ее полноте; понимание того, что эти цели и ценности имеют дело с конкретной, а не абстрактной личностью. Все взаимоотношения в ИСККОН должны ориентироваться на эти цели и ценности; вся институциональная структура ИСККОН и ее деятельность должны быть основаны на и пронизана этими универсальными целями и ценностями; необходим приоритет ценностей над процессуальной деятельностью, которая не

должна быть самодовлеюще. Поскольку это существенно онтологичные (а не виртуальные) цели и ценности, то естественным следствием укорененности их в обществе является всестороннее развитие, расширение и углубление культуры общества, формирование этого единства в многообразии.

Концептуальное наполнение: неклассика

Эпистемологическая (постнеклассическая) полнота рассмотрения научной и социальной ситуации подразумевает экспликацию объекта, средств (инструменты, методы) и субъекта (цели, ценности, мотивы). Изолированное рассмотрение науки и религии, следует отнести к классической парадигме. Для взаимодействия науки и религии необходимо ясная экспликация и реализация целей, ценностей и мотивов. Понятна также явная недостаточность науки для решения стратегических жизненных задач без ясного понимания целей и ценностей ученых (наук), с точки зрения как глобальной, так и личной экологии и др. проблем. Синергия (санкиртана) когнитивных и эвристических ресурсов современной науки и философии и ресурсов гаудия-вайшнавизма (самбандха, абхидхея, прайоджана) является глобальной задачей и для современной науки, и для Гаудия вайшнавизма. Именно это может позволить высвободить в их полноте (сознание Кришны) духовные и интеллектуальные ресурсы и обеспечить онтологический (самоочевидный) статус ценностей, транслируемых духовной традицией, в современном обществе, в котором наука, во многом, играет системообразующую и даже идеологическую роль.

Именно такой подход и понимание непостижимой единораздельности науки и духовной традиции, представляется полным, перспективным и содержательным. Прагматический (локальный, фрагментарный, частичный) подход и к науке, и к проповеди, не выходящий за рамки классики, является не полным и ограниченным, и поэтому недостаточен для решения глобальных стратегических задач. Для этого подхода характерны такого рода антогонистическими противопоставлениями как: наука – религия, прямая проповедь – косвенная проповедь и др., т.е. происходит подмена дискурса стратегической проблематики обсуждением проблем уже другого уровня. Только неоклассическая рациональность (синергия, санкиртана) позволит не «погрязнуть» в двойственности «придуманных» под властью ограниченных дискурсов социальных дифференциаций (наука, религия,

проповедь, популяризация, фундаментальные научные исследования и т.д.) и, таким образом, расчистить путь к прямой подаче феномена сознания.

Неклассическая наука связана с различными контекстами, она когнитивна и междисциплинарна. Именно поэтому важным методом выступает «поиск категориальных полиморфов» для их сведения в общее смысловое поле, как это делает в своей работе С.А. Асташкевич [13]. Например, шабда прамана, как важный источник познания в традиции Гаудия, может быть сопоставлена с интуитивным познанием, как одной из эпистемологических структур современной науки. Иначе говоря, за двумя структурами неклассика обнаруживает мета-принцип, при этом сохраняется одновременное единство и различие исходных принципов. В философской аналитике и прагматике в зависимости от контекста, цели и содержания дискурса мы обычно акцентируем какую-то одну их граней этого отношения. При этом мы опираемся на какой-то смысловой сектор используемых понятий, избегая при этом «онтологических фокусов», в виде превращение перчаток в зайцев в некоем цилиндре. В противном случае такая философия быстро бы свернулась и трансформировалась бы в идеологию и беллетристику. Таким образом, неклассическое мета-мышление означает осторожное эвристическое сопоставление возможного с целью открытия общих структур бытия, при этом нельзя говорить о тождестве разноплановых категорий, процессов, предметностей. Так, откровения являются неотъемлемой частью не только шабды, но и анумана-праманы (путь гьяны также предполагает откровения). Однако в этом случае откровение не является несомненным достоверным (аподиктическим) знанием. Шабда прамана лишь отчасти сводится к откровению и, строго говоря, прежде всего, обозначает принятие авторитетного свидетельства (шикша) как основу аподиктического (достоверного) знания, по отношению к которому анумана и пратьякша играют вспомогательную роль (если подтверждают шабду – принимаем, не подтверждают – отвергаем без всяких «доказательств»). В этом смысле, эпистемология Гаудиа не имеет аналогов в западной науке и должна внести свой позитивный вклад в мировую научную рациональность. Если в этом сопоставлении пойти на примирение с западной эпистемологией, есть опасность потерять эвристическую суть собственного послания (шикши) и низвести трансцендентное знание к очередной научно-теологической идее, пробуждающей разве что историко-культурный интерес.

Концептуальное наполнение: классика / неклассика / постнеклассика

Необходима ли причастность и вовлеченность в проект различения неклассики от постнеклассики. Существует ли действительное онтологическое различие или же оно весьма условно и ситуативно, оставаясь спекулятивным предметом узких специалистов, также как и различие модерна и постмодерна, а, в действительности, разница между модерном/постмодерном, неклассикой/ постнеклассикой – несущественна.

Полагаю, что академическое обсуждение различий между неклассикой и постнеклассикой – это отвлеченная узкоспециальная схоластика, также как и вопрос о временных и географических границах эпохи Возрождения. Стоит ли тратить время на это? Проще сказать, что есть современность (глобализация, постколониализм, синергетика, инсталляции, права животных), которая отличается от классики (капитализм Маркса, Британская империя, физика тел, реализм, природа как мастерская человека).

Таблица 1. Демаркация классики и неклассики

Классические концепты и формы	**Неклассические репрезентанты**
Физика тел Галилея и Ньютона	Квантовая механика, синергетика
Природа как мастерская и объект	Эко конституция и права животных
Христианоцентризм, европоцентризм	Ориентализм, секулярность
Феодальное и раннебуржуазное общество; аграрное и индустриальное общество	Гражданское общество, постиндустриальное общество, глобальное общество, общество услуг и потребления
Национальные государства	Наднациональные государства, суперэтносы
Англо-саксонская и романо-германская системы права	Смешанные системы права
Колониальная политика	Постколониализм
Реализм в искусстве	Перформанс, инсталляция, боди арт, эко арт, флеш моб
Письменное общество	Электронное общество
Университетское образование	Непрерывное образование дистанционное обучение, вебинары, тренинги

Поскольку термины «классика» и «неклассика» несут в себе оценочные характеристики «стандартного» и «нестандартного», это тем более делает их относительными и динамичными. Неклассика со временем может стать классикой, а классика уйти в античность. Поэтому неклассику вполне

можно назвать неоклассикой. В этой связи дробление «неклассика» – «постнеклассика» выглядит сиюминутным и избыточным.

Оппоненты могут указать на то, что эвристическая и когнитивная содержательность и результативность выстраивания «неклассика-постнеклассика» иллюстрируется появлением научных областей и научных работ, опирающихся на такой подход и его структуры, содержащих новые научные результаты. Речь идёт о концепции В.С. Стёпина и его последователей. Однако эти работы позволяют утверждать, что существует постнеклассическая философия и, какие-то попытки или тенденции в гуманитарных областях. Но не в естественных науках, различие между неклассикой и постнеклассикой эфемерно. Собственно постнеклассической науки нет, поскольку там результат общезначим для всех субъектов, независимо от их представлений, интересов, идеологических и религиозных убеждений, национальности, пола, возраста и т.д. Иначе это не наука. Концепции «постнеклассической науки» имеют к собственно науке такое же отношение, как в своё время «диалектический материализм как подлинно научное мировоззрение». То есть это философские концепции о науке, но не сама наука. Неудивительно, что в ответ на просьбы привести примеры «постнеклассики» идут ссылки на работы по философии науки, а не статьи в физических, химических, математических или биологическтих журналах. В естественных науках или науках о природе, науках par excellence, цели и ценности субъектов остаются «за скобками». И попытки использовать их, как видим, не позволяют создавать новые сущности.

Исследования в постнеклассической парадигмы в ИБ проводились С.А. Асташкевичем и Н.И. Антоновой. Эти исследования существенно междисциплинарны и не сводятся к естественным наукам. Это и эвристика, и исследование генезиса идей, и герменевтика, и компаративистика и др.

По мнению С.А. Асташкевича, такое противопоставление естественных и гуманитарных наук и вообще науки и философии является существенно позитивистским со значительными элементами сциентизма. Интересно, что зачастую именно философы выступают апологетами сциентизма. С концептуально-философской точки зрения такое отстаивание «чистой» (=естественная) науки представляется существенно устаревшей. Если говорить о постнеклассике как концептуальном наполнении ИБ, то речь

идет не столько о некоей «постнеклассической науке», сколько о системе рациональности, пронизывающей и науку, и философию.

Порой проводят такое различение: ньютоновская механика – классика, квантовая механика – неклассика, неравновесная термодинамика, нелинейные системы – постнеклассика. Вместе с тем, если принимать во внимание принципы дополнительности, неопределённости, соответствия, квантовая физика и синергетика могут вполне находиться в общем поле.

В качестве визитной карточки постнеклассики представляют гносеологический релятивизм и психологизм. Суть такой неклассической рациональности – это акцент на методе, деятельности, формальных производственных структурах при отсутствии учета (экспликации) ценностно-целевых структур самих субъектов деятельности. Однако из факта существования субъекта и его рефлексии не следует с необходимостью относительность истины. Затем, релятивизм и психологизм являются методологическими и стилистическими особенностями неклассики в том числе.

Постнеклассика в варианте В.С. Стёпина ценна тем, что обращает внимание на ограниченность научного инструментария для миропонимания, преодолевает классический редукционизм. Но она же может выступать как новая его разновидность, претендующая на всё тоже понимание мира без Бога, поскольку «не нуждается в этой гипотезе».

Как постнеклассическая философия в общепринятом смысле, она справедливо указывает на ограниченность и принципиально неэлиминируемою субъективность рацио. Но при этом в ней исчезает объективность как таковая, что возвращает нас к спору софистов и Сократа.

Таким образом, использование термина «постнеклассика» – это пример интеллектуального поветрия, нежели универсального цивилизационного сдвига. Более экономной и чёткой представляется стратегия разделения классики от неклассики (нонклассики), где будут соседствовать и квантовая физика, и синергетика, и ноосферизм, и теория относительности.

Если и использовать постнеклассику, то как более широкий методологический подход к самому понятию наука – не разделение науки и философии, а более широкое, нередукционистское понимание самой науки, понимании того, что наука: 1) не сводится только к математики, физике, химии и биологии (естественные науки), 2) для изучения субъекта (человек, общество, культура) необходима философия (онтология, гносеология, аксиология, антропология.). Таким образом, постнеклассика – это необходи-

мое расширение и углубление системы рациональности, где наука растворяется в целостном мировоззрении.

Отдельного рассмотрения требует постколониализм как стратегия критики европейского вмешательства в автохтонное развитие локальных культур. Постколониализм притягателен для учёных в традиция Гаудия, т.к. он обосновывает самоценность традиции. Вместе с тем, постколониализм является порождением постмодернизма, более глобальной стратегии пересмотра европейской рациональности и несёт в себе недостатки узкого, фанатичного отрицания достижений европейской цивилизации. Так, Британская империя известна извлечением прибыли из колоний, однако после её разрушения в результате беспорядков погибло несколько сотен тысяч человек. Индуизм и политическое самосознание – это также результат влияния Британской империи, которая через образование способствовала переосмыслению идентичности местных интеллектуалов.

Концептуальное наполнение: феноменология

Необходимо провести различие между вайшнавским фундаментализмом и живой шикшей, обеспечивающей таким образом реальную шабда-праману, которой нет в материальном мире, в том числе и в религиозном материальном мире (включая вайшнавско-религиозный материальный мир). Шикша есть там, где есть живая духовная традиция (эстафета, парампара), которая аксиоматично, не находится в материальном мире. В соответствии с учением Чайтаньи (не религиозно-эмпирической «наукой», а наукой, дающей трансцендентное знание) водораздел между духом и материей – это шикша (сам Кришна в форме звука, передающимся по парампаре): если шикша есть – человек при правильном восприятии оказывается в духовном мире, если шикши нет – даже буквы шастр оставляют его в материальном мире…(Бхактиведанта Свами Прабхупада: «Без гуру шастры бесполезны» ШБ 7.15. вступление). Живая шикша, духовный звук достижимы с помощью трансцендентальной редукции, о чём повествует исследование Сокола В.Б. «Сознание против мышления», где происходит вайшнавское переосмысление метода.

Вместе с тем, следует избежать судьбы католической модернизации Гуссерля (Р. Отто и Ван дер Леува). Хотя они оставили заметный след в религиоведении, это не помогло их отвергнуть в европейском религиоведении как «неэмпиричные и метафизичные» в конце 20 в.

Концептуальное наполнение: диалектика

1. Из общих методологических принципов Веданты (БГ, Упанишады, Пураны) развитие происходит от тонкого к грубому и «следствие содержится в причине» (в отличие от современного материалистического эволюционизма). Без достаточного духовного и интеллектуального основания технологии, техники и практики не состоятельны. Без фундаментальной науки прикладная наука не возможна, не возможна ее инициация. Поэтому, чтобы добраться до прикладной науки мы должны последовательно выстраивать эту цепочку от тонкого к грубому: формирование ценностей, мотивации, целеполагание, выбор средств, методов, инструментов, предметная деятельность, обратная связь с учетом полученных реализаций, обучение и т.д. В этом, можно сказать, и состоит методология духовной организации, это и есть процесс инициации. Для инициации (дикши), согласно БГ 4.34, необходимы определенные условия и квалификация: пранипат, парипрашна, сева. В отношении "инициации ИБ", это, подходя методологически, те же требования, что и для личной инициации (БГ, 4.34): принятие авторитета (пранипат) (опора на глубинные ценности); вопрошание (парипрашна) (выработка интеллектуальных и духовных ресурсов на основе синтеза когнитивных и эвристических ресурсов современной науки и традиции гаудия-вайшнавизма – самбандха, абхидхейа, прайоджана) и служение (сева, осуществление трансляции этих интеллектуальных и духовных ресурсов в научное и более широкое сообщество через научные публикации, участие в научных конференциях и др. научные средства). Поэтому успех ИБ зависит от наличия и содержания этих трех фундаментальных моментов. Если есть фундаментальная наука, то реализация науки прикладной вопрос всего лишь времени.

2. Классическая экономика исходит из того, что спрос рождает предложение (положение Адама Смита "Исследования о природе и причинах богатства народов"), являющегося одним и тех трех источников и трех составных частей марксизма. Об эволюции качества спроса мы можем узнать из Бхагавата пураны: это деволюция от гуны благости к гуне невежества. Такой подход, ориентированный на спрос, каким бы мобильным он не был, является реактивным, если не ставит задачи формирования самого спроса – а это уже другая парадигма: предложение рождает спрос. Это как раз «рыночный» подход уже Бхактивиноды Тхакура – рынок Святого Имени, и

изначально Господа Чайтаньи, затопившего (перепроизводство) землю воспеванием Святого Имени и любовью к Богу.

С точки зрения концепции несимметричной диалектики Бхактиведанты Садху Свами, изначальной (духовной) причиной является именно предложение, а не спрос. В конце концов, и изначальный спрос живых существ – тоже духовный. И наша задача инициировать этот духовный спрос средствами ИСККОН и ИБ. Все это предполагает необходимость глубокого духовного и творческого подхода к проекту ИБ.

Перспективные темы для исследования

Одним из результатов обсуждения проекта ИБ стала формулировка перспективных тем для исследования, развитие проблемного мышления. Общественные формы развиваются благодаря осознанию препятствий на её пути и способов их преодолений. В качестве точек роста теоретического поля вокруг ИБ, были сформулированы следующие направления.

1. Зарождение ИБ и его эволюция в первые этапы становления.

2. Доктринальные, эпистемологические, исторические и институциональны аспекты генезиса ИБ.

3. Онтологические, методологические и аксиологические основания ИБ.

4. Мировоззренческие и научные основания, основные принципы, результаты и перспективы развития ИБ.

5. Основные направления и результаты его деятельности ИБ.

6. Неклассические принципы понимания взаимодействия науки и традиционной культуры и синтезе когнитивных и эвристических ресурсов традиции гаудия-вайшнавизма и современной науки.

7. Научная и духовно-социальная актуальность проекта Института Бхактиведанты в контексте глобализации.

8. Трансформация целей и технологий ИБ в пост-харизматический период.

9. Статус науки в традиции Гаудия вайшнавизма.

10. Доктринальное, общефилософское и практико-институциональное оформление онтологических принципов взаимодействия с наукой в традиции Гаудия (непостижимая единораздельность «ачинтья бхедабхеда таттва», правильное отречение «юкта-вайрагья», прославление Бога «Хари-киртанам»).

11. Онтологический (самбандха), методологический (абхидхея) и аксиологический (прайоджана) аспекты понимания статуса науки

12. Развитие отношения к науке на примере крупнейших учителей традиции: Бхактивиноды Тхакура, Бхаксисиддханты Сарасвати, Свами Прабхупады

13. Особенности отечественного дискурса науки и религии в Обществе сознания Кришны на пост-советском пространстве (Казахстан, Латвия, Россия, Украина и др.).

14. Философские, культурологические, социологические, психологические, естественно-научные и гуманитарные аспекты текстов, учения, методологии и практики вайшнавизма.

15. Феноменология вайшнавизма.

16. Текстология и герменевтика вайшнавизма.

17. Онтология и эпистемология вайшнавизма.

18. Этика и эстетика вайшнавизма.

19. Тексты и учение вайшнавизма в контексте философской компаративистики.

20. Современный вайшнавизм и глобализация.

21. Вайшнавизм в России: истоки, современность и перспективы развития.

22. Вайшнавизм в современной России: философия, наука, культура.

23. Вайшнавизм в современной России: религия, культура, социальная практика.

24. Религиоведение и социология вайшнавизма в современной России.

25. Вайшнавизм в контексте современной социокультурной динамики России.

26. Вайшнавизм: цели, ценности, практика.

27. Вайшнавизм в контексте межрелигиозного диалога.

28. Вайшнавизм: духовная, культурная и социальная программа.

Наука, религия и индуизм есть проблема взаимодействия трёх парадигм. Традиционная альтернатива «наука – религия» не отвечают современной ситуации, поскольку в европейской культуре под религией в этой связи понимаются авраамические религии, достаточно сходные. Философское же содержание и научный потенциал индуизма при включении его в

рассмотрение совершенно меняет картину, подобно «задаче о взаимодействии трёх тел» из классической механики.

Ещё более широкий аспект включает в поле взаимодействие науки, религии – восточные традиции. В подобную формулировку укладываются не только специфические темы ИБ, но и его обоснование как варианта исследовательской стратегии в современной ситуации, и необходимость обращения в данную сторону постнеклассической науки вообще и религиоведения в частности (опыт украинской религиоведческой школы по вайшнавизму, межконфессиональное взаимодействие, казус суда над Бхагавад-гитой в Томске).

Критика

Предпосылкой успешного функционирования организации, является понимание её способностей. Если ИБ – это общественная организация, то она не может заниматься присвоением ученых степеней, заниматься лицензированным образованием. Для лицензированной деятельности необходимо учреждать собственное учебное заведение, способное обеспечить обучение и ведение научных исследований по направлениям, как в современных светских вузах, но не столь отдаленным от духовности.

Создание корпоративного вуза и вообще автономной системы образования представляется задачей в высшей степени приоритетной, как в плане подготовки кадров (в том числе преподавателей гурукул, без которых общины не смогут нормально развиваться), так и в плане интеграции в общество, расширения влияния на науку. Развитая социальная структура сегодня имеет свой вуз. Даже строительство собственного классического храма на государственной земле вряд ли существенно изменило бы ситуацию. Поэтому следует в перспективе подумать о разработке концепции образования, аффилиации с аккредитованным вузом. Однако все эти идеи слишком далеки от воплощения. Существует и концептуальная критика.

Н.Н. Карпицкий полагает, что сам бренд «Институт Бхактиведанты» будет мешать, а не помогать решать поставленные задачи. Во-первых, сами ученые не любят собираться под каким-нибудь брендом или объединяющей идеей. Одно дело сотрудничать с религиозной организацией, и другое дело позиционировать себя как носитель определенной идейной позиции. Во-вторых, само руководство МОСК может воспринять это как создание параллельной организации, раскалывающей МОСК. Поводом так

считать может послужить особенная трактовка религии. В-третьих, такой бренд крайне затруднит сотрудничество с вузами, которые как огня боятся непонятных слов связанных с религией.

Наиболее удачным форматом, по мнению Н.Н. Карпицкого, является религиоведческая школа, на основе которой следует выращивать Институт повышения квалификации и создавать регулярный печатный журнал. Именно наличие единого печатаного органа должно решать те вопросы, которые правомерно поставил ИБ. При этом не возникает необходимость объединяться в Институт Бхактиведанты, вполне можно объединиться в редколлегию данного печатного органа и решать все те же задачи, которые поставил Институтом Бхактиведанты.

Выводы

Принимая во внимание чрезвычайно широкую и фундаментальную проблематику статьи, с одной стороны, и ее сравнительно небольшой размер, с другой стороны, понятно, что обозначенные в ней тематические и проблемные линии (персоналии; направления, методы и результаты исследований; исследовательские парадигмы; динамика исследований и др.) могут быть в значительной степени эксплицированы, фактически проиллюстрированы и критически проанализированы. На мой взгляд, это перспективная задача для не одного автора. Что касается моей собственной позиции к рассматриваемым вопросам, я солидарен с украинскоим религиоведом И.А. Козловским, который отметил, что «образ вайшнава уже вписан в ландшафт нашего общества, они становятся частью этого текста культуры… иногда требуется, чтобы представители вайшнавского общества, находясь в русле своей проповеди, которая известна и понятна, могли давать взвешенные, академические выступления, которые сейчас прозвучали. Они должны размышлять. Я хотел бы, чтобы они размышляли. Благодаря этому мы могли бы сказать, что это наша традиция» [14]. Пока же можно отметить, что для оказания влияния на глобальное мировоззрение и интеллектуальную историю, вайшнавизм нуждается в сотнях экспертов в разных областях знания.

Актуальность проекта ИБ особенно заметна в контексте современной социологии, глобалистики, когнитивистики, синергетики. Следует отметить важную роль ИБ с точки зрения интеграции традиции в глобальное сообщество, эффективной трансляции традицией своих духовных и интел-

лектуальных ценностей и освоения современных научных и философских ресурсов. Проект ИБ также может играть важную роль в изучении самой традиции и ее онтологических, гносеологических и аксиологических оснований.

Вопрос о дальнейшем развитии ИБ и возможности осуществления синергии традиции и современной науки исследован в контексте постнеклассической рациональности (В. С. Степин). В качестве примера исследований в рамках такой парадигмы приведены результаты междисциплинарного изучения нарративного и когнитивного содержания Бхагавад-гиты в контексте современных проблем философии, психологии, квантовой механики, археологии [15].

Благодаря глубоком онтологическому и методологическому фундаменту традиции Гаудия, ИБ может эффективно осваивать современные научные и философские ресурсы, осуществлять их синергию с когнитивными и эвристическими ресурсами традиции, что позволяет ИБ целостно, динамично и творчески развиваться в соответствии с современными постнеклассическими тенденциями науки и философии.

В ближайшее время следует ожидать притока статей на эту тему, стимулирующих другие научные работы в этом направлении. Это положительно с научной, творческой и практической точки зрения, когда несколько статей по этой тематике и проблематике различных авторов, в которых представлены разные подходы, разные точки зрения, разные системы аргументации и, возможно, разные факты.

Что касается высказанной критики, она лишь дополняет дискурс вокруг Института Бхактиведанты. Очевидно, что проект озвучивает актуальные и важные вопросы: нужно издательство, нужен вуз, нужен выход на широкую внеконфессиональную аудиторию. Как будут решены эти вопросы и будут ли вообще, покажет время.

Библиография:

1. Тимощук А.С. Р. Томспон – нестатистический махатма (1947 – 2008) //«Махабхарата», «Бхагавад-гита» и неклассическая рациональность : материалы III Междунар. науч.-теорет. конф. / сост. и общ. ред. А.С. Тимощук. – Владимир: Изд. Владим. гос. ун-та, 2008 // www.elcom.ru/~human/2008bg/25timoschuk.html

2. Роузен, Стивен – Википедия // ru.wikipedia.org›wiki/ Роузен,_Стивен

3. Hridayananda Goswami // www.acharyadeva.com

4. Bryant E. Indo-Aryan Controversy Evidence And Inference In Indian History Routledge, 2005.

5. Schweig Graham M. Dance of Divine Love: The Rasa Lili of Krishna as a Vision of Selfless Devotion. Princeton University Press, 2005.

6. Valpey Kenneth R. The Grammar and Poetics of Murti-Seva: Caitanya Vaisnava Image Worship as Discourse, Ritual, and Narrative / Dissertation: Ph. D. Oxford : University of Oxford, 2003.

7. Bengtsson Jan O. The Worldview of Personalism: Origins and Early Development Oxford University Press, 2006.

8. Асташкевич С.А. Проект Института Бхактиведанты в контексте традиции гаудия-вайшнавизма и современной философии науки: от сидд-ханты к постнеклассике // Тезисы доклада для Общероссийской научной конференции "Философия творчества и познания в восточных культурах и системах мысли". СПб, 2013.

9. Асташкевич С.А. Разработка постнеклассической парадигмы религиоведения на примере изучения традиционной культуры Индии // Тезисы доклада для Международной научной конференции «Современные подходы к изучению религии». Москва, 2013.

10. Чайтанья Чаритамрита 2.23.117-118.

11. Goldman S.L. Science Wars: What Scientists Know and How they Know It. Teaching company, 2004.

12. Москалёв Ю.Н. Философская доктрина Бхагавад-гиты как основа формирования Российской социально-экономической модели национального развития // «Бхагавад-гита в истории и в современном обществе» : материалы V Всероссийской научной конференции с международным участием (24–25 февраля 2012 г.) / общ. ред. Н.Н. Карпицкий. Томск, 2012. С. 349.

13. Асташкевич С.А. Проект Института Бхактиведанты в контексте традиции Гаудия-вайшнавизма и современной науки и философии: генезис, основные принципы, результаты и перспективы развития (рукопись).

14. Козловский И.А. Подведение итогов на круглом столе «Традиционная ведическая культура в современном мире». Донецкий национальный технический университет, 15 июня 2012 г.

15. Асташкевич С.А. Проект Института Бхактиведанты в контексте традиции гаудия-вайшнавизма и современной философии науки: от сидд-ханты к постнеклассике // Тезисы доклада для Общероссийской научной конференции "Философия творчества и познания в восточных культурах и системах мысли”. СПб, 2013.

Шадрина О.Н.

«Поиски Абсолюта» в XX веке: Г. Ибсен, А. Белый, К. Г. Юнг и «новый гуманизм»

«Мир утерял веру и хочет иметь религию
какую-нибудь, он требует религии вообще»
(Хомяков А. С.)

«Современный мир потерял Бога и ищет его»
(Уайтхед)

«*Нас ждет наше «я»*
(А. Белый)

1

Проблема «универсальной религии» неогуманизма

Религиозное мировоззрение на рубеже XIX – XX в.в. «казалось анахроничным многим европейским интеллектуалам, видевшим в христианском наследии помеху для развития современной цивилизации» [43:542]. Наблюдая за немецкой духовной жизнью 1870-х г.г. Г.Ибсен сделал вывод: «В Германии христианство не пользуется большим доверием» [19:542]. Л.А. Фейербах, влиятельный немецкий философ, откровенно призывал к созданию «резко антихристианской философии» [32:109], своего рода универсальной «религии любви».

Ощущение утраты прежнего целостного мировоззрения, распада его на субъективные фрагменты («частные истины») «мира как воли и пред-

ставления»; безопорность духа, цепляющегося за «нормальные истины, которые живут лет семнадцать-восемнадцать, самое большое-двадцать» (Г. Ибсен, «Враг народа»); шаткость и текучесть идеалов (норвежский драматург утверждал, что «*не верит в вечность человеческих идеалов, но верит в их возрождение*» (sic!) – проявляли кризис религиозного сознания. Вновь столкнулись христианство и разнообразные «идейные» течения (политические, гностические, социально-экономические, религиозно-философские).

Г.Ибсен, необыкновенно чувствительный к атмосфере эпохи fin de siècle, «расстающейся» с христианством, убежденный индивидуалист в отношении любых мировоззренческих проблем и относящийся с сомнением к общеобязательным доктринам, лишающим человека возможности самостоятельно избирать духовный путь, восклицает: «В будущем <…> обречена исчезнуть всякая религия» (1871 г.) [43:538]. Таким образом, в эпоху Г. Ибсена речь шла «об окончательном выборе между религиозной и атеистической картинами мира…в условиях, когда не только дарвинистская теория эволюции, но и историческая библейская критика, приравнявшая к мифологии важнейшие ветхозаветные и евангельские события, поставили *на повестку дня отказ от всякой религиозной веры*» [43:570].

Грандиозную тему борьбы веры и отступничества в душе человека и в истории христианского человечества представляет (как полагал и сам автор) главный труд драматурга [20:654] – «всемирно-историческая драма "Кесарь и Галилеянин"»: «Издаваемый мною теперь труд будет моим главным произведением <…> в характере Юлиана, как и в большую часть того, что я написал в зрелом возрасте, вложено больше личного, пережитого мною, чем я расположен признаться публике…» [20:655]

Дело в том, что родной город драматурга - Шиен - был известен как один из самых действенных очагов скандинавского пиетизма. Данное религиозное движение, возникшее в Германии в 1680-х годах, и к которому критически относился И.В. Гете, прижилось в Скандинавских странах, также последовавших по пути Реформации. Напряжение индивидуального религиозно-мистического чувства почиталось истинной верой («адски пламенное» христианство Ханса Нильсена Хеуге), отличной от традици-

онно-оформленного христианства с его Символом Веры и исторической обрядовостью. Пиетизм в Скандинавии держался дольше, чем в континентальной Европе. Ожесточенные религиозные (антиклерикальные) споры велись в XIX веке благодаря неистовому пиетисту-кьеркегорианцу Густаву Адольфу Ламмерсу, прибывшему в Шиен в 1849 году и ставшему там пастором, атакующим государственную церковь. Именно образ Ламмерса стал прототипом Бранда в одноименной пьесе Г.Ибсена.

Идеи «третьего царства» (Иоахим Флорский, 1132г.) стали вновь популярны в период религиозно-философского ренессанса рубежа XIX-XX в.в. и в России, и в Европе. В 1914 г. Д.С. Мережковский писал: «Когда я начинал трилогию «Христос и Антихрист» мне казалось, что существует две правды: христианство – правда о небе, и язычество – правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд – полнота религиозной истины. Но, кончая, я уже знал, что соединение Христа с Антихристом – кощунственная ложь, я знал, что обе правды – о небе и о земле – уже соединены во Христе Иисусе, Единородном Сыне Божием, Том самом, Которого исповедует вселенское христианство, что в Нем, Едином, - не только совершенная, но и бесконечно совершаемая, бесконечно растущая истина, и не будет иной, кроме Него» [26:6].

Мысль о «третьем царстве», вдохновлявшая «новых христиан», выражена в формуле мистика Максима – героя драмы норвежца: «Существует три царства. Первое царство зиждется на древе познания, второе - на древе креста, а третье – царство великой тайны, то, что будет создано через единение древа познания и древа креста, потому что оно и ненавидит, и любит и то и другое, и потому что его животворный источник сокрыт и под вертоградом Адама, и под Голгофой» [18:58].

То есть, в грядущем человеческое больше не будет противопоставлено божественному, воссоединится с ним. Будет восстановлено равновесие между миром плоти и миром духа. Казалось бы, протестантизм именно этот дуализм души и тела пытался устранить, снимая целибат со священников, допуская мирян к пасторской кафедре. Почему же на рубеже XIX-XX веков снова возникает, уже при реформированной христианской церкви ощущение «отпадения» от Бога? Из-за чего этот вопрос сопровождает

религиозную жизнь и рубежа XX-XXI вв.? Что смогла предложить концептуально приемлемого философия, чтобы преодолеть кризис религиозного сознания, сходный с тем, что обозначил А.Блок на рубеже XIX-XX вв.: «Близится конец века. Мы изнемогаем» [5:462].

Возникновение неогуманизма относят к началу XX века. «Традиционные религии уже не выполняли своей регулятивной роли, и поэтому необходимо было найти новые идеологические формы, которые смогли бы восполнить появившийся идеологический вакуум. На роль такого заменителя религии и был выдвинут «новый гуманизм» [2:159]. «Новые гуманисты» пытались найти середину между религией и естественнонаучны знанием, прежде всего указывая на моральные основы человеческого существования. В 1930-х годах либеральное направление в американском гуманизме разделилось на «религиозное» и «научное» крыло.

Первые трактовали новый гуманизм как «универсальную религию» (Ч. Поттер, К. Рис, Д. Дитрих, Д. Вильямс), называя ее «светской», «истинной» религией [2:160]. Свое кредо «религиозные» гуманисты изложили в «Гуманистическом манифесте», где отвергалась церковь как традиционный институт. «Научные» либеральные гуманисты видели смысл науки в «основании и защите великой мечты современного гуманизма <…> мечты о мировом единстве, мировой солидарности и мировой кооперации» [48:13].

После второй мировой войны, оба направления объединились. Среди представителей данной «религиозно-научной философии» - Э.Фромм, Дж. Хаксли, К. Ламонт, О. Рейзер и др. Они предложили идею «планетаризма», создание «Соединенных Штатов Мира» с глобальным планированием и глобалистским мышлением. С этой целью, необходимо было «выковать» человека с новыми качествами, способного жить в «открытом сообществе» при глобальном «новом мировом порядке». Для осуществления этой цели, была выдвинута идея «пангуманизма» («космического гуманизма»). «Пангуманизм, если он хочет служить миру, должен объединить все существующие религии» [46:9]. «Новый гуманизм» должен быть противопоставлен «ортодоксально-авторитарной религии» [50:9]. Он изживет национализм, расовую ненависть, религиозный фанатизм. «Эта новая мировая религия, -

ее еще называет О.Рейзер «научный мистицизм» (*прим.Ш.О.*), - пытается дать основание для универсальной культуры. Тем самым дать нациям и расам план для кооперации в создании действительно универсальной цивилизации» [48:240]. Неогуманизм выражает отчетливо позитивистский настрой, возникший как надежды на значение научно-технических знаний для развития общества.

Авторы неогуманистических концепций говорят о необходимости *новой универсальной религии* (*единой* для всех –sic!), выполняющей функции традиционных религий, вырабатывающей идеалы для всего человечества: «Сегодня перед нами стоит задача отыскать такие идеалы, которые смогли бы на глобальном уровне выполнять функции местных религиозных мифов, религий и идеологий в здоровых общественных системах прошлого» [49:177]. Все эти универсалистские идеи продолжили свое развитие в концепции «третьего пути».

Дж. Хаксли (первый генеральный директор ЮНЕСКО в 1946-1947 г.г.), перенося взгляды Ч. Дарвина в область человеческого сознания («эволюционный гуманизм»), говорил о необходимости изменения мышления, «человеческой революции». Основание – «кризис человека», переживаемый видом под давлением техники (НТР), изменения окружающей среды, - это новые условия, к которым нужно «приспособиться». Из-за роста научных знаний, традиционные ценности уходят в прошлое, так что человеку необходима «новая система религиозных верований и взглядов, приспособленных к новой ситуации» [47:23].

Мир, включивший в себя кибер-измерение, массовую увеселительную культуру, индустрию глобального профессионального спорта, сексуальную революцию, НТР стал настолько разнообразным, что традиционная церковная религиозность на этом фоне рассматривается как нечто «скучное».

Актуальны для новой консервативной субкультуры оказываются слова Ф.Шлейермахера к презирающим религию интеллектуалам: «в особенности теперь жизнь образованных людей далека от всего, что хоть сколько-нибудь походило бы на религию. Я знаю, вы не только не посещаете заброшенных храмов, но и столь же мало поклоняетесь Божеству в свя-

той тиши; в ваших изукрашенных жилищах нельзя найти иных святынь, кроме разумных изречений наших мудрецов и прекрасных творений наших художников; человечность и общественность, искусство и наука — какое бы участие в них ни принимал каждый из вас и сколько бы ни считал нужным из них усваивать — настолько овладели вашей душой, что уже ничего не остается для вечного и священного Существа, которое кажется вам находящимся по ту сторону мира, и вы не испытываете никаких чувств к нему и от него. Я знаю, как хорошо вам удалось развить земную жизнь с такой полнотой и многосторонностью, что вы уже не нуждаетесь более в вечности; создав себе свою собственную вселенную, вы ныне считаете излишним думать о той вселенной, которая создала вас самих» [38: 39].

Исторически либерализм включал в себя веру в прогресс и освобождение личности от любых ограничений, препятствующих ее автономии, независимо от того, исходят ли они от государства или традиций общества. Никаких ограничений, кроме свободы другого человека – вот главная ценность либерализма, тот смысл, который либералы вкладывали в понятие «быть свободным». Саморазвитие индивида – фундаментальная ценность в свободном обществе, однако, как отмечал Исайя Берлин, позитивная свобода может иметь непрогнозируемы последствия, например те, что высказал еще Ж.Ж.Руссо в «Общественном договоре»: людей будут заставлять быть свободными – принуждать подавлять свои желания в угоду общему благу, которое и будет реально значимым. Так свобода для одних превращается в угрозу для других, выбирающих «Бегство от свободы» (Э.Фромм). В модели гуманного либерального общества реально самореализоваться смогут не все, при этом «коллективные идентичности» чреватые опасностью тоталитаризма, либеральный философский проект не допускает, поэтому ни государство, ни семья не могут считаться более высокими ценностями «нового человечества», по сравнению с индивидуальной свободой [37: 84-116].

Ю. Хабермас, занимающий «постсекулярную» позицию, указывал, что в обществе существует проблема сплочения граждан, ради переживания «единого чувства причастности» - то, что всегда давали государство и религия, однако, как именно этого добиться в эпоху «конца истории» явля-

ется большим вопросом. Ф.Фукуяма усомнился в правильности своей ранней концепции, написав ряд произведений «после конца» («Великий разрыв», 2003; «Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции, 2004; «Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке», 2006; «Америка на распутье: демократия, власть и неоконсервативное наследие», 2006). Мы сегодня очевидно переживаем время кризиса идеологий, в том числе и либерализма, который остается идеологией западного общества и раннего пост-советского пространства, сталкивающегося с национализмом, религиозным фундаментализмом и терроризмом.

С консервативных позиций М.Велькер полагает, что «в эпоху «нового гуманизма» классический теизм в западных культурах движется навстречу своему концу», что «вера в надмирную Личность, создавшую саму себя и все существующее, определяющую все и управляющую миром, заменила веру в Бога-Творца и тем самым веру в Бога вообще», что «рухнули пять столпов нашей культуры, на которых покоилась граждански лояльная религиозность большинства, религиозность так называемого здравого смысла» [7:164]. В таком контексте ему очевидно, что постновейшая «культура становится неуютной, зловещей» [7:165]. Крушение классического (христианского) теизма рассматривали как освобождение веры из метафизического плена. Однако этот «теологический триумф» не помог культуре выйти из кризиса. Создается впечатление, что перед угрозой релятивизма и нигилизма нет другой обобщающей ориентационной модели, сравнимой по своей доступности с классическим теизмом [7:164-165]. По выражению американского социолога религии Питера Бергера, мир и сегодня является «таким же яростно религиозным, каким был всегда» [45].

Не смотря на столь сильную позицию философии неогуманизма в науке и социально-политической сфере, тем не менее, налицо «парадигмальный сдвиг в западной социальной и политической мысли**:** идеологический секуляризм вместе с самодостаточным гуманизмом сменяются постсекулярным подходом» [40].

Тезис о секуляризации, согласно которому ожидалось, что религия будет приходить в упадок в ходе прогрессивной модернизации обществ, оказался ложным [40]. Ученые, говорящие о «возвращении религии» в социально-политическое измерение, имеют в виду, прежде всего, возрождение фундаменталистских религий, особенно протестантского евангелизма и фундаменталистского ислама. Х. Казанова в книге «Публичные религии в современном мире» подчеркивает, что во второй половине XX века религии активизировались в публичной сфере – в противовес предполагаемому теорией секуляризации переходу их активности исключительно в частную сферу.

Секуляризация, воспринятая неогуманистами как условие будущего, предполагает следующие черты:

- **дифференциацию различных сфер человеческой деятельности:** политики, экономики, культуры и искусства, частной жизни и проч. Все эти сферы рассматриваются как отделенные друг от друга. Больше нет никакой единой руководящей идеи или идеологии, которая бы направляла все эти различные области человеческой активности.
- **приватизацию религии**: религия вытесняется из публичной сферы в сферу приватную, частную.
- **упадок религиозных верований** в современных обществах: социологи долгое время считали, что в современных обществах наблюдается снижение уровня религиозности, то есть люди становятся все менее религиозными.

Сегодня внимание исследователей уже смещается с изучения факта отсутствия или упадка религии в обществе на выявление и описание различных форм присутствия религии.

Важнейшим направлением в исследовании психологии религии является изучение *индивидуального религиозного опыта*. Любопытен современный феномен *шейлаизма* (Р. Белла «Обычаи сердца»), распространенный в современном мире: девушка Шейла создала себе частную религиозную вселенную со своей системой верований, заимствовав элементы христианства, буддизма и эзотерических учений и соединив их вместе [44]**.**

«Коплексную идею Бога постсовременности» предложил Уайтхед. «Бог - это сила, организующая полноту событий так, что она порождает новое событие, конституирует его. Бог - это сила, структурирующая события таким образом, что они могут переплестись в новом событии. Одновременно Бог - это сила, привносящая в мир посредством отдельных событий многообразные упорядочивающие структуры и обуславливающая согласованность сложности и когерентности, индивидуального разнообразия и созидания отвечающих высоким требованиям порядков» [7:182]. По мнению ученого, процессы универсализации и индивидуализации, происходящие в культуре, «свернут с правильного пути» без религии. Противостоять «неправильному пути» способны лишь те типы ментальности, которые учитывают как различие, так и взаимодействие культурно значимых парадигм развития общества (так называемых «направляемых абстракций»). Уайтхед разработал «метафизику эпохи постмодерна» - универсальную теорию контактов между естественными науками и философскими теориями, религией и здравым смыслом [7:183].

В соответствии с анализом Уайтхеда, развитие западной культуры предстает как нарастание одиночества и человеческой отчужденности наряду с усилением лояльности к миру. Религия дает силы индивидууму для ориентации в мире усиливающейся универсализации (информационное общество) и растущего одиночества. Религия, с одной стороны, предоставляет доступ к универсальным структурам, с другой, «религия - это то, что индивидуум делает со своим одиночеством» [7:182].

Ролз и Хабермас указывают подход, который можно назвать постсекуляризмом. Термин «постсекуляризм» призван обозначить идею новой социальной реальности, идущей на смену секуляризму, или же секуляризации: «Тем самым, постсекуляризм говорит, что идеология и политика секуляризации, то есть всемерного освобождения жизни общества от всякого присутствия и влияния религии, остались в прошлом, и теперь религия (религиозное сознание, религиозная рецепция действительности) должна не вытесняться, но вновь получить определенное место во всех, вообще говоря, сферах социальной реальности» [35]. Сам Хабермас называет этот тип мышления «постметафизическим», поскольку он утверждает значи-

мость моральных и политических принципов не посредством отсылки к некоему трансцендентному референту, но через имманентный процесс взаимного обсуждения (диалог) или «гармоническое партнерство» между религиозным и секулярным сознанием. Другими словами, истина добывается в споре, а не соотносится с Божественным началом, придающим смысл человеческой морали. Ролз также выступает за конструктивный обмен между различными – религиозными и нерелигиозными – мировоззрениями. Для обозначения таких мировоззрений он использует выражение ***comprehensive doctrines,*** «всеобъемлющие доктрины» (или «всесторонние доктрины»).

Каким образом люди, являющиеся приверженцами различных «всеобъемлющих доктрин», приходят к согласию относительно принципов справедливости и хорошего управления? Логично утверждать, что диалог между религиозными и нерелигиозными (секулярными) гражданами должен вестись на равных. Однако такое равенство оказывается под угрозой, когда, по убеждению консервативной стороны, обнаруживается, что секулярный публичный дискурс не позволяет религиозным гражданам добиться того, чтобы их голоса были услышаны.

Как обращает внимание М.Велькер, плюрализму и диалогу постоянно угрожает популизм, так что «Немецкая история 20-го в., как это ни грустно, дважды показала, что при таком положении вещей насильственное приобщение правовой и образовательной систем к господствующей идеологии является лишь вопросом времени» [7:148]. Конформизм и популизм сводят на нет мечты о «единообразном общественном развитии» (стремление неогуманистов за счет создания человека с новыми, улучшенными качествами «рационально» управлять миром, разумно расходуя ресурсы Земли).

Истинное «многообразие» требует ответственного, осмысленного подхода и дисциплины: «побуждает, с одной стороны, работать в направлении универсального проведения в жизнь этоса, признаваемого внутри собственной ассоциации (общества, культуры, государства) правильным, разумным и истинным, а с другой – сохранять и по возможности повышать интерес к альтернативным инициативам. Эта дисциплина проистекает из

стремления к самосовершенствованию и истине» [7:148]. Таким образом, правильно понятый плюрализм подразумевает возможность диалога, возможность переубеждения и убеждения.

Главная слабость постсекулярных концепций Ролза и Хабермаса заключается в том, что они весьма односторонне сосредотачивают внимание на процессе рационального демократического обсуждения, не учитывая тот факт, что религиозность граждан связана с самим их существованием, а не только с аргументированием (рационализацией – по терминологии психоанализа). Г.К.Честертон в романе «Шар и крест» прекрасно показал, что люди, для которых любовь – смысл жизни, не будут убивать друг друга из-за конфликта между «наукой» и «религией», потому что никакого конфликта нет. Истинная святость в лице отца Михаила заставила «бывшего атеиста» преклонить колени, когда святой вывел весь народ из сумасшедшего дома человеческих интеллектуальных концепций, индивидуальных верований и идей, просто напомнив о чуде Любви. Если наука забудет о небесном, она легко оказывается способной превратить жизнь в ад.

С другой стороны, существенным является и влияние психоаналитических концепций на формирование теории «нового гуманизма» и «секулярного» либерального общества. Известно, что психоанализ Фрейда был изначально исключительно медицинской теорией, которая, постепенно претерпевая множество изменений, переросла свои изначальные границы, став «метапсихологией» **[**8:307**],** постепенно включив в сферу своего объяснения и вопросы религиозной жизни индивида. Психоанализ явился теорией, сводящей различные проявления культуры и религии к бессознательным механизмам человеческой психики [14]. Самым ярким представителем нового гуманизма («радикального гуманизма в авторском прочтении» был последователь школы психоанализа Э.Фромм). Полагая современное ему западное капиталистическое общество больным, он предлагает в качестве терапевтического средства «гуманистический психоанализ». Смыслом «социальной терапии» является моральное просвещение людей, нравственное перерождение человечества.

Э.Фромм утверждал, что в гуманистической религии «бог - образ высшей человеческой самости… Чем больше человек славит Бога, тем он

опустошеннее» [33]. Напомним библейскую истину, процитировав пояснения А.Меня: «Господь говорит: “Кто хочет за Мной идти, тот пусть отвергнется себя” - то есть своей самости; не своей личности, отнюдь: личность – святое, - а своего ложного самоутверждения, самости» [25: 253-254].

Данный термин был предложен теоретиком русского символизма рубежа XIX – XX в.в. А.Белым, утверждавшим, что сугубо индивидуальное (произвольное) является подлинно всеобщим. Этот феномен совпадения «Я» и «Всеобщего» он называет «самость» (selbst). «Самость» в юнгианском словаре - наиполнейшего человеческого потенциала и единства личности как целого <…>. Переживание Самости характеризуется нуминозностью религиозного откровения <…> нет существенной разницы между Самостью как эмпирически постигаемой психологической реальностью и традиционным представлением о верховном божестве <…> С таким же успехом ее можно назвать «богом в нас» [17: 197-198].

В процессе творчества художник приближается к постижению Смысла и претерпевает личностные метаморфозы по мере этого приближения; углубляясь в интимное, на самом деле восходит ко всеобщему [23:15-16].

Данный процесс обретения Я - всеобщего («самости») уподоблялся «алхимии духа», включающий, по К.Г.Юнгу, пять стадий:

1. индивид не отделен от мира, от общественных ожиданий, от коллективной морали;
2. процесс дифференциации личности «от противного»: индивид осознаѐт себя, сравнивая с Другим, в качестве «Другого» может выступить собственная архетипическая тень (или негативный образ);
3. отдаление от «коллектива»: индивид сравнивает общественную мораль с собственным этическим кодексом;
4. отчуждение от мира, когда личность уже способна противопоставить себя обществу, оказаться в смысловом вакууме;
5. реинтеграция индивида на основе полного осознания индивидом своей природы и природы общества

Вопрос в том, насколько человек в процессе обретения «самости» устоит от искушения стать «сверх-человеком» («будете как боги»), от эгоизма, ибо «мораль» осталась «превзойденной» на первой ступени, но интериоризированной ли в душе «самостийного» индивида?

Обратим внимание на цель архетипической школы Дж.Хиллмана, прямого наследника учения К.Г.Юнга эпохи постмодерна, вобравшей в себя психоаналитические установки символизма: «образоцентрическая психотерапия проникает в мир объектов чувственного восприятия и привычных форм <…>. Ее программа ставит перед собой честолюбивую задачу – выздоровление души мира (anima mundi) на основе рассмотрения мирового облика с эстетической точки зрения. Проект предусматривает <…> масштабную задачу – сформировать новый образ общества» [34:102].

Э.Фромм утверждал в парадигме «гуманистического психоанализа» равенство между идеологиями и религиями, называя первые «светскими религиями». В обществе, исповедующем ту или иную форму «светской религии», встречаются примеры «архаичных верований»: тотемизм, фетишизм, анимизм. Понимая, что это так, неогуманист задал вопрос: «Если человек настолько легко возвращается к более примитивной форме религии, то не выполняют ли сегодня монотеистические религии функции спасения человека от такого возвращения? Не служит ли вера в бога предохранением от культа предков, тотема или золотого тельца?» [33]

В финале дилогии Г.Ибсена Юлиан Отступник говорит, что его «обманула мировая воля». Бог так и остался сокрытым. Мечта о «третьем царстве» для него так и осталась мечтой, он не смог распознать ее воплощение в образе Иисуса Христа, - так люди ищут чего - то нового, небывалого, когда Истина всегда рядом. Сэр Персиваль видел таинство Грааля, но не понял, что это было то самое сокровище, которое он разыскивает. Он побоялся быть смешным, глупым, несведущим, боялся прервать таинство своим вмешательством, хотя все только и ждали его участия. В результате – Король-рыбак остался страдающим от языческого наконечника стрелы, засевшего в его теле, а значит, все королевство осталось болеть вместе с ним; сам же Парцифаль, не осуществивший свою миссию («имеющий глаза – не видит»!) ощутил некчемность собственной жизни.

У Юлиана был шанс стать христианнейшим кесарем, но страх и соблазн мессианства увлекли его на порочный путь, где он лишился разума.

Он хотел быть Абсолютно свободным, а стал игрушкой в руках Бога, безумцем. Г.Ибсен, заканчивая пьесу словами христианки Макрины, утверждает в сущности то же, что Вольфрам фон Эшенбах – автор средневекового рыцарского романа «Парцифаль»: желанная свобода – в вере до конца: «Кого склоняет злобный бес // К неверью в праведность небес, // Тот проведет свой век земной // С душой унылой и больной. // Порой ужиться могут вместе // Честь и позорное бесчестье. // Но усомниться иногда - // Еще не главная беда: // Ведь даже и в утрате веры // Возможно соблюденье меры. // Найдется выход для сердец, // Что не отчаялись в конец. <…> // Но тот, в ком веры вовсе нет, // Избрал один лишь черный цвет, // И непременно потому // Он канет в ночь, в глухую тьму. // А не утративший надежды, // Рядится в белые одежды, // И к праведникам он примкнет. // Но всяк ли мой намек поймет?» [41:23]

2

Человек в эпоху отступничества: Г. Ибсен «Кесарь и Галилеянин»

В сложном религиозном пути Г.Ибсена был особый период – когда он писал «Кесаря и Галилеяниа». Драматург будто бы осознает, что единство духа и тела, уже явлено человечеству в образе Иисуса Христа. Духовный кризис и «путь к традиционному христианству» были пережиты автором в момент написания «Кесаря и Галилеяниа». Как выразился сам автор, ему выпало «мгновение веры посреди сомнений» [41:541]**.** В финале дилогии торжествует традиционная христианская вера в словах Макрины: «Тайна избрания ужасающа, что знаем мы? <…> О, брат, не будем доискиваться дна в этой бездне» [18:234]. Г.Ибсен, как и его герой, пережили «всего одно мгновение»; «но, увидев однажды, мы увидели навсегда: это стало нашим опытом». И этот опыт сделал Юлиана Отступника безумным: «Ты победил, Галилеянин».

Иными словами, она оставляет «Богу – Богово, Кесарю – Кесарево» - чего не мог понять Юлиан, сам возжелавший стать Богом. К языческому культу обожествления императора он пришел, уповая на собственное избранничество, «равное» Божественному. Отстраняясь от Иисуса Христа, он становится его антиподом, «двойником», и, отрицая, утверждает его царство. Он, действительно, идет «Через мрак к свету» [18:105].

Мир как склеп, сумеречная область смерти и тлена, затянутая сеткой плачущего дождя, город мертвых из «Сна» и человеческий мир «Привидений» Г. Ибсена – это та же манихейская обреченность, с которой не желает смириться герой. Жизнь предстает в произведениях Г. Ибсена как форма смерти (сна) духа в богооставленном мире. Поэтому важно его завещание: «Когда мы, мертвые, пробуждаемся». Когда? Когда не боимся смерти, ибо верим в воскресение. Важно пробудиться к вере, только так закончится смертный сон. Но здесь есть великий соблазн греха – в «героической борьбе за дух»: с греховной «мертвой» материей легко расстаются герои Г. Ибсена. Л. Шестов точно подметил эмоциональный настрой пьес великого норвежца, которым «болела Европа и, в особенности, Россия: «он (Г. Ибсен – *прим. Ш.О.*) так безжалостно губит все, чем гордилось, чему радовалось человечество... Не можешь жить на земле с людьми – ступай, куда хочешь, но нас оставь в покое. Мы теперь уже не боимся Ибсена. Времена Бранда прошли» [39: 205].

Герои Г. Ибсена сожалеют, что им не дана мессианская сила спасти род человеческий. И если порывы благородных (Бранд) героичны и вызывают одновременно восхищение и жалость, то желания возомнивших себя «сверхлюдьми» (Юлиан) жалки и опасны. Бранд – протестантский священник, - служащий Богу Ветхого Завета, не знающий, является ли он христианином (первое действие пьесы), терпит поражение в финале драмы, со слезами обращаясь ко Христу. Как полагают норвежские литературоведы, эта сцена написана размером католической мессы [43:552].

В трактате Мартина Лютера «О рабстве воли» (1525 г.) жестко сформулирован постулат о несовпадении открытой людям воли Бога с его тайными, непостижимыми для человеческого разума намерениями [43:547].

Немецкий реформатор христианской церкви настаивает на строгом различии «Бога названного и Бога сокрытого» [22: 264-265]. Бог непостижимый начинает обретать демонические черты. Это Бог Ветхого Завета: карающий, не Иисус Христос – Бог Благодати, Милости и Любви, отдающий кровь и плоть за человечество. Такое утверждение М.Лютера ведет к разрушению догмата о единстве Лиц Троицы. Так исчезает уверенность христианина в искупительной жертве Иисуса Христа.

Для великого автора «Фауста» гармония (целостность) постоянно восстанавливается в мире: «…весь сотворенный мир был и есть не что иное, как вечное отпадение и вечный возврат к первоистоку. Нетрудно усмотреть, что искупление не только предопределено от вечности, но и задумано как вечная необходимость, более того – что таковое должно постоянно обновляться на протяжении всего становления и бытия»[12:297].

Для Юлиана демонические черты карающего Бога, Бога Ветхого Завета, проступают в лике Иисуса Христа: «Повсюду, куда бы я не устремился, он, великий и непреклонный, преграждал мне путь своими непререкаемыми, беспрекословными требованиями» [18:100]. Если «Скрытый Бог» предназначает вечные муки Каину и Иуде, тогда как освободиться от этой жуткой, немилосердной, демонической воли? Такую попытку избежать карающей длани неведомого Бога совершают бунтари – еретики – имморалисты - гностики.

Католические и православные критики протестантизма часто указывали на его подчеркнуто «ветхозаветный», «нехристианский» дух. Известно, что именно страх лежит в основе протестантского миропонимания. Он вовсе не синонимичен «страху Божьему» (как благоговению) в православном и католическом богословии [43: 551]. Не случайно в философии германо-скандинавов в начале XX века возникает понятие Angst – понятие экзистенциализма и лютеровского богословия. «Страх сродни ужасу» испытывал М. Лютер, страх, заставивший его искать спасения на путях личной (мистической) веры. Бог, стоящий «по ту строну добра и зла» только по собственной воле, не принимая во внимание человеческие усилия или бездеятельность, дарует святое спасение. «Антихристианский» бунт входил в

лютеровскую программу истинного христианина. Стремление М.Лютера преодолеть свой страх перед «скрытым Богом» заставило переосмыслить основы христианской этики: «Даже если вокруг все добро, для нас ни в чем нет добра; даже если вокруг нет и следов зла, для нас все зло. И так всегда, потому что мы носим в себе грех. Вот почему следует бежать добрых дел и не бояться дурных, да не на словах, не притворно, а всем сердцем стремиться к погибели и проклятию» [13:411].

Дилогия великого норвежца отсылает к первым векам христианства и к учению одной из влиятельнейших ересей того времени – манихейству (III в.н.э.). В концепции манихеев мир представляет собой смешение света и тьмы с преобладанием последней [43:559]. Материя предстает в ереси как принцип зла, который не может быть преображен (возвращен свету), но может быть только уничтожен. Материя в силах высвобождать («отпускать») световые частицы духа, возвращая их в первоначальное лоно света, но человек не может свободно выбирать между Светом и Тьмой, он обречен претерпевать в себе их постоянную борьбу. Протестантская доктрина «двойного предопределения» (к спасению или гибели) прослеживается в ибсеновских «демонах тьмы» (троллях), улавливающих души людей; а также в самом ощущении вечной борьбы, которую ведут «две непримиримые силы мировой истории» [43:560].

Мы указывали на значимость переживания страха в контексте лютеранской религиозности – столь же важной составляющей является страх в манихействе. Французский религиовед А.Ш.Пюэш утверждает: «манихейство родилось из страха, сопровождающего существование человека в мире. Положение, в котором он оказывается, рассматривается как странное, невыносимое, в корне дурное. Он ощущает себя порабощенным телом, временем, миром…» [31:23].

Ганс Йонас, один из крупнейших исследователей гностицизма (манихейство-гностическая доктрина), убедительно показал, что в истории западной культуры в эпоху Позднего Ренессанса, на заре Нового времени, возник исторический аналог (актуальный и для XX века) позднеантичному кризису, вызванный крахом космологии, утверждавшей гармоничное

мироустройство, при этом ответом на вызов времени стала Реформация – реформа религиозного мировосприятия, порожденная Возрождением и отрицающая его наследие [21:321]. Ситуация нового «гностического бунта» повторяется в начале XX века с распространением «нового религиозного сознания». Г. Ибсен был совершенно прав, объясняя, что «Кесарь и Галилеянин» - это символ вечно возобновляемой, никогда не прекращаемой борьбы за веру (целостное, «положительное», гармоничное, гуманистическое, созидательное, плодотворное) мировоззрение, которая повторяется в периоды серьезных интеллектуальных трансформаций общества, выходом на новые рубежи, и каждый раз неизвестно, чем закончится эта ломка: спасением ли человечества, или его гибелью.

«Кесарь и Галилеянин» подразумевает всегда победу Бога, страшным является предупреждение – победа Бога может состояться «вопреки воле» обезумевшего человечества; это может оказаться борьба Творца с творением и тогда исход этой битвы для человечества – предопределен. Через 14 лет после создания своей дилогии Г.Ибсен выразил надежду, что этот виток истории не окажется последним: «Я думаю, что теперь действительно близок век, когда политические и социальные понятия перестанут существовать в современных формах, и что из них, из тех и других, вырастет нечто новое и единое, что на первых порах будет заключать в себе условия для счастья человечества. Я думаю, что поэзия, философия и религия сольются и создадут новую категорию, новую жизненную силу, о которой мы, современные люди, не можем еще составить себе ясного представления» [43:599].

«Нигде в христианстве не проявляется так резко разрыв между Богом и человеком, как в протестантском агностицизме» [43:598]. Внецерковные «либеральные теологи» XIX века пытались адаптировать христианское вероучение к новейшим научным теориям. Христианство все больше превращалось в «религию духа», изначально враждебную телесной жизни и даже предполагало не только гипертрофированную аскезу, но прямое «влечение к смерти» [43:574]. Вспомним кьеркегоровский труд «Болезнь к смерти». Тоска по избавлению от греховной плоти, выраженная

в стремлении к «развоплощению» человеческого мира, в «дегуманизации искусства» - «не имела никакой необходимой связи с христианским учением <…> нашла себе наиболее адекватную реализацию отнюдь не в ортодоксальном христианстве, но в «энкратитских» ересях, в гностицизме и монтанизме, в присциллианстве и особенно в манихействе <…> Христианство – не в коем случае не религия «духа»; это религия «святого духа», что отнюдь не одно и то же. Ее идеал – не самоодухотворение, а «покаяние», «очищение» и «святость», что опять-таки не одно и то же. С христианской точки зрения и плоть может быть «честными мощами», а дух может быть «нечистым духом» - причем, что особенно важно, нечистым вовсе не в силу контакта с материей, как представляли себе платоники, гностики и манихеи, но по собственной вине непослушания <…> вся совокупность материальных вещей создана творчеством Бога и «хороша весьма», между тем как дьявол вызвал к жизни только одну злую и притом, кстати говоря, всецело невещественную, всецело духовную вещь – грех. Грань между добром и злом идет для христианина наперерез грани между материей и духом» [1:23].

М.Лютер советует не полагаться на изначальность понятий добра и зла в человеческой природе. Ощущение двойственности, оборотничества, невозможности разобраться, где добро, а где зло проистекает из непостижимости Бога, являющего себя в причасти только в духовном присутствии. Человек чувствует себя безоружным, не может полагаться ни на сердце (изначально благую, созданную по образу и подобию человеческую натуру, внутреннее «Я»), ни на разум. Бог пиетеистов «не добрый и справедливый Бог, он коварен и ненадежен. Это Бог, постоянно требующий доказательств верности ему, ревнивый и беспощадный» [10:201]. С.Кьеркегор и протестантская мысль указывают на необычность образа Бога Авраама, требующего в жертву сына Исаака.

Отказ исполнить жертвоприношение - есть отказ служить карающему (языческому) Богу, требующему человеческих жертв. Отсюда – совершение греха – не есть грех, ибо это нарушение запретов карающего Бога, не христианского Иисуса Христа. В этом контексте можно интерпретиро-

вать слова Ф. Ницше: «Мы обязаны решительно отвернуться от Десяти заповедей и даже не вспоминать о них, потому что именно через них дьявол нападает на нас, заставляя страдать и мучиться» [13: 348].

Значит, по Ф.Ницше, совершение греха – это борьба с дьяволом. Это представление согласуется с протестантской этикой. В работах «Понятие греха» и «Страх и трепет» С.Кьеркегор «достигает карпократианского воззрения, согласно которому человек вообще достигает совершенства только через грех» [28:56].

Через грех ведет Мефистофель (рацио) Фауста к познанию Истины. Делая героя все более виновным, он не может завладеть бессмертной душой Фауста, ибо сам подвержен воздействию Любви (сцена поющих ангелов, осыпающих Мефистофеля лепестками роз, он чувствует себя страдающим Иовом, подчиняется Богу Любви). Показателен сам испытательный путь Фауста – ученого (современного Иова), о финале которого знает Господь. Не случайно «архетип мифа о Фаусте», связанный по мысли Г. Йонаса с «теологическим переворотом представления о самом грехе» породила именно культура Нового времени, и актуализировал рубеж XIX-XX в.в.

Как подчеркивает В.М. Жирмунский, народная легенда о Фаусте сделала своим героем ренессансного ученого-гуманиста, увлеченного «тайными знаниями» и, одновременно, являющегося магистром и, затем, доктором богословия в Виттенбергском университете, где некогда те же степени получил и М.Лютер [16:296].

Юлиан выбрал отступничество, потому что боялся верить. Он ненавидел не Бога, но самого себя, за то, что ненавидя, продолжает верить, ибо «разве не живет Он в твоей ненависти и нападках точно так же, как живет в нашей любви?».

Г. Ибсен в «Кесаре и Галилеянине» прекрасно прочувствовал это, но остался «рудокопом», «отступником». Его мир – мир реформированного христианства (протестантизм), в котором он вырос (город Шиен) не позволил вернуть доверие к жизни. Для Г. Ибсена мир – это склеп, майя, а жизнь духа вершится в высших сферах (буквально в горах), куда и уходят престарелый скульптор Рубек со своей безумной музой Ирэн, от которой он

когда-то отрекся, и, встречая по пути жену Майю, предупреждающую о сходе лавины, в которой Художник и Ирэн погибают, обретая «истинную» Жизнь. Это последнее «поэтическое завещание» Г.Ибсена – пьеса «Когда мы, мертвые, пробуждаемся».

Если Юлиан Отступник из пьесы норвежского драматурга, живущий в начале христианской эры, говорит: «Ты победил, Галилеянин», то Художник рубежа XIX-XX в.в. выбирает самоликвидацию, продолжая богоборчество и гибнет «по свое воле», избегая «воли Бога». Почему самоистребительная идея настолько привлекательна для интеллектуалов модерна? Они, впитавшие в себя гностические учения, уже в открытую (после XVIII в.) проповедовавшиеся многочисленными нетрадиционными движениями и «свободными» протестантскими церквями, верили в «другого» (гностического) Бога. Это и была «духовность навыворот» [11:3], которую как норму закрепил психоанализ К.Г.Юнга.

3

Символизм и психоанализ: А. Белый и К. Г. Юнг

По мысли Р. Нолла, автор концепции коллективного бессознательного «стоит в одном ряду с Юлианом Отступником (4 в. н.э.), расшатавшим ортодоксальное христианство и восстановившим эллинистический политеизм в западной цивилизации»: «Юнг сам верил в то, что он является религиозным пророком» [27:13–14].

Символизм (новая философия символа) в России рождалась в творчестве А.Белого, Вяч. Иванова, Л.Кобылинского (Эллиса) и др. Это была философия «нового мира», соответственно, интеллектуальные усилия были направлены на формирование сознания нового типа для нового века («Третьего Царства» [18:58]).

А. Белый заявлял: «Мы переживаем ныне в искусстве все века и все нации» [3:82]. Он выделял поэтический «путь И.-В. Гете», связываемый с мифом о Гелиосе - Солнце, «озаряющем волшебным факелом так, что образы этого мира явлены с последней отчетливостью» [3:82], которому противопоставлен «путь романтиков», связанный с мифологическим образом

музыканта Орфея, «заставляющего ритмически двигаться неодушевленную природу.., вызывающего в мир действительности призрак, то есть новый образ, не данный в природе» [3:82]. Первый образ символизирует творчество, освещающее в природе то, что уже дано; второй - создающее то, чего в природе нет, - «повинуясь этим символам, двояко озаряет искусство поверхность жизни»» [3:82].

«Художник воспроизводит вечное в формах, данных природой; в работе над формой - смысл искусства; ...создание типических форм, форм-идей - вот символизм этого рода творчества: таков символизм Гете. Это путь так называемых классиков искусства. От образа природы, как чего-то данного извне, к образу природы, как чего-то понятого изнутри - вот путь классического творчества»» [3:82]. В образах, данных природой, слышатся художнику зовы Вечного; природа для него есть действительное, подлинное воплощение символа: природа, а не фантазия - лес символов; погружение в природу есть вечное углубление видимости; лестница углубления — лестница символов. «Но, углубляя и расширяя любой природный символ, художник осознает относительность образа, от которого он исходит; возведение образа в типический образ убивает образ сам по себе, вне художника. Художник здесь постигает зависимость формы от закона формы, но закон этот он постигает в себе: «я» становится для него законом» [3:82].

От природы видимой он восходит к подлинному; но подлинное для него в «я», сознающем себя законодателем жизни. Но тут сталкивается он с действительностью, не подчиненной его творческому сознанию: и она для него - грозный и чуждый хаос. И когда... садится он на трон жизни, природа является его сознанию как злой рок... «Я» не в законе, «я» - в творчестве»[3]. «Ошибка классиков», осмысленная А. Белым, вряд ли соотносима с творчеством И.-В.Гете, для которого Природа была и тайной, и законом, постичь который человек в силах, но он не властен навязать ей свой собственный закон. Вопрос о творчестве как подражании природе (mimesis) и со-творчестве с природой (metexis) – занимал художников еще в эпоху Ренессанса [29:60].

Описывая «Путь романтиков», А.Белый говорит о третьем варианте – творчестве «вместо» природы. Г.-Х. Гадамер называет такую позицию, где

«Я» художника преобладает над действительностью, «эмоционализмом» [9:170], возникшим на основе романтического «культа гения», начиная с И.Канта и романтиков [24:354]: «Художник не хочет видеть окружающего, потому что в душе его поет голос вечного; но голос - без слова, он - хаос души. ...Из глубины бессознательного закрывается он от природы завесой фантазии; создает причудливые образы (тени), не встречаемые в природе. Миром фантазии огораживается он от мира бытия. Это путь так называемого романтического искусства... Но, создав иной мир, лучший, художник видит, что по образу и подобию этого мира построен мир бытия; природа – плохая копия его мира, но все же копия. Туман его грез осаждается на действительность, омывает ее росой творчества; родимый хаос начинает петь для него и в природе...» [3: 334-338].

Так начинается «трагедия романтика» и триумф романтической иронии. Нужно отметить, что так, или иначе, творчество символистов опирается на романтическую традицию [6: 5-15], и то, что А. Белый относит к «ошибке» романтиков, можно отнести и к творчеству символистов, и далее – художественному авангарду XX века.

Это та же «ловушка сознания», которую описал поэт по отношению в творчеству И.В. Гете. «Я» творческое дает закон (истину), в том числе и природе. Для И.В. Гете и «классиков» «упорядочивание» существующей природы – это «глубинное ее постижение» - тот «отбор впечатлений», что заставляет зрителя (читателя) проникнуть в смысл (тайну) природы, следуя «умному зрению» – тот metexix, который никогда не является ни иллюзорным натуроподобием, ни подменой природы фантазией автора [36:72-89].

Таково символически-реалистическое творчество А.Данте, И.В.Гете, О. де Бальзака. Именно о их творческом пути можно сказать словами А.Белого: «искусство действительно выражает живую жизнь, переживаемую. Оно утверждает жизнь как творчество, а вовсе не как созерцание. Если жизнь порождает во мне сознание о моем «я», то не в сознании утверждается подлинность этого «я», а в связи переживаний. Познание есть осознаваемая связь: предметы связи здесь - только термины; творчество есть переживаемая связь» [3: 334-338].

Становясь эстетической категорией, символ не теряет своей религиозной сути, «ощущения тайны Бытия», способности существовать в миге и в вечности, как отмечает А.Белый, «корни мистического и религиозного творчества таятся в символе: между религией, мифологией и искусством есть внутренне реальная связь» [4:17]. Немецкие романтики стремились к слиянию философии, религии, науки в едином потоке «универсальной поэзии» [30:99], позволяющей говорить действительности на языке божественной природы.

В чем состоит религиозный опыт в представлении символистов?

В статье «Будущее искусство» А.Белый употребляет понятие «религиозный» как антоним к понятию «сознательный» [3:82]. Во многих своих теоретических работах А. Белый настаивает на религиозной и символической сущности любого направления, любой школы искусства. Религиозная интуиция мистика тождественна музическому вдохновению. И то и другое идет из бессознательных глубин психики, а именно там рождается слово. Поэт писал о смысле интуитивной коллективной религиозности и о неисчерпаемом кладезе символов за десять лет до появления юнговских архетипов коллективного бессознательного. А.Белый убеждал читателя не просто в религиозной сущности символизма, но в наличии у него особой религиозной цели, как и у всякой новой религии, причем цель искусства совпадает с религиозной целью «преображения мира и человека», «пересоздания природы личности», при этом индивидуальные цели личностного развития «диктуются религией, которая превращает их в коллективные цели» [23:4-5].

Ойген Белер, швейцарский учѐный, близко знавший Юнга с 1955 г, утверждал, что психоаналитик «<…> говорил о своей миссии. <…> Он рассматривал свою жизнь как <…> служение функции сделать Бога сознательным» [27:13-14]. То есть извлечь «подлинного», не христианского Бога из мифа, язычества, сферы «коллективного бессознательного» и установить «подлинную», истинную, правильную, всеобщую веру для всего человечества, «новое Откровение изнутри психики» [23:12].

Внецерковная, бессознательно-интуитивная, словом, метафорой указующая на «действительность» в «видимости», религиозность представля-

лась символистам живым индивидуальным творчеством эмблематических образов [3:76]. Ортодоксия же по мысли А. Белого являлась «корой» культуры, «внешней», «мертвой» формой церковности, губящей живую (бесформенную, «текучую») культуру.

Суммируя вышесказанное, можно сказать, что под «религиозным» [23:4] символисты понимали:

1. недогматическое,

2. индивидуально ниспосланное конкретному человеку откровение. Творческая религиозная интуиция отдельных личностей, по мнению А.Белого, закладывает основы всякой духовной культуры.

3. принципиальную внеконфессиональность

4. искусство, так как «В процессе живого творчества создаются символы религий; и только потом, умирая, они догматизируются» [3:102].

Таким образом, утверждался исключительно религиозный «смысл искусства» (А.Белый) Отсюда - целью символизма являлось не создание произведений искусства, но «преображение человечества, создание новых форм» [3:115]. «Ценность творчества состоит в созидании себя по образу и подобию богов», - заявлял Андрей Белый («Эмблематика смысла», «Будущее искусство») [3:144].

Как анализирует С.Н. Лютова [23:13], в статье «Пути культуры» А.Белый дает очерк исторического становления культур различных эпох и народов как историю последовательного высвобождения «Я» из Космоса – касты – рода – и – в перспективе – из индивида. «Эгоизм» [3:310] эпохи гуманизма (где «Я» есть «Эго», то есть область осознаваемого) ждут дальнейшие метаморфозы: «соединение «Я» - личности с «Я» - Коллектива; и – далее; Космоса» [3:309].

К.Г. Юнг очень удачно воспользовался методом учебных диалогов (с Э.Метнером), позволившем ему адаптрировать идеи символистов к собственному видению. Э. Метнер, по свидетельству М. Юнггрена, знакомит К.Г. Юнга с трудами А. Белого, Эллиса, Вяч. Иванова [42:113, 121]. В юнгианской терапии неврозов ставится акцент на равноправном и взаимообогащающем сотрудничестве врача и пациента, что, при определенном личностном соответствии, придает процессу лечения видимость дружеских

бесед. В результате этой «дружбы». К.Г. Юнг, обогащается не только многочасовыми беседами с живым символистом, но и чтением теоретических работ символистов [23:8]. Затем Э.Метнер «возвращает идеи русского символизма», но уже в образе юнгианской теории Вяч. Иванову, посетив того в 1929 г.

Эмилий Метнер – русский немец, неоконтианец, поклонник «гармонической философии Гете» [23:7] был одним из теоретиков символизма, создателем журнала «Мусагет», первым издателем К.Г. Юнга на русском языке. Терапевтические беседы К.Г. Юнга с Э. Метнером, оказавшимся во время I Мировой войны в Цюрихе и воспользовавшимся этим, чтобы «подлечить нервы», продолжались с перерывами между серединой 1914 г. и началом 1917 г. После благополучного излечения невроза Э. Метнер сотрудничает с психоаналитиком в Психологическом клубе, совершает с ним совместное путешествие, состоит в переписке до 1935г., потом обнаруживает себя отвергнутым.

К.Г. Юнг, разработавший феноменологию архетипов-символов, развил идеи А. Белого, обозначившего некоторые из них: мужской и женской сущностей души (анимус/анима), младенце-змееборце («божественный младенец» у К.Г. Юнга), тени (роман «Петербург»). Концепция Софии-Вечной Женственности – Вл. Соловьева - А.Бока - А.Белого была «узнана впоследствии Вяч.Ивановым в одной из ее ипостасей в юнговской Аниме» [23:16]. А.Белый разработал концепцию «самостности» («самости» К.Г. Юнга). А. Белый говорил о зыбкой грани между гениальностью и помешательством, выделяя художников, создающих подлинное искусство, творящих по наитию, подчиненных «энергии переживания».

У.Джеймс описал это следующим образом: «Человек вдохновляем и руководим внешней силой, так как одним из свойств подсознательной жизни, вторгающейся в область сознательного, является ее способность казаться чем-то объективным и внушать человеку представление о себе как о внешней силе» [15:398] - читается сходство с «демоническим» в мировоззрении И.В. Гете, которое он всегда стремился обуздать рациональным.

Таким образом, можно согласиться с Р.Ноллом, что «<…> интеллектуальный «проект» [К.Г. Юнга] был не чем иным, как великим синтезом

психоанализа с эволюционистской биологией, археологией и сравнительным языкознанием» [27:154], во многом заимствовавшим интуиции поэтов и философов современности и прошлого.

Библиография:

1.Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.. 1997.

2. Афанасьев В.В. Неогуманистическая глобалистика // Россия и Европа: нации в эпоху глобализации. М.2009.

3. Белый А. Символизм как миропонимание. М.. 1994.

4. Белый, А. Мысль и язык (Философия языка А.А.Потебни) // Логос. 1910. Кн. 2. М., 2005.

5. Блок А.А. От Ибсена к Стриндбергу // А.А.Блок. Полн. собр. соч. и писем в 8 т. Т.5. М.-Л.. 1962.

6. Воскресенская, М.А. Символизм как мировидение Серебряного века: социокультурные факторы формирования общественного сознания российской культурной элиты XIX-XX веков. Томск. 2003.

7. Велькер М. Христианство и плюрализм. М.. 2001.

8. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса. Методологическое исследование //Собр. Соч. В 6т.. Т.1. М.. 1982.

9. Гадамер, Г.-Г. Понятийная живопись // Г.- Г.Гадамер Актуальность прекрасного. М., 1991.

10. Гайденко П.П. Трагедия эстетизма: О миросозерцании Серена Киркегора // Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.. 1997.

11. Генон Р. Символы священной науки. М..2004.

12. Гете И.В. Собр. соч. в10 т. Т.3. М..1976. 13. Гобри И. М.Лютер. М., 2000. 14.Дамте Д.С. Критика психоаналитической концепции религии в трудах отечественных психологов религии 1920-х-1930-х годов: взгляд современного исследователя. [Эл.ресурс] http://religious-life.ru/2015/02/damte-kritika-psihoanaliticheskoy-kontseptsii-religii-v-trudah-otechestvennyih-psihologov-religii-1920-h-1930-h-godov/ (Проверено 12.09.2015).

15. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.. 1993.

16. Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М.. 1978.

17. Зеленский В.В. Толковый словарь по аналитической психологии (с английскими и немецкими эквивалентами). СПб. 2000.

18. Ибсен Х. Кесарь и Галилеянин // Х.Ибсен Кесарь и Галилеянин. Росмерсхольм. СПб. 2006.

19. Письмо Г.Ибсена Якобу Леке от 23 ноября 1873 года // Ибсен Х. Кесарь и Галилеянин. Росмерсхольм. СПб. 2006.

20. Ибсен Х. Кесарь и Галилеянин. Росмерсхольм. Примечания. Письмо Г.Ибсена Людвигу До от 4 февраля 1873 года. СПб. 2006.

21. Йонас Г. Гностицизм: (Гностическая религия). СПб. 1998.

22. Лютер М. Избр. произв. СПб. 1997.

23. Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий // Аналитика культурологии. Вып. 6. 2006.

24. Малахов В.С. Комментарии // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.. 1991.

25. Мень А. Мировая духовная культура. М., 2009.

26. Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. в 24 т. Т.1. М., 1914.

27. Нолл Р. Арийский Христос: Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998.

28. Роде П.П. Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск. 1998.

29. Соколов. М.Н. Мистерия соседства: К метаморфологии искусства Возрождения. М.. 1999.

30. Сулейманов А.А. Роман Гете «Избирательное сродство» в контексте немецкой романтической прозы // Гетевские чтения 1997. М.. 1997.

31. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М..1979. 32. Фейербах Л. Избр. филос. произв. в 2 т. Т.1. М.. 1955.

33. Фромм Э. Психоанализ и религия [Эл.ресурс] http://www.lib.ru/PSIHO/FROMM/pa_rel.txt_with-big-pictures.html#5 (Проверено 12.09.2015).

34. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел. СПб.1997..

35. Хоружий С.С. Постсекуляризм и ситуация человека [Эл.ресурс] http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf

36. Шадрина О.Н. Вселенная Гете. Опыт социально-философского и феноменологического анализа. Архангельск. 2010.

37.Шварцмантель Дж. Идеология и политика. Харьков. 2009.

38. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб. 1994.

39. Шестов Л.Победы и поражения (Жизнь и творчество Генриха Ибсена) // Л.Шестов Великие кануны. М.. 2007.

40. Штёкль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию. Февраль 2010 [Эл.ресурс] http://www.bogoslov.ru/text/1489841.html#_ftn19 (Проверено 12.09.2015).

41. Эшенбах В.фон. Парцифаль. М.. 2004.

42. Юнггрен М. Русский Мефистофель: Жизнь и творчество Эмилия Метнера. СПб. 2001.

43. Юрьев А.А. Между Светом и Тьмой (Мистериальная традиция в творчестве Хенрика Ибсена) // Х.Ибсен Кесарь и Галилеянин. Росмерсхольм. СПб. 2006.

44. *Bellah R.N.* Habits of the heart: individualism and commitment in American life. *N.Y. 1986.*

45. Berger P.L. Secularization Falsified. First Things. February. 2008.

46. Fridrich C. Panhumanism: world unity in diversity. // Humanist. 1/1946.

47. Huxley J. Religion without revelation. N.Y.1957.

48. Kayser C. Humanism and science. N.Y. 1931.

49. Laszlo E. Goals for mankind. N.Y. 1977.

50. Reiser O. The promise of scientific humanism N.Y. 1940.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современная социально-культурная ситуация характеризуется такими особенностями как противостояние между мультикультурализмом и тенденциями к обретению идентичности, между размытостью нравственных ориентиров и страстными поисками новых духовных и мировоззренческих форм, отражая общие особенности сложившегося отношения человека к миру в религии. В связи с этим анализ религиозных аспектов мировоззрения, их формирования и трансформации в современном обществе чрезвычайно актуален.

Представленный в коллективной монографии материал позволяет переосмыслить сложившиеся представлений о сущности и происхождении слова «религия» и стоящих за ним концептов, позволяя наметить пути к преодолению односторонности ряда распространенных трактовок данного объекта философской рефлексии.

Антропологически присущая человеку фундаментальная религиозность ещё ищет те формы легитимной и достойной социальной организации, которые наиболее соответствовали бы современному состоянию социума. В сущности, конечно, меняются лишь внешние формы проявления религиозности как фундаментальной устремленности к трансцендентному. Вместе с тем очевидно и то, что обществу отнюдь не безразлично и то в каких конкретных социальных и институциональных формах будет манифестирована эта религиозность. Многообразие форм религиозности в обществе делает крайне актуальной задачу формирования установок толерантного сознания. Требуется дальнейшее исследование и мониторинг мировоззренческих настроений в обществе, разработка современных форм категориального анализа условий и закономерностей формирования религиозности и духовности нового поколения россиян.

Научное издание

ФЕНОМЕН РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ:
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ В АКАДЕМИЧЕСКОМ
ФИЛОСОФСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Монография

Издается в авторской редакции

Подписано в печать 22.12.15.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 20,23. Тираж 50 экз.
Заказ
Издательство
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
600000, Владимир, ул. Горького, 87