

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

## СВЕЧА – 2015

### РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ – III

Том 30

Религия, religio и религиозность  
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научной конференции

*7 – 9 октября 2015 года  
г. Владимир*



Владимир 2015

УДК 2  
ББК 86.2  
Р36

**Редакционная коллегия:**

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

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

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

**Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении – III** : материалы междунар. науч. конф., 7 – 9 окт. 2015 г., г. Владимир. Т. 30. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2015. – 228 с. – (Серия «Свеча – 2015»). – ISBN 978-5-9984-0646-1.

В сборник включены материалы международной научной конференции «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении – III», состоявшейся во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения гуманитарного института. Содержит доклады о результатах научных исследований проблем религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Представляет интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2  
ББК 86.2

ISBN 978-5-9984-0646-1

© ВлГУ, 2015  
© Коллектив авторов, 2015

## СОДЕЖАНИЕ

**АРИНИН Е.И., МЕДВЕДЕВА В.А., ФЕДОРЕНКО М.И.**

Нормативное, маргинальное и девиантное в религиозности:  
«секты», «расколы» и «эзотерика» ..... 6

**АРТЮХОВ А.А.** Динамика развития миссионерской деятельности  
Церкви Иисуса Христа Святых Последних Дней в России  
в конце XX – начале XXI в. .... 29

**БАЙКОВ А.А.** Славой Жижек как современный  
постсоциалистический философ ..... 34

**БЕЛОУСОВ П.А.** Квазинаучные формы знания и народная магия  
как элементы массового сознания: гносеологические  
и антропологические аспекты ..... 38

**ВИКТОРОВА Т.Н.** Морфология истории О. Шпенглера ..... 59

**ГАРТФЕЛЬД А.А.** Мотивы религиозных преступлений ..... 62

**ГЛУХАРЕВА А.А.** Теодицея на примере Авраама и Иова ..... 71

**ГОЛОВЕШКИНА Е.В.** Адольф Гитлер: клинический случай  
некрофилии (по Эриху Фромму) ..... 79

**ГОЛЯКОВА А.Н.** Метаморфозы жизни и смерти  
в творчестве И.-В. Гете ..... 84

**ДАВЕДЬЯНОВ А.В.** Причины расовой сегрегации в Веслианской  
церкви в США: исторические аспекты ..... 88

**ДУБРОВСКАЯ А.А.** Ересь «стригольников» в современной  
русской историографии ..... 91

<b>ЕГОРОВА Г.С.</b> Церковная благотворительность купцов-старообрядцев и единоверцев в XIX веке (на материалах Владимирской губернии) .....	95
<b>ЕРМАКОВА А.В.</b> Цитирование религиозного текста в творчестве Артюра Рембо .....	101
<b>ЗАОЗЕРСКАЯ Т.В.</b> Религиозно-правовая политика большевиков в конце 1920-х – 1930-е гг. ....	105
<b>ЗАУТОРОВА Э.В.</b> Положительный опыт религиозного воспитания осужденных в местах лишения свободы .....	110
<b>ЗЕМСКОВА А.В.</b> Философско-этические аспекты трансгуманизма .....	116
<b>ИВАНОВ А.И.</b> Методические и организационные аспекты изучения религии и атеизма методами прикладной социологии .....	119
<b>ИГНАТЬЕВА А.А.</b> Тема отшельничества в балладе Фридриха Шиллера «Рыцарь Тоггенбург» .....	122
<b>КАВАЕВА А.А.</b> Альберт Швейцер: жизнь, личность, творчество .....	127
<b>ЛИТВИНОВА Н.Ю.</b> Практическая значимость идеи ответственности В. Франкла для эффективности профессиональной деятельности .....	132
<b>МИКСЮК А.С.</b> Термины daēna и dīn: концепт «вера» в зороастризме и исламе .....	136
<b>МОЛЧАНОВ Б.А.</b> Шаманизм как совокупность культурно-религиозных традиций коренных народов .....	138
<b>ОЛЕЙНИК В.И.</b> Эволюция взаимоотношений Церкви и государства в Западной Европе: исторический аспект .....	148

<b>ОСТАНИН В.В.</b> Проблемы агиографии Прабхупады .....	158
<b>ПЛЕТНЕВА Т.В.</b> Положение старообрядческих общин в России начала XX века (на материалах Владимирской губернии) .....	164
<b>ПОГАСИЙ А.К.</b> Историко-богословские интерпретации некоторых версий жизнеописания Иисуса Христа .....	169
<b>ПОЗДНЯКОВА Д.Ю.</b> О коптской гимнографии: публикация некоторых текстов коптских богослужебных гимнов .....	182
<b>РУНОВ С.А.</b> Мировоззренческие аспекты антропного принципа в современной науке .....	198
<b>СВЕТЦОВА В.В.</b> Древняя мифология и современная наука: проблема синтеза форм знания .....	206
<b>ЦАРЕВА Л.Д.</b> Спиноза: философский эскиз жизни .....	211
<b>SHADRINA O.N.</b> Steadiness of the personality in the global world: Goethe's vision .....	213
<b>ШИРОКАЛОВА Г.С.</b> Пищевые ограничения у адвентистов и реальное поведение в условиях глобализации .....	217

## НОРМАТИВНОЕ, МАРГИНАЛЬНОЕ И ДЕВИАНТНОЕ В РЕЛИГИОЗНОСТИ: «СЕКТЫ», «РАСКОЛЫ» И «ЭЗОТЕРИКА»

Религиозность, как это очевидно для академического сообщества, с одной стороны, связана с парадоксальностью фундаментальной природы феноменальной «веры», которая, в отличие от рационального знания, собственно науки, к примеру, физики или инструкции по пользованию телевизором, состоит в том, что не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но сама вера как таковая не доступна пониманию и самими исповедующими. Это происходит именно потому, что любая вера вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть» и управлять, наоборот, она всегда предполагает «тайну», «энтузиазм», «горение сердца» или, по словам С.С. Аверинцева, «огоньки Пятидесятницы, огоньки Духа над головами» [28].

С другой стороны, интуиция незримого присутствия «таинственного» и «Высшей Подлинности», как показывает история христианства и человечества в целом, не остается только «потокотом индивидуальных озарений» уникальных «экстатических одиночек», но исторически манифестируется в нескольких устойчивых «формах самоопределения», в практиках и терминах определенных «доктрин» как «интерперсональных» учений, т.к. именно «доктрина» является самовыражением религиозного сообщества, посредством которого оно поддерживает свою самобытность и регулирует свои отношения с другими подобными сообществами в конкретном социально-политическом и «медийном» контексте. Уникально подлинное выступает как универсальное, в истории часто понимаемое как «принудительно необходимое», подобно умению считать и писать.

Слово «религиозность» в системе Google можно найти в 423 000 документах (на 29.11.2015). В ресурсе «Национальный корпус русского языка» можно обнаружить 223 документа и 338 вхождений, причем «пики» приходятся на 1949 (1), 1914 (2) и 1916 (3), при этом в XXI веке его употребление начинает спадать [29].

Термин «религиозность» семантически связан с обозначением той или иной степени причастности к европейскому феномену «религия», который, в свою очередь, исторически отождествлялся со следующими формами:

1) благочестивым и «скрупулёзным» почитанием римских божеств, в отличие от маргинальных и/или девиантных «суеверий» («магии», «мантики» и т.п.);

2) интимным переживанием присутствия «божественности», «незримых акторов», «сверхъестественного», «сакрального», «таинственного» или «основания морали» И. Канта («свидетельств о Боге», «верой в Бога» и т.п.) в отличие от маргинальных и/или девиантных «мирского», «светского», «привычного», «естественного»;

3) религиозными сообществами: христианской «кафолической еклесии», «враждующими юрисдикциями (патриархатами, вероисповеданиями, церквями)», равноправными субъектами современного многоконфессионального общества, в отличие от маргинальных и/или девиантных «ересей», «расколов», «сект», «иноверия» и «неверия» (атеизма);

4) «теологической доктриной» конкретного сообщества «ревнителей истины» в отличие от доктрин других сообществ, признаваемых за «маргинальные» и/или «девиантные»;

5) семантическим конструктом «предельно возвышенного, истинного и прекрасного», «легитимного вероисповедания» в отличие от маргинальных и/или девиантных «верований народа»;

6) теоретическим конструктом («сущности», «природы», «основания» бытия и духовности) в отличие от маргинальных и/или девиантных «обыденных представлений»;

7) собирательным понятием особых эмпирических культурных практики форм (к примеру, камлания, глоссолалии, литургии и т.п.), где «нормативное», «маргинальное» и «девиантное» выступают как «маркеры», обозначающие определенные символические «границы».

Исторически те явления, которые сегодня относят к категории «религии», судя по археологическим данным, уже более 200 000 лет выступали в бесписьменных обществах как слабодифференцированные элементы повседневной хозяйственной жизни, где почитание «сакральных акторов» («богов», «духов» и «сил») сочеталось с их профанным «магическим» использованием. Письменные культуры последних 10 000 лет порождают региональные универсалистские «доктрины», дифференцирующие «сакральное» («высшее», «церковное») и «профанное» («индивидуальное» и «социальное», «мирское», «магическое»), при этом то, что так или иначе маркируется как «магия», вытесняется в маргинальные и «девиантные» сферы жизни. Последние 500 лет «революции Гутенберга» и становления «медиа-

общества» формируют (к примеру, в свете концепции Н.Лумана) собирательное понятие «религиозности» как проявлений самовоспроизводящейся социальной субсистемы, контролирующей отношение с «таинственным» («неизвестным»), включая в себя такие формы как «магию», «христианство», «мистику», «эзотерику», «сайентологию» и т.п., допустимые в современных государствах, основанных на уважении принципа свободы совести граждан.

В СССР была предпринята уникальная в истории человечества попытка создать «безрелигиозное общество», которая опиралась на идеи К. Маркса, полагавшего, что религия должна «отмереть», при этом фундаментальная сложность «феноменов религиозных» редуцировалась к концептам «веры в сверхъестественное» и «опиума народа» (саркастично сведенного к «опиум для народа» известным О. Бендером, персонажем романа «Двенадцать стульев» И. Ильфа и Е. Петрова, 1927). Агрессивная политика «Союза воинствующих безбожников» и «пятилетки безбожия» (1932-1937), сменились «советско-религиозным конструированием» И.В. Сталина (мегапроект «Дворца Советов», разработки «культы Священной Родины», «православного Ватикана» и т.п.), «хрущевскими гонениями» и академизмом «научного атеизма» второй половины XX века. В мировой литературе эти феномены сами получают квалификацию как «светские религии», «парарелигии», «псевдорелигии» или «квазирелигии» (С.Н. Булгаков, И. Вах, П. Тиллих и др.).

В современной России наблюдается дистанцирование тенденций как на воспроизводство «плюрализма религий» (сосуществуют тысячи только официально зарегистрированных религиозных объединений), так на стабилизацию «проправославного консенсуса», т.е. массового представления о причастности именно в лице Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) к высшему порядку бытия, к вечности в священном космосе, спасающем от хаоса и смерти, к единственно уникальному единству Красоты, Истины и Блага, или универсальной, легитимной, величественной, сильной и яркой форме подлинного благочестия. Вторая тенденция, в свою очередь, дифференцируется на поиски как форм самоизменения, так исамосохранения, при этом «охранители» усваивают «риторику конфессиоцентризма», которая основана на конфронтации с другими сообществами, признаваемыми за «маргинальные» и/или «девиантные».

В целом вопрос о том, что представляет собой религиозность в настоящее время находится в центре обсуждений как между верующими

внутри своих вероисповеданий, так и на уровне межконфессиональных и межмировоззренческих дискуссий. Так, священник Я. Кротов отмечает, что «религиозность отличается от религии», а «само слово "религиозность" в русский язык вошло недавно, только в 19-м веке.», отражая особый феномен, проявившийся в результате «огромной духовной революции, которая свершилась на переходе от средневековья к новому времени», когда религия как социальный институт стала утрачивать безличный и государственно-принудительный характер, лишившись силовой поддержки политических властей, и, тогда оказалось, что она «нуждается в опоре в душах людей» [10].

С одной стороны, древние и новые религиозные традиции существуют только потому, что есть субъективная личная религиозность, поскольку нет религии без людей, адептов, верующих, однако, с другой стороны, сам по себе данный личный феномен носит эмоционально-чувственный характер, является своего рода “вещью-в-себе”, имеющей свои «приливы и отливы», оказываясь чрезвычайно аморфным и ускользающим от попыток однозначного истолкования как «изнутри», так и «извне». Достаточно вспомнить известный сюжет из знаменитой кинокомедии «Бриллиантовая рука», где герой Андрея Миронова испытывает мгновенные «прилив и отлив» религиозного чувства, вызванные перемещением в открытое море,

Фундаментальной методологической трудностью в понимании любой личной религиозности является то, что она, существуя только индивидуально, может быть понята только через соотнесение с неким универсальным языком, позволяющий интерпретировать личное в терминах межличностного учения, т.е. она должна быть концептуализирована (выражена в терминах определенных учений, теорий, концепций) только через некоторую безличную символическую общность. Этой общностью, прежде всего, выступает язык “кредо” определенной конфессиональной традиции (нормативной “воцерковленности”), возникающий, как показывает история христианства, из представлений нескольких общин, между которыми возникали те или иные противоречия, преодолевавшиеся созданием универсального «канона».

Религиозные объединения, Церкви, институциональные исповедания всегда устанавливают особые формы поддержания идентичности при том, что индивидуальная религиозность прихожан может варьировать от явного и полного монашеско-отшельнического одиноко-аскетичного разрыва с

обществом и своими «мирскими интересами», до тайного «монашества в миру» [2], от внешне-благовидного, номинально-формального пребывания в общине до отступничества и разрыва с конфессией [17]. Внутри вероисповедальных сообществ (церквей, конфессий, религиозных объединений) постоянно ведутся дискуссии об истинной и ложной религиозности (еретизме, сектантстве, суевериях, раскольничестве и т.п.), нередко заканчивающиеся скандалами, преступлениями, войнами и расколами. В качестве примера можно привести недавний скандал вокруг «пензенских затворников», которых СМИ называли и «сектантами» [11], и «Свидетелями Иеговы» [18] и «православными христианами» [23]. Историческими примерами такого рода проблем являются хорошо известные и до сих пор полемически обсуждаемые факты персонального отлучения никогда не говорившего о своем «неверии» или «атеизме» Л. Толстого, тогда как сознательные «воинствующие атеисты» Ленин и Сталин – не отлучались [15]. Более того, сегодня православные священники могут утверждать, что Сталин не только «был верующим», но он — «богодарованный вождь России» [20].

Другим аспектом проблемы является то, что в каждом религиозном объединении имеются противоречивые тенденции на самосохранение и самоизменение, в первом случае говорят о «религиоцентризме» («конфессиоцентризме», «конфессиональном эксклюзивизме» [27, с.67]), отождествляющем только «свое» объединение (свое учение) с истинным, единственно правильным и собственно «спасающим». Влияние таких идей усилилось в католичестве после Тридентского собора (XVI век), что привело к агрессивности и нетерпимости в отношении иноверцев, в результате чего еще в начале XX века французскими католиками утверждалось, что «Церковь получила от Бога право преследовать тех, кто уклоняется от истины, не только церковными карами, но и телесными наказаниями» (тюрьмой, сечением, калечением, смертью) и что «Варфоломеевская ночь была великопечальной ночью для Церкви и для Отечества» [19, с.8]. Признание истинности именно одной институционально организованной религии (объединения) сопровождается недоверием к личной религиозности, которая, в данном случае, видится обретающей подлинную значимость только через причастность первой, причем, в идеале, эта причастность объединению должна быть максимальным самоотречением, «преданностью до смерти», готовностью «отдать жизнь за веру».

Вместе с тем, сами богословы и религиозные философы отмечают, что простая причастность, идентификация с объединением еще недоста-

точна, порождая феномен «номинальной религиозности». И.А. Ильин писал, что «современное человечество изобилует “православными”, “католиками” и “протестантами”, которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде “христиан”, которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности” [7, с.34]. Близок к нему и протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что “мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками” [1, с.4].

Тенденция на самоизменение проявляется, к примеру, в том случае, когда митрополит Антоний (Сурожский), подчеркивал таинственность и многообразие форм религиозности и не противопоставлял не только православных - инославным, истинные конфессии - ложным, но даже атеизм – религии. Он отмечал: “Я долго жил среди людей инакомыслящих, и в течение очень долгого периода у меня было такое радикальное отношение: только Православие – и все. А постепенно, особенно на войне, я посмотрел, как люди инакомыслящие себя ведут: христианин, может быть, ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. И тогда ставишь вопрос, кто из них подобен доброму самаритянину и Христу Спасителю. Меня всегда поражает притча о Страшном суде в этом контексте. ...Христос ... не спрашивает людей, веруют ли они в Бога, не спрашивает ничего о том, как они к Нему относятся, Он их спрашивает: “Одел ли ты нагого? Накормил ли голодного? Посетил ли больного?...”. Мне кажется, что мы так должны бы относиться ко всем людям, которые во что-то верят. Даже материалист верит в человека по своему. У него образ человека с нашей точки зрения очень несовершенный, неполный, но он верит во что-то. И вот - слушай, во что он верит. Часто он верит в какую-то нравственную правду, цельность, которую мы нередко заменяем благочестием. Знаете, гораздо легче человеку, который говорит: “Я голоден”, ответить “Иди с миром, я о тебе помолюсь”, чем разделить с ним то малое, что у тебя есть. ...мне кажется, что не нравственное совершенство, не житейское совершенство, а внутренняя правда человека играет большую роль. И поэтому иноверный, инославный, язычник по нашим понятиям, неверующий – если он всем сердцем и умом живет согласно своей вере и верит в то, что говорит, может сказать слово правды, и мы можем научиться чему-нибудь» [12, с.69, 70, 72].

Близок к этим размышлениям и известный современный православный публицист А.Кураев, который напоминает, что “древнейшие православные святые считали “христианами до Христа” праведных язычников-философов”, всех тех, кто “искал Единого Бога и во имя Его подавал своему ближнему “хоть чашу холодной воды”, чья совесть вела к служению Богу и добру”, что поскольку “все они искали именно Христа (еще не зная Его имени)”, то они “были узнаны и признаны Им как Его и спасены”, почитаясь “неправомочными обладателями не им принадлежащей истины, а сама Истина почиталась Единой и предугадываемой всеми духовно ищущими людьми” [6]. Очевидно, что известный древнегреческий философ Сократ не был прихожанином какого-либо храма Русской Православной Церкви Московского Патриархата, Римской Католической Церкви или другой христианской конфессии (традиционной или новой), однако и он признается А.Кураевым “христианином”. При таком подходе утверждается, что принадлежность к институциональной религии имеет несколько уровней, восходя, однако, не к «преданности до смерти особой организации как таковой», но к универсальным нравственным основаниям, без которых сама по себе институциональная причастность (“воцерковленность”) оказывается поверхностной, неопределенной, а, возможно, и преступной в нравственно-юридическом плане личной религиозностью. Известные примеры религиозного терроризма как в прошлом, так и в последние годы это только подтверждают.

Религиозность, таким образом, имеет очевидно противоречивый социальный аспект. Сегодня, с одной стороны, личности гарантировано право на свободу вероисповедания, т.е. форм религиозности, но, с другой, религиозность может законно запрещаться и преследоваться самым современным плюралистическим и демократическим государством («АУМ Синрике»). С одной стороны, религиозная жизнь приватизируется, то есть, государство и общество признают до определенной степени специфику его религиозности именно его частным делом, когда даже в семье он может не найти понимание, тогда как с другой стороны, именно сегодня мы сталкиваемся с новыми, часто скрытыми, агрессивными и ожесточенными формами навязывания определенных верований одних сограждан другим.

Полемика между сторонниками «эксклюзивизма организации» и «универсализма закона и этики» образует напряженно-поляризованное поле вокруг религиозности как «воцерковленности», и если для одних она состоит в глубоком нахождении “внутри христианского опыта”, в живом

чувстве непрерывной связи с Богом, порождающем аскетико-героическое и самоотверженно-монашеское подвижничество, то для многих других - только в том, “что они были когда-то крещены, ...едят на Пасху куличи и держат вдоме православные иконы” [13]. В целом, однако, когда говорят о религиозности в эксклюзивно-конфессиональном понимании как о таинственной мистико-целостной принадлежности к конкретной спасающей традиции (идентификации и идентичности с ней), неизбежно встает вопрос о том, насколько такие оценки вообще в силах человеческих, поскольку, с богословской позиции, оценивает только сам Бог, Сакральное как таковое.

Таким образом, в рамках самой религиозной традиции (тем более в многообразии религиозных традиций) не сложилось общепринятых критериев определения личностной религиозности. Расколы христианства на враждующие направления (православие, католицизм и протестантизм) стало причиной рождения светско-философского самосознания в Европе XVI-XVIII веков, когда, к примеру, И. Кант, принадлежавший к лютеранской церкви, уже полагал, что все традиционные исторические христианские церкви и нехристианские религиозные объединения “псевдорелигиозны” в большей или меньшей степени, и только чисто этическая общность может быть названа “истинной церковью” [9, с.341-342].

Гегель полагал, что философия и религия – одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они – “служение Богу”, различающееся только своими методами, но не предметом осмысления [4:230]. Здесь все религиозные объединения “псевдорелигиозны” в большей или меньшей степени в зависимости от рациональной продуманности, диалектичности их вероучения, тогда как для С.Киркегора, оппонента Гегеля – в зависимости от их экзистентной влиятельности, их иррациональной силы.

В философии религии факт существования неконфессиональной личной религиозности, эмоционального или рационального обращения в безвыходной и безнадежной ситуации к Богу, Сакральному, Высшей Силе, Неведомому, Абсолютному или Справедливому признавался и обсуждался большинством философов и теологов с периода эпохи Возрождения и Нового времени. Они именно в ней видели всеобщее субстанциональное и неконфессиональное (обще-конфессиональное, мета-конфессиональное, суб-конфессиональное) проявление личной религиозности, только приобретающей ту или иную историко-конфессиональную форму.

Личная религиозность с XIX века становится объектом научных (психологических и социологических) исследований. В психологии религии различают “религию” как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих и субъективную “религиозность”, причем У.Джемс отмечал, что религиозность как «возвышенность» и «серьезность» противопоставляется несерьезности и приземленности светской «обыденности» и «игривости», что психологически различаются типы переживаний, а не разные конфессии, поскольку даже «атеизм» может переживаться так же ярко, как и собственно связь со «священным» [5, с. 44–45, 43]. Позднее Э.Фромм считает неправомерным сводить религию только к тем системам, в центре которых находятся Бог и сверхъестественные силы; ибо кроме монотеистических существовало и существует множество иных религий и светских систем, поскольку под «религией» сам он понимает «... любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения» [24, с.236]. Современные психолого-медицинские исследования выявляют некоторые особые феномены, которые носят универсальный характер, как, к примеру, “чувство причастности к вечности”, которое сходно наблюдается у медитирующих тибетских монахов и молящихся францисканских монахинь [22].

Особое место среди такого рода явлений занимают т.н. «измененные состояния сознания», к числу которых относятся феномены сна и сновидений.

Сон и сновидение всегда были предметом изучения и интерпретации как для физиологов и психологов, с одной стороны, так и для философов, теологов и эзотериков, с другой, при этом последние нередко видят в них формы «теофании» или «вторжения таинственного».

По данным Национального корпуса русского языка (на ноябрь 2015 года) слово «сон» встречается в 4044 документах, пик использования данного слова приходится на 1834 год, слово «сны» - в 1398 документах, пик использования - 1830, 1931, 1993 и 2008 года, слово «сновидение» - в 199 документах, пик использования – 1802 год, слово «сновидения» - в 312 документах, пик приходится на 1832 год, глагол «снится» найден в 712 документах, пик – 1986 год, словосочетание «вещий сон» найдено в 46 документов, пик - 1831-1832 гг. [29].

Слово «сон» в современном немецком, английском и голландском языках является словом германского происхождения и возникло от готического *sleps* через старо- и средневековогерманское *slaf*. Немецкое *schlafen*

(спать) вначале значило schlappwarden – утомиться, расслабиться. От слова «сон» произошел ряд выражений, которые к самому сну имеют весьма отдаленное отношение. Так, глагол «уснуть» иногда употребляется в качестве синонима понятия «умереть», так же как выражение «вечный сон» означает смерть [30]. Сравнение сна и смерти – довольно частое явление в литературе. Неслучайно и то, что в древнегреческой мифологии бог сна Гипнос – брат бога смерти Танатоса [31]. Тем не менее, большая часть слов, имеющих отношение ко сну, происходит от латинского слова somnus. Например, сомноленция или сомнамбулизм (снохождение) [30]. Согласно этимологическому словарю Крылова «сон - общеславянское слово индоевропейской природы. Среди соответствий в других языках находим латинское somnus, греческое hupnos и др. [32]. В Толковом словаре Даля сон определяется как «состояние спящего, отдых тела, в забытьи чувств» [33].

Как и разные ученые придерживаются различных теорий о природе и функциях сна, так и в различных словарях и энциклопедиях мы находим иногда совершенно непохожие друг на друга определения одних и тех же понятий. Те определения сна и сновидения, которые приведены ниже, можно образно разделить на несколько типов:

1. Общий
2. Психологический
3. Медицинский
4. Философский
5. Эзотерический

Наиболее часто встречающееся определение сна можно выразить одним общим (широким) определением: «Сон – это периодически наступающее физиологическое состояние покоя и отдыха у человека и животных, противоположное бодрствованию, характеризующееся почти полным отсутствием реакций на внешние раздражения, во время которого полностью или частично прекращается работа сознания и ослабляется ряд физиологических процессов» [34].

Так как сон сегодня является предметом исследования в первую очередь психологии и медицины, то наиболее конкретные уточняющие определения мы находим в психологических и медицинских словарях и энциклопедиях. В отличие от общих энциклопедий, в психологических и медицинских намного реже попадаются одинаковые определения. Тем не менее, мы можем объединить несколько источников, которые сходятся в том, что сон – это периодически наступающее естественное психофизиологическое

состояние, характеризующееся отсутствием или заторможенностью психической деятельности и снижением реакции на внешние раздражения [35]. Популярная медицинская энциклопедия определяет сон как «состояние покоя организма, которое сопровождается понижением интенсивности ряда физиологических процессов: уменьшается возбудимость центральной нервной системы, выключается сознание, расслабляется мускулатура, замедляются сердечная деятельность и дыхание, снижается кровяное давление и т.д.» [36]. Согласно краткому словарю системы психологических понятий сон является «естественным психическим состоянием личности и коры головного мозга, которое определяется суточным биоритмом и проявляется как переход от состояния ясности сознания к его потере (при засыпании) и обратно – к ясности (при пробуждении)» [37, с.136-137].

Развитие науки сыграло не последнюю роль в возникновении и оформлении представлений о сновидении. Менялись эпохи, менялось мировоззрение, менялось и отношение ко снам. Современная наука всё глубже проникает в «мир сна», объясняя процессы, происходящие в мозге. Но до сих пор наука не может с уверенностью сказать, что же происходит с «нефизической частью» человека, когда он спит. То, что рассказывается человеком после пробуждения – это субъективное видение и неизвестно, как корректно интерпретировать то, о чем повествуется. Таким образом, сон, в числе других «измененных состояниях сознания», постепенно становится предметом исследования религиоведения [61], хотя в отечественных религиоведческих словарях понятия сна и сновидения не рассматриваются.

В словаре философских терминов дается следующее определение сна: «наступающее после бодрствования периодическое функциональное психическое состояние восстановления, характеризующееся значительным торможением и отключенностью от слабых сенсорных воздействий внешнего мира» [38]. Так же сон понимается как «один из путей постижения иного мира, относимый к числу низших» [39].

Среди эзотерических словарей и энциклопедий редко встречается определение сна, но можно найти другие, производные от сна и сновидения, понятия: осознанные сновидения, сомнамбулизм и др. Например, в энциклопедии эзотерики сон определяется как «состояние человека, во время которого его тело отдыхает, а отдельные участки мозга бодрствуют. Та часть головного мозга, которая контролирует деятельность органов физического тела, условно находится в состоянии электрического выключа-

теля, частично отключенного от "общей сети", причем степень отключения зависит от глубины сна» [40]. В 2009 году вышел Современный профессиональный психоаналитический эзотерический и духовный сонник-гигант для сновидящего, включающий в себя несколько видов словарей. Но входящий в состав данной работы эзотерический словарь не дает определения сну. Его дает психоаналитический словарь, согласно которому сон – «общее состояние физиологического расслабления и отдыха, при котором дневное сознание отсутствует (точнее – не задействуется). Сон включает в себя различные стадии и циклы, среди которых двумя основными фазами является сон со сновидениями и глубокий сон без сновидений. Однако в разговорном языке нередко под словом «сон» подразумевается, собственно, сновидение» [41].

Краткая энциклопедия сновидений определяет сон как «выход «общего» через наше подсознания вовне», а так же как «знаковую систему мифов, миража, несущая кодированную информацию о прошедших и предстоящих событиях» [42, с.10].

Еще недавно сон рассматривался только как торможение и покой, но исследования в XX веке открыли его понимание как состояние своеобразной активности, связанной с переходом ранее полученной информации из кратковременной в долговременную память и наличием двух фаз сна: медленного и быстрого. Именно вторая фаза связана со сновидениями [37, с.137].

В этой связи важно обратить внимание, что в науке различают понятия сна и сновидения. Так или иначе, многие авторы сходятся на том, что «сновидение – это более или менее яркие и сложные события, картины, живые образы, периодически возникающие у спящего человека в результате деятельности нервных клеток, остающихся во время сна активными» [43]. Психологические и медицинские словари определяют сновидение как «своеобразное состояние сознания во сне, характеризующееся возникновением зрительных, аудиальных и кинестических образов» [44]. Согласно Толковому словарю по аналитической психологии сновидение является «независимыми, спонтанными проявлениями бессознательного; фрагментами произвольной психической активности, достаточно осознаваемые, чтобы быть воспроизведенными в бодрствующем состоянии» [45].

Довольно необычные определения дают эзотерические словари и энциклопедии, согласно которым сновидение – это «многофункциональная, многоаспектная, итоговая, субъективно отражённая часть преломленной

работы индивидуального сознания, вылитая в психическое переживание и оперирующая чувственными психическими образами и картинками, это развёрнутое пространственное абстрактно-образное мышление, действующее в инновационном измерении; скрытая сущностная сторона жизни каждого человека» [41], а также «оплот нашей внутренней свободы, его основное свойство и одновременно условие проявления – разлучение и разлука восприятия с предрассудками повседневности, это организация хаоса, то есть рождение мира будущего» [42, с.3].

Другой аспект проблемы представлен в социологических исследованиях, когда, к примеру, если православного спросить сколько раз он был в мечети, и верит ли он в Аллаха, а мусульманина – сколько раз он был в православном храме, и верит ли он в Троицу - то религиозность респондентов покажется нулевой, в связи с чем религиозность анализируется, прежде всего, в свете соотношения респондента с определенной конфессиональной нормативностью, «воцерковленностью» [16, с.358]. Вместе с тем, социология религии сегодня утверждает, что общество так же невозможно без религии, как оно невозможно без морали, искусства или экономики [16, с.83-84].

Религиозность в этом контексте оказывается универсальным признаком любого человека, тогда как конфессии являются только историческими институтами и традициями, элементы которых возникали в определенное время в определенном месте. Вместе с тем сам термин “религиозность” часто понимается вообще как одна из основных категорий именно «социологии религии, отражающая состояние сознания верующих» [26, с.868]. Предпринимаются научные попытки различать “нормальную” и “псевдорелигиозную” религиозность, [8, с.46–47], религиозность и «квазирелигиозность» (в т.ч. идеологические мифологемы) [25, с.515].

После разделения церкви в 1054 году, на протяжении уже почти 1000 лет не прекращаются попытки объединить разные христианские конфессии и провозгласить единую церковь, порой весьма экзотичные. Так российско-турецкий гражданин и поэт, пишущий стихи на русском и турецком языках, Паша-оглы (Яшар Рашидов, Yasar Pasaoglu) избрал себе историческую миссию когда, по его словам, 16 декабря 1983 года ему явился сам Бог и дал указание объединить все мировые религии в одну. «Теперь мое время пришло, - радостно сообщал Яшар. - Я создал новую религию под названием “Всевышняя истина”, в ней 39 заповедей». При этом он

просил «Экспресс газету» посодействовать ему в «приобретении безымянного морского острова, чтобы построить там чудесный храм новой веры» [58]. Его имя всплывало в интернете в контексте ожидания «конца света» в 2012 году, когда утверждалось, что «первый человек-индиго родился 3 мая 1956 году. Это Яшар Пашаоглу. ... Скоро начнётся золотая эра цивилизации Индиго. Яшар Пашаоглу уже создал основание для этой новой цивилизации, которая просуществует ровно 999 лет» [60].

Яшар Рашидов по национальности турок, 1956 г.р., родившийся в Узбекистане, «сформировавшийся как личность в СССР», имеющий российское гражданство и вид на жительство в Турции. Прочитав сборник его стихов «Бунтующий дух», Иосиф Бродский назвал его, дословно: «одним из самых талантливых поэтов современного мира». В 2006 году Рашидов отправился в Польшу, где в центре Варшавы устроил сожжение чучела сатаны, держащего в руках мешок с текстами Торы, Талмуда, Библии и Корана. Польские власти проявили толерантность и никак не отреагировали на антирелигиозную акцию [46]. Тогда же «русский поэт» перебрался в Англию, где сразу же угодил в лондонскую иммиграционную тюрьму «Хаслар». За день до депортации Паша-оглы поджег комнату отдыха для нелегальных иммигрантов. Во всех случаях он искренне раскаивался в содеянном и объяснял антисоциальные поступки исключительно пропагандой собственного «высокого искусства» [46].

15 октября 2008 года Яшар-Паша попытался угнать самолет A320 авиакомпании Turkish Airlines следующий рейсом ТК3105 Анталия-Санкт-Петербург. На борту лайнера находились более 160 человек. Во время полета он попросил у своих соседей листок бумаги и ручку, написав записку для командира экипажа (экипаж был турецкий), которую и передал через стюардессу. В записке сообщалось, что в самолете находятся люди с взрывным устройством, которое будет активировано в случае отказа изменить пункт назначения (Петербург) на Страсбург. В конце записки стояла подпись - лидер радикально-кемалистской партии Турции Яшар Пашаоглы. После задержания на допросе Паша рассказал, что он – известный в Узбекистане писатель и лидер политической партии, планирующий стать президентом Турции [51].

На суде, выслушав речь представителя гособвинения, подсудимый выступил с заявлением, в котором сообщил, что он заранее "на все согласен", а также что он считает себя одним из девяти величайших поэтов за всю историю человечества, добавив: «Я жаждал изменить этот мир, но мне

пробиться никак не давали, я был то турком, то русским всегда, но без ислама и православия» [52]. Он пояснил, что в Страсбург ему было необходимо попасть потому, что он хотел обратиться в Европейский суд по правам человека, требуя запретить издание и распространение священных книг Торы, Талмуда, Библии и Корана. Рассказывая о самом ЧП, подсудимый отметил: «Мою оригинальную неформальность приняли за неадекватность. Я же здоровый человек со здоровым рассудком. От чего меня будут лечить в психиатрическом стационаре закрытого типа? От светлых мыслей?». Он пытался убедить судью, что перед ней новый светский лидер Турции, продолжатель дела Кемаля Ататюрка, последователи которого, турки-кемалисты, намерены "выместить ислам из Европы" [52]. Поскольку для руководства своими последователями господину Рашидову необходимо оставаться на свободе, то он просил суд ограничиться амбулаторным лечением.

Представитель суда пояснил, что поведение Яшара Паши и исследование обстоятельств его жизни «вызвали необходимость проведения психиатрической экспертизы, заключением которой он признан невменяемым в связи с тем, что страдает хроническим психическим расстройством» [56]. В результате «суд постановил применить в отношении подсудимого принудительные меры медицинского характера с помещением его в психиатрический стационар», - сообщил сотрудник прокуратуры [56]. 10 июля 2009 года Городской суд Санкт-Петербурга направил Яшара Пашу на принудительное лечение в психиатрическую больницу [57]. Этим решением суд встал на сторону обвинения, которая настаивала именно на таком постановлении. 3 марта 2013 он уже вновь выступал со своими стихами [59].

Можно привести и ещё один случай, когда 9 августа 2005 года в городе Челябинск в качестве юридического лица была зарегистрирована Православно-католическая Церковь ("Единая Христианская Церковь"). Учредителем церкви выступила Челябинская городская молодежная общественная организация "Атлантик" [47]. В качестве руководителя организации был зарегистрирован Василий Середонин, провозгласивший себя Папой Петром II, при этом не имея никакого духовного звания, тем более никакого отношения к Православной или Католической церкви [49]. Личность этого «мессии» вызывает много вопросов. Середонин получил некоторую скандальную известность в городе в 2004 году после попытки принять участие в выборах главы Челябинска под именем Вячеслава Тарасова (как «двойника-тезки» действовавшего на тот момент мэра), сменив свое

собственное имя накануне избирательной кампании. Так же данный молодой человек за несколько лет до этого принимал участия в телевизионных реалити-шоу "Офис" и "Дом-2". «Единую Христианскую Церковь» возглавил «Папа Челябинский», который согласно уставу новой структуры, является «человеком высокой морали и глубокой духовности». В управлении сообщили, что Папа ни разу не пробовал алкогольных напитков, кроме «ложки святого церковного вина» [56]. Адепты новой церкви верят, что «Папа родился на свет в тот же час и минуту, когда ушел из жизни Иоанн Павел II» [56]. Именно Иоанн Павел II начал долгожданное примирение двух церквей, и поэтому новая церковь названа его именем. «Единая Христианская Церковь» в числе первых своих решений признала святым Папу Римского Иоанна Павла II и аннулировала все акты инквизиции и церковные проклятья, которые наложили друг на друга в средних веках Западная и Восточная Церковь и, согласно сообщениям СМИ, ею началась «работа по устранению тысячелетних разногласий и различий в обрядах» [57]. В частности, в Челябинске обещали решить вопрос расчета новой точной даты рождества Христова.

Представитель Челябинской епархии РПЦ пояснил, что «обе Церкви - Православная и Католическая - существуют параллельно сотни лет. Воссоединение их возможно только при непосредственном участии законно избранного Папы, а также в результате обсуждения этого вопроса на Поместном или Вселенском соборе Православной Церкви» [47].

При этом «ЕХЦ» решила возродить практику выдачи индульгенций. «Определен первый человек, который получит официальный пропуск в рай», причем этот документ («виза»), по словам «Папы», может быть выдан только человеку безгрешному, чистому и светлому, причем «такую визу мы планируем выдавать не чаще одного раза в 10 лет. Купить и подделывать документ невозможно» [57]. В случае, если обладатель пропуска к вечному счастью совершит что-то, противоречащее заповедям Христа, его «виза» аннулируется. Первыми кандидатами стали два журналиста из Челябинска и Магнитогорска, и, по заявлению Середонина, «оба они польщены такой честью и рады, что мы выбрали именно их» [57]. Более того, по словам «Папы» уже точно известно, кто именно станет обладателем первого пропуска в рай, просто пока эта информация не разглашается.

Обряд планируется провести накануне Рождества в Ватикане со всевозможными атрибутами и церемониями. Правда, представители официальной церкви в Ватикане были не в курсе подобного мероприятия. «Все

расходы по проезду и проживанию мы берем на себя. А второго журналиста, которому не достанется виза, мы поощрим благодарственной грамотой», – заявил Середонин [57]. Позже «Единая Христианская Церковь» приступила к набору кардиналов. Подать заявку мог любой желающий: для этого надо быть человеком верующим, честным, разделять взгляды православной и католических церквей. Примечательно, то что учреждение «Управление внешних связей ЕХЦ» (г. Челябинск, пл. Революции, 2) зарегистрировано по тому же адресу что и Администрация г. Челябинска, Челябинская городская Дума, Отдел муниципальной службы и кадров Администрации г. Челябинска, Комитет финансов г. Челябинска, Управление информационной политики Администрации г. Челябинска, Управление ЖКХ, Администрация г. Челябинска, Контрольное ревизионное управление Администрации г. Челябинска, Избирательная комиссия г. Челябинска, Комитет экономики Администрации г. Челябинска, Управление по взаимодействию с общественными объединениями Администрации г. Челябинска, Управление делами Администрации г. Челябинска, Правовое Управление Администрации г. Челябинска, Челябинский городской совет ветеранов, Отдел по работе с правоохранительными органами Администрации г. Челябинска, Управление по связи со средствами массовой информации Администрации г. Челябинск, Управление по взаимодействию с общественными объединениями [48]. Очень странное соседство.

Отношение СМИ и представителей Православной Церкви к «Единой Христианской Церкви» и «папе» совпадают и сводятся к тому, что это очередное мошенничество. В современном обществе очень часто стали говорить о важности религии в жизни людей и самого общества. Все больше людей признают, что существует необходимость в изучении большинства религий для создания гуманного общества. В связи с этим все больше случаев появления новых очевидно «псевдорелигиозных» организаций, при этом интерес всех сводится к тому, чтобы заявить о себе в СМИ.

В социологии религии продолжается полемика о критериях религиозности. Некоторые исследователи, к примеру, Ю.Ю. Синелина, полагают, что наиболее важным критерием религиозности является именно конфессиональная самоидентификация респондента как «православного» [21, с.40]. Эту же позицию поддерживает и священник В.Н.Виглянский [3]. На практике же, назвавшись православным, большинство респондентов никак не соотносят это с реальной (церковно-нормативно принятой) воцерковленностью (посещением церкви, причастием, молитвой и т.п.), более того,

до 20% назвавших себя православными, одновременно заявляют, что они не верят в Бога [14, с.5]. Современные социологи отмечают, что "...понятия "русский" и "православный" настолько сближаются, что становятся почти синонимами...В силу этого в полном противоречии с "нормальной" логикой и прямым значением терминов в современной России понятие "православный" не является частью более широкого понятия "верующий", а, скорее наоборот, понятие "верующий" стало частью понятия "православный". Людей, определяющих себя как православных, в России значительно больше, чем тех, кто определяет себя как верующих" [16, с. 41].

Таким образом, под "элементами религиозности" с научно-аналитической точки зрения могут выступать:

- эмпирически-наглядные объекты, характеристики и действия, объективно присущие нормам церкви (религиозному объединению) как институализированному и самоопределяющемуся социальному феномену;
- эмоционально-интимное и образно-передаваемое (художественно-символически, интуитивно, мистично, нерационально) другим переживание факта непосредственного единения или "встречи" индивида с Сакральным (Подлинным бытием), Таинственным, Неведомым в конкретном месте и в конкретное время;
- собственно субъективная живая "вера" как феномен внутренней устремленности личности к Сакральному (Подлинному бытию), готовности к "немирскому", "несветскому", "не от мира сего", "жертвенному", "отрешенному", "непрагматичному", "нерациональному", "безумному", "преступному", "бунтарскому" и т.п. поведению и мировоззрению;
- целостно-органичные образы личной и социальной жизни, выступающие причастность к высшей подлинности, истинному бытию, действительно Сакральному, как истинное, справедливое и прекрасное в их единстве, противопоставляемые «эмпирическим религиям» как недостаточным, односторонним, неудовлетворительным и т.п..

Только в первом случае религиозность как «воцерковленность» будет выступать одним из оснований для формального разделения личной идентичности на религиозный и нерелигиозный (конкретно-конфессиональный, «иноверческий», «философский», «научный» и т.п.) типы в зависимости от социологически фиксируемой самоидентификации по принадлежности к той или иной конфессии.

В остальных случаях речь идет о субъективной религиозности, о переживаниях непосредственной встречи с Сакральным (Необычным, Таинственным, Станным, Подлинным и т.п.), которое можно вызвать и передать через живую и яркую проповедь, переживания особых состояний измененного сознания, собственное подвижничество, художественные образы, в том числе и кинематографические, но нельзя «объяснить», т.е. свести к ясному и однозначному философскому, научному или конфессиональному истолкованию.

### **Библиография:**

1. Боа К. Лабиринты веры. – М., 1992.
2. Вахитов Р. Монах Андроник (А.Ф. Лосев): богослов, философ, ученый // Режим доступа: <http://losevaf.narod.ru/vachit.htm> (дата обращения: 20.10.2015).
3. Виглянский В.Н., свящ. Новое исследование по старым рецептам// Режим доступа: [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2001/4/wigl.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2001/4/wigl.html) (дата обращения: 20.10.2015).
4. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. – М., 1976.
5. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.
6. Диакон Андрей Кураев: Пасха – путь из ада//Режим доступа: <http://www.pravkniga.ru/news/3038> (дата обращения: 20.10.2015).
7. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М., 1993.
8. Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. – № 6. – 1997.
9. Кант И. Трактаты. – С.-Пб., 1996.
10. Кротов Я.О религиозности. С христианской точки зрения. 05.03.2000 // Режим доступа: <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp> (дата обращения: 20.10.2015).
11. Лидер пензенских сектантов Кузнецов может быть возвращен в психбольницу//Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=23807>(дата обращения: 20.10.2015).
12. Митрополит Сурожский Антоний. О встрече. - Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999.
13. Муравьев, А. Рецензия на книгу "Синелина Ю.Ю. Секуляризация в социальной истории России. Под общей редакцией д-ра филос. наук В.П. Култыгина. М.: Academia, 2004" // Режим доступа: [http://www.portalcredo.ru/site/?act=tv\\_reviews&id=155](http://www.portalcredo.ru/site/?act=tv_reviews&id=155) (дата обращения: 20.10.2015).

14. Мчедлов М.П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: Словарь / Ред-кол.: Мчедлов М.П. (отв.ред.) Аверьянов Ю.И., Басилов В.Н. и др.- М., Республика, 1999.

15. На вопрос отвечает священник Александр Любимов//Режим доступа: <http://www.pravoslavie.dubna.ru/2/questions.php?year=2006&month=9&id=2094> (дата обращения: 20.10.2015).

16. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйна и Дмитрия Фурмана; М.-СПб.: Летний сад, 2007.

17. Осипов А.И. Почему выпускники воскресных школ испытывают отвращение к православию? // Режим доступа: <http://www.aosipov.ru/faq/> (дата обращения: 20.10.2015).

18. Пензенские затворники назвали себя последователями Свидетелей Иеговы // Режим доступа: <http://www.newsru.com/religy/10apr2008/einsiedler.html> (дата обращения: 20.10.2015).

19. Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. М., 1907.

20. Священник Дмитрий Дудко. Он был верующим // Режим доступа: [http://www.geocities.com/CapitolHill/Parliament/7231/dudko\\_2.htm](http://www.geocities.com/CapitolHill/Parliament/7231/dudko_2.htm) (дата обращения: 20.10.2015).

21. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения, Социологические исследования N 7, 2001.С.40; Синелина Ю.Ю. Процесс воцерковления населения России в конце XX в // Режим доступа: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=321636> (дата обращения: 20.10.2015).

22. Способность молиться заложена в человеческом мозге // Режим доступа: <http://news.invictory.org/issue17815.html> (дата обращения: 20.10.2015).

23. Укрывшиеся в землянке люди не сектанты, а обычные православные, считает архиепископ Пензенский // Режим доступа: <http://www.newsru.com/religy/20nov2007/penza.html> (дата обращения: 20.10.2015).

24. Фромм. Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990.

25. Элбакян Е.С.Квазирелигиозность // Религиоведение / Энциклопедический словарь – М., 2006.

26. Элбакян Е.С.Религиозность // Религиоведение / Энциклопедический словарь – М., 2006.

27. Юдин, А. Введение / А. Юдин // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия; составитель А. Юдин. - М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея., 2001.

28. Аверинцев С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях// Режим доступа: [http://krotov.info/lib\\_sec/01\\_a/ave/rin95.htm#444](http://krotov.info/lib_sec/01_a/ave/rin95.htm#444)(дата обращения: 23.09.2015).

29. Национальный корпус русского языка // Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru/search-main.html> (дата обращения: 20.10.2015).

30. Борбели А. Тайна сна. Москва: Знание, 1989, С. 8.

31. Мифологический словарь: книга для учителя/ М.Н. Ботвинник, Б.М. Коган, М.Б. Робинович, Б.П. Селецкий, Москва: Просвещение, 1985, С. 49.

32. Этимологический словарь Крылова.URL: [http://gufo.me/content\\_krilov/son-18511.html](http://gufo.me/content_krilov/son-18511.html) (дата обращения: 10.10.2015)

33. Толковый словарь Даля. URL: [http://gufo.me/content\\_dal/son-38804.html](http://gufo.me/content_dal/son-38804.html) (дата обращения: 10.10.2015).

34. Толковый словарь Кузнецова.URL: [http://gufo.me/content\\_kuznec/son-112730.html](http://gufo.me/content_kuznec/son-112730.html) (дата обращения: 10.10.2015); Толковый словарь Ушакова.URL: [http://gufo.me/content\\_ushakov/son-144549.html](http://gufo.me/content_ushakov/son-144549.html) (дата обращения: 10.10.2015); Советский энциклопедический словарь/ Научно-редакционный совет: А.М. Прохоров (пред.) Москва: издательство «Советская энциклопедия», 1981, С 1253; Словарь русского языка в четырех томах. Том 4. Москва: государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1961. С. 269; Толковый словарь русского языка. Спб: ООО «Виктория плюс», 2012. С. 553; Толковый словарь русского языка, URL: <http://www.vedu.ru/expdic/33023/> (дата обращения: 10.10.2015); Толковый словарь Ожегова, URL: [http://gufo.me/content\\_oje/son-49969.html](http://gufo.me/content_oje/son-49969.html) (дата обращения: 10.10.2015); Научно-технический энциклопедический словарь, URL: [http://gufo.me/content\\_naukteh/son-87024.html](http://gufo.me/content_naukteh/son-87024.html) (дата обращения: 10.10.2015).

35. Немов Р.С. Психологический словарь / Р.С. Немов. М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2007. С.405; Энциклопедический словарь медицинских терминов: в 3-х томах. Том 3. Москва: Советская энциклопедия, 1984. С. 136; Биологический энциклопедический словарь, URL: [http://gufo.me/content\\_bigencslov/son-99979.html](http://gufo.me/content_bigencslov/son-99979.html) (дата обращения: 09.10.2015).

36. Популярная медицинская энциклопедия. Москва: государственное научное изд-во Советская энциклопедия, 1961. С. 1009.

37. Платонов К.К. Краткий словарь системы психологических понятий. Учебное пособие для учебных заведений профтехобразования. Москва: Высшая школа, 1984. 174 с.

38. Овчаренко И.И. Словарь философских терминов, URL: <http://www.philosophi-terms.ru/word/%D0%A1%D0%BE%D0%BD> (дата обращения: 10.10.2015).

39. Философский словарь, URL: [http://gufo.me/content\\_fil/son-5075.html](http://gufo.me/content_fil/son-5075.html) (дата обращения: 10.10.2015).

40. Энциклопедия эзотерики. URL: <http://www.astrocentr.ru/index.php?przd=enc&gde=slov&kat=1&isk=%F1> (дата обращения: 10.10.2015)

41. Смирнов Т.Л. Современный профессиональный психоаналитический эзотерический и духовный сонник-гигант для сновидящего. Москва. 2009, URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/45981/ogl.shtml> (дата обращения: 10.10.2015).

42. Никитин С.В., Сафарова О.А. Краткая энциклопедия сновидений. Спб.: Издательство «Скифия», 2000. 244 с.

43. Советский энциклопедический словарь/ Научно-редакционный совет: А.М. Прохоров (пред.) Москва: издательство «Советская энциклопедия», 1981, С.1241; Словарь русского языка в четырех томах. Том 4. Москва: государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1961. С.233; Толковый словарь русского языка. Спб: ООО «Виктория плюс», 2012. С. 545; Большой энциклопедический словарь. URL: [http://gufo.me/content\\_bes/snovidenija-57903.html](http://gufo.me/content_bes/snovidenija-57903.html) (дата обращения: 10.10.2015); Толковый словарь русского языка URL: <http://www.vedu.ru/expdic/32702/> (дата обращения: 10.10.2015).

44. Варшава Б.Е., Выготский Л.С. Психологический словарь. Спб.: Тропа Троянова; Иваново: ИТ «Роща Академии». 2008. С. 198-199; Психологический словарь под ред. П.С. Гуревича. Москва: ОЛМА, Медиа Групп, ОЛМА пресс Образование, 2007, С. 618; Платонов К.К. Краткий словарь системы психологических понятий. Учебное пособие для учебных заведений профтехобразования. Москва: Высшая школа, 1984. С. 134; Немов Р.С. Психологический словарь / Р.С. Немов. — М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2007. С.399; Энциклопедический словарь медицинских терминов: в 3-х томах. Том 3. Москва: Советская энциклопедия, 1984. С.134; Популярная медицинская энциклопедия. Москва: государственное научное изд-во Советская энциклопедия, 1961. С. 1003; Биологический энциклопедический словарь. URL: [http://gufo.me/content\\_bigencslov/snovidenija-40222.html](http://gufo.me/content_bigencslov/snovidenija-40222.html) (дата обращения: 10.10.2015); Овчаренко И.И. Словарь философских терминов URL: <http://www.philosophi-terms.ru/word/Сновидения> (дата обращения: 10.10.2015).

45. Зеленский В.В. Толковый словарь по аналитической психологии (с английскими и немецкими эквивалентами) Москва: «Когито-Центр», 2008. С. 225.

46. "Российская газета" - Столичный выпуск №4775, URL: <http://www.rg.ru/2008/10/20/pasha.html>.

47. В Челябинске официально зарегистрирована "Православно-Католическая церковь", URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=5373>.

48. [http://rusmar.net/Челябинск/площадь\\_Революции/2](http://rusmar.net/Челябинск/площадь_Революции/2).

49. Олег Лихачев. ПАРАД САМОЗВАНЦЕВ ПРОДОЛЖАЕТСЯ: в Челябинске создана т.н. "Православно-Католическая" церковь, URL: <http://otechestvoua.org/main/20059/1613.htm>.

50. Михаил Панюков «Поэтичный террорист Яшар Паша», URL: <http://www.eg.ru/daily/crime/11350/>.

51. «Захватчику А320 грозит 12 лет за пиар» Сергей Смирнов / Infox.ru, URL: [http://www.infox.ru/accident/incident/2008/10/16/document1327\\_print.phtml](http://www.infox.ru/accident/incident/2008/10/16/document1327_print.phtml).

52. Угонщик самолета попросился на амбулаторное лечение. Городской суд приступил к рассмотрению дела Яшара Рашидова, URL: <http://www.infox.ru/accident/incident/2008/10/16/document1327.phtml>.

53. Мессия-угонщик самолета удален в дурдом, URL: <http://evrazia.org/news/9035>.

54. Новости: Мессия-угонщик самолета удален в дурдом, URL: <http://www.vsesmi.ru/news/3023600/>.

55. Православно-католическая Церковь, URL: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-pkc.html>.

56. В Челябинске появился собственный Папа, Служба новостей «УралПолит.Ru» URL: <http://www.forum-tvs.ru/index.php?mode=linear&showtopic=13136>.

57. «Определен первый человек, который получит официальный пропуск в рай», Новый Регион, Ольга Ионова, URL: <http://otechestvoua.org/main/20059/1613.htm>.

58. Максим САМОХИН, 451 градус по Фаренгейту // <http://www.eg.ru/daily/adv/6607/> Российско-турецкий поэт стал “жертвой” религии//<http://www.metronews.ru/novosti/rossijsko-tureckij-poet-stal-zhertvoj-religii/Трoкhg---YvyggwTHjppXE/>.

59. Пашаоглу Яшар. 3 марта 2013. AVI//<http://muromgrad.ru/video/kino/pashaoglu-jashar-avi.html>.

60. Обсуждение статьи "Предсказания на 2012 год" // [http://uznayonline.ru/varia/predskazaniya/predskazaniya\\_po\\_godam/predskazaniya\\_proritsateley\\_i\\_ekstrasensov\\_na\\_2012\\_god/comments/](http://uznayonline.ru/varia/predskazaniya/predskazaniya_po_godam/predskazaniya_proritsateley_i_ekstrasensov_na_2012_god/comments/).

61. Яблоков И.Н. Измененные состояния сознания/ Религиоведение энциклопедический словарь. Москва: Академический проект, 2006. С. 381-382.

**Артюхов А.А.**

### **ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКВИ ИИСУСА ХРИСТА СВЯТЫХ ПОСЛЕДНИХ ДНЕЙ В РОССИИ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI в.**

В конце XX века в России началось возрождение религиозных организаций. Некоторые появились из других стран благодаря своим проповедникам, другие претерпевали трудности государственного законодательства в сфере религии в своем отечестве. В данной статье мы рассмотрим на примере одной из религиозных организаций – Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, которая в СССР имела небольшое количество своих членов, то, как она смогла с изданием закона о религиозной свободе распространиться и увеличить количество своих последователей.

В 80-х гг. XX в. Церковь Иисуса Христа окормляла своих членов в России. Об этом упоминает кандидат социологических наук Наталья Вячеславовна Петрова в своем автореферате диссертации на соискание ученой степени кандидата наук: в 1985 году в России существовали «мормоны» [9].

Деятельность Церкви по отношению к СССР велась также опосредованно через другие государства. В 1989 году миссионеры крестили нескольких советских граждан в Финляндии, Италии и Венгрии [7]. В самом Советском Союзе активная проповедь началась в январе 1990 года, когда в Ленинград прибыли первые миссионеры Церкви Иисуса Христа. Первый человек, который обратился к вере в этой религиозной ситуации, крестился 3 февраля 1990 года [7]. Эти факты показывают успех проповеди мормонов в Северной столице.

Особая веха в жизни приходов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней, в том числе и ленинградского, началась с принятия закона о

свободе вероисповедания 25 октября 1990 года [8]. Законодательная база СССР стала предоставлять возможность религиозным общинам свободно существовать и проводить свое служение. 28 мая 1991 года [7] религиозная организация «Церковь Иисуса Христа Святых последних дней» получила официальную регистрацию. 14 мая 1998 года по причине принятия нового Федерального закона Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» она была перерегистрирована [7]. Показательным в плане динамики развития Церкви является тот факт, что в феврале 1992 года количество членов Церкви Иисуса Христа Святых последних дней в России достигло 750 человек [7].

Региональное развитие общин мормонов тоже происходило в начале 90-х гг. XX в. Например, 21 октября 1993 года отдел юстиции Самарской области зарегистрировал российскую организацию «Церковь Иисуса Христа Святых последних дней». Но иностранная миссия Церкви в Самарской области не была зарегистрирована. Известно то, что она не имела регистрации и в 1998 году [4]. В Самарской области миссионеры проповедовали по два года. Также они выезжали в соседние регионы. Сообщались данные, что в 1998 году в Самаре было около тридцати миссионеров. Богослужения мормоны совершали не только в своей собственности, но и в социальных учреждениях, например, в детском саду без разрешения на это властей. В 1996 году Церковь создала административную структуру в Самарской области, которая называется округ [4].

Также отмечалось, что в 90-е гг. XX века Генеалогическое общество Церкви Иисуса Христа Святых последних дней из штата Юта (США) проявляло интерес к информации о жителях Самарской области. Об этом свидетельствует начальник областного госархива А. Трегубов [4]. Следует отметить, что архивные данные для Церкви нужны в религиозном плане. Это поиск предков каждого из мормонов, составление генеалогических списков для крещения умерших родственников Святых последних дней. Архивные данные, полученные из разных стран мира, доставляются в «Хранилище в Гранитной Горе» (США). Существуют данные о количестве микрофильмов с российских архивов, которые были доставлены в Хранилище. Например, к середине 1995 года было сделано более 2216 роликов микрофильмов, что представляет собой более 6614 томов церковных метрических книг и разных документов [3].

В конце 90-х гг. XX века российские СМИ стали писать об активной проповеди мормонов на территории России, что показывает развитие дея-

тельности Церкви в этом государстве. Как отмечается в периодическом издании «Самарская газета», что 17 февраля 1998 года два молодых миссионера-мормона были задержаны в Краснознаменной войсковой части Самарской области [4]. Проповедники в беседе с оперативным работником сказали, что собирались проводить беседы о небесных вещах, но ничего секретного не собирались узнавать. В итоге двух мормонов отпустили [4].

Также случай с проникновением миссионеров Церкви в воинскую часть произошел в Красноярске в 1998 году. За это гражданин США Райан Воркман и гражданин Финляндии Харри Лорентэ были задержаны. Но два иностранца объяснили свои действия как желание поговорить с военнослужащими о религии [5].

9 октября 2013 года Новоалтайский городской суд признал миссионеров Церкви Иисуса Христа Святых последних дней из США Андерсона Этана Глена и Остлера Чейза Боделла виновными в нарушении того, что они прошли в закрытое автономное территориальное образование «Сибирский» в Алтайском крае, где жили военнослужащие. Мормоны на суде сказали о цели прибытия в поселение закрытого типа по поручению Церкви Иисуса Христа - для проповеди [2]. Но эти миссионеры были не единственными представителями Церкви. По сообщению Информационного агентства «Амител» в 2013 году эта религиозная организация находилась в Алтайском крае [6].

Официально на 1 января 2011 года число религиозных организаций Церкви Иисуса Христа святых последних дней (мормоны, как официально указано в таблице зарегистрированных религиозных организаций в Российской Федерации) составило 54. 1 из них – это централизованная религиозная организация, а 53 – это местные религиозные организации. Духовных образовательных учреждений нет ни одного [10].

К 2013 году в России насчитывалось примерно 22 000 членов Церкви Иисуса Христа. По данным официального российского сайта Церкви осуществлялась деятельность более 120 приходов [7].

В 2013 году Церковь Иисуса Христа Святых последних дней в России вела активную деятельность, что вызвало общественный резонанс. Например, в Санкт-Петербурге жители протестовали против возведения храма этой религиозной организации в Выборгском районе города на улице Хошмина. Также в Великом Новгороде мормоны собирались обустроить свой центр на 1 этаже дома в центре города на улице Людогощей. Жители этого дома направляли письмо с протестом губернатору области. Из-

вестен факт, что в Ульяновской области, а также в некоторых других субъектах Российской Федерации, жители были против строительства отеля под названием «Marriott», сеть которых была основана мормоном Джоном Уиллардом Марриоттом. В Ульяновске называется одна из причин несогласия местных жителей: планируемое здание будет стоять рядом с православным кафедральным собором, что принесет для архитектурной составляющей города новую доминанту [2]. Таким образом, причина указывается архитектурного плана. О других причинах, в том числе и религиозных, не говорится. Но можно предположить, что православное население было против недвижимости другой религиозной организации, которая будет находиться рядом с главным собором города. Также в интернет-СМИ «Русский обозреватель» указывается то, что население Ульяновска было обеспокоено развитием миссии Церкви Иисуса Христа после постройки отеля [1].

В России находятся 8 миссий Церкви Иисуса Христа Святых последних дней. Так по данным автора Т. Уолча (T. Walch), опубликовавшем статью на сайте «DeseretNews», миссии располагаются в следующих городах Российской Федерации: две в Москве и по одной в Санкт-Петербурге, Екатеринбурге, Ростове, Владивостоке, Самаре и Новосибирске [12]. На сайте «LDSMissionNetwork» дается список миссий в разных странах, в том числе и в России. Также указывается 8 миссий, причем дается более детальная информация по ним, чем указывал Т. Уолч (T. Walch) [11].

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней в конце XX – начале XXI вв. в России прошла интенсивный путь от одной московской общины в 80-х гг. XX века до нескольких миссий в настоящее время. Очень хорошо прослеживается динамика развития деятельности мормонов. Активное миссионерское участие Святых последних дней в проповеди затрагивало людей разных социальных и возрастных положений: военные, дети и другие. Цель миссии Церкви Иисуса Христа, как говорят сами мормоны, заключается в проповеди религиозных истин.

### **Библиография:**

1. В Сибири мормоны осуждены российским судом за проникновение на военный объект РВСН // Русский обозреватель. - 2013. – 11 октября (Электронный ресурс). URL: <http://www.rus-obr.ru/days/26870> (Дата обращения: 06.05.2015).

2. Греков И. Американские мормоны осуждены за проникновение на военный объект РВСН в Сибири // TheNewsroom. - 2013. – 11 октября (Электронный ресурс). URL: <http://newsroom.su/?p=13656> (Дата обращения: 06.05.2015).

3. Мерлин Б., свящ. Церковь «Святых последнего дня» – мормоны / Ежемесячная газета «Мир Православия». - 2001. – Июнь. - № 6 (39) (Электронный ресурс). URL: <http://www.baltwillinfo.com/mp6-01/mp-17.htm#beggin> (Дата обращения: 06.05.2015).

4. Моисеенко Г. Что попало в мормонский невод? / Самарская Газета. - 1998. - 26 марта // <http://stolica.narod.ru/> (Электронный ресурс). URL: <http://stolica.narod.ru/pseudo/mormon/019.htm> (Дата обращения: 01.05.2015).

5. Мормоны вновь интересуются военными объектами в России/ Агентства ИТАР-ТАСС/Метафрасис. - 1998. – 22 октября // Центр религиоведческих исследований во имя священномученика Иринейя Лионского. - 1999. – 1 февраля (Электронный ресурс). URL: <http://iriney.ru/dolgozhiteli/mormonyi/novosti-o-mormonax/mormonyi-vnov-interesuyutsya-voennymi-obektami-v-rossii.html> (Дата обращения: 06.05.2015).

6. «Мормоны» проникли на территорию ЗАТО «Сибирский» по велению «Христа» // ИА «Амител». - 2013. – 10 октября (Электронный ресурс). URL: <http://www.amic.ru/news/237727/> (Дата обращения: 06.05.2015).

7. О нас // Церковь Иисуса Христа Святых последних дней. Россия (Электронный ресурс). URL: <http://lds.ru/%D0%BE-%D0%BD%D0%B0%D1%81> (Дата обращения: 06.05.2015).

8. О свободе вероисповеданий. Закон // Кодекс-Люкс (Электронный ресурс). URL: <http://www.kodeks-luks.ru/ciws/site?tid=0&nd=9003479&prevDoc=9003479> (Дата обращения: 01.05.2015).

9. Петрова Н.В. Социальный контроль деструктивной деятельности новых религиозных организаций. Автореферат диссертации ... канд. социологических наук. – Уфа, 2006 // Человек и наука. (Электронный ресурс). URL: <http://cheloveknauka.com/sotsialnyy-kontrol-destruktivnoy-deyatelnosti-novyh-religioznyh-organizatsiy> (Дата обращения: 30.04.2015).

10. Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на 1 января 2011 г. // Федеральная служба государственной статистики (Электронный ресурс). URL: [http://www.gks.ru/bgd/regl/b11\\_13/IssWWW.exe/Stg/d1/02-13.htm](http://www.gks.ru/bgd/regl/b11_13/IssWWW.exe/Stg/d1/02-13.htm) (Дата обращения: 06.05.2015).

11. Mission Index // LDS Mission Network (Электронный ресурс). URL: [http://russia.st.petersburg.mission.net/cgi-bin/mission\\_index.cgi?action=show\\_all](http://russia.st.petersburg.mission.net/cgi-bin/mission_index.cgi?action=show_all) (Дата обращения: 06.05.2015).

12. Walch T. LDS reassign Russia-bound missionaries // Deseret News. – 2008. – 14 июля (Электронный ресурс). URL: <http://www.deseretnews.com/article/700243305/LDS-reassign-Russia-bound-missionaries.html?pg=all> (Дата обращения: 06.05.2015).

**Байков А.А.**

Научный руководитель: д.филос.н.,  
профессор кафедры Фир Матвеев П.Е.

## **СЛАВОЙ ЖИЖЕК КАК СОВРЕМЕННЫЙ ПОСТСОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ ФИЛОСОФ**

Славой Жижек родился 21 марта в 1949 году в Словении (Югославия), город Любляна. Его родители были атеистами, и это обусловлено отчасти, тем, что Словения на тот момент входила в состав СССР. Отец Жозе Жижек вырос в восточной Словении и работал экономистом, а мать Весна работала бухгалтером. Большая часть детства у Славоя прошла в городе Портороже. В 15 лет, Славой хотел стать режиссером, но потом, как он признался Хелене Браун журналистке из «Телеграф» [1]: «Я видел много хороших Европейских фильмов, и понял, что не смогу сделать ничего подобного». В 17 лет, Славой решил стать философом. В 1967 году Жижек поступил в Люблянский Университет, где изучал социологию и философию, и там же он получил степень доктора искусств по философии, не смотря на политическую ситуацию в стране (в этот период коммунистический режим начал политику либерализации). В это время Жижек продолжил изучать психоанализ в VIII Парижском Университете. Словенский философ-марксист Божидар Дебеньяк оказал влияние на Жижека. Именно от Дебеньяка Жижек стал обращаться к немецкому идеализму. Он так же подвергся влиянию франкфуртской философской школы. Славой читал «Капитал» через объектив «Феноменологии разума» Гегеля. С 1971 года Жижек начал работать в родном университете в качестве ассистента-исследователя. После 1973 работал в югославской армии в Карловац. С

1979 года работает в Институте социологии, а начиная с 80-ых начал издавать книги, в которых были рассмотрены гегелианские и марксистские теории с позиции лаканианской психоаналитической теории. В 1990 году Славој Баллотировался на пост президента Словении. Жижек работал профессором в таких университетах, как: Париж VIII, Принстонском и проч. Сейчас он является преподавателем в EuropeanGraduateSchool.

Им были написаны и опубликованы такие работы: «Ибо не ведают, что творят» (1991), «Щекотливый предмет» (1999), «Добро пожаловать в пустыню Реального» (2002) и другие. Помимо этого, сейчас во Всемирной паутине можно найти множество видеозаписей Жижека, в которых словенский философ излагает свои мысли. Известно, что ему посвящены два документальных фильма, а также Жижек написал сценарий для британского телевидения «Киногид извращенца» (2006, 2012).

Далее стоит обратиться к его идеям.

Жижек является философом марксистско-фрейдистского толка. Это значит, что в своих политических убеждениях он отстаивает идеи Карла Маркса, а в социокультурных – он является последователем Жака Лакана (французский психолог, последователь Фрейда XX века). Как нам уже известно, Жижек изучал психоанализ, и он до сих пор применяет его для обоснования человеческих потребностей, приводя в пример, допустим, печально известного австрийского преступника (насильника) Йозефа Фритцля, (который насильничал в подвале своего дома родную дочь (с 1984 по 2009 гг)), или выводя из кинематографа те или иные послышки к образу жизни человека.

Славој Жижека знают по всему миру. Он является одним из самых известных современных философов. Он бывает в разных странах со своими лекциями, и даже был в Москве. Говорят, что на его лекции невозможно было попасть, а причиной этому являлось нехватка мест. Почему же словенский философ имеет такую огромную популярность? В первую очередь, следует отметить, что Жижек известен как интерпретатор фильмов Линча, Хичкока и других. Эту интерпретацию можно увидеть в работах: «Киногид извращенца» (2006) и «Киногид извращенца. Идеология» (2012). Во-вторых, можно выделить его критическое отношение к постмодернизму; отношение к нынешнему положению философии в мире, политике и т.д. Он говорит правду о том, что происходит в мире, но многие его считают самодуром (Хомски и т.д.). В-третьих, он интерпретировал и популя-

ризировал идеи Лакана: «он применяет разработки Лакана в области социальной критики – от политической практики и теории идеологии до анализа различных масс-медиа (литература, кинематограф и прочее)». [2]

Что же такое постмодернизм и почему Славой Жижек не принимает его? Постмодернизм – это новое мышление, построенное на критике и переосмыслении идей Нового времени. Новое Состояние культуры, связанное с отказом от больших идей, возникшее как результат изменений в массовом сознании. Согласно Жижеку, «постмодернизм – это практика изначально обреченная на провал, она занимается тем, против чего сама же и проповедует» [3], и это связано с тем, что постмодернизм с иронией относится к различным теориям, высмеивает их, но при этом постмодернизм тоже теория, и это значит, что она сама к себе иронично относится. Проблема кроется в отрицании истории философии, а также проблема, которая связанная с метафизикой. «Они обычно видят, – говорит Славой, – историю философии так: есть все, что было до меня, и есть то, что началось со мной. Это было у Маркса (метафизика и его новый материализм), у Хайдеггера (метафизика и его тео-онтология) и даже у Деррида (метафизика присутствия и его деконструкция). Я считаю, что это и есть нарратив, с которым мы должны порвать». [3]

Жижек в вопросе об использовании, или вернее сказать, о ценности истории философии придерживается подхода французского философа-постмодерниста Жюль Делеза. «Он не исключает прошлого и не пытается порвать с ним, как с неким метафизическим целым. Он оперирует тем, что ему нужно в данный момент: немножко стоиков, немножко Платона, Спинозы и так далее» [3], – говорит Славой о Делезе. И как же, все-таки порвать с постмодернизмом? Жижек отвечает: «Чтобы перестать быть постмодернистом и поверить в Большую Идею, надо прекратить разговоры о нем и стать последовательным, радикальным постмодернистом, необходимо включить себя в эту практику». [3]

Другая идея, которой занимается Славой Жижек – проблема идеология. Конечно же, мы живем в таком мире, в котором правит идеология. Выйти за рамки идеологии, – считает Жижек, – сложно. [4] После развала Советского Союза и падения коммунизма мы стали жить в эпоху постидеологии. Ее как будто нет, но она включена в наш опыт, ровно как почистить зубы, или чтобы девушке выйти из дома, нужно накраситься. Это и есть идеология. «Правящая идеология все равно правит, даже если ты не

воспринимаешь ее серьезно» [5]. Сегодня мы живем в эпоху потребления, и согласно Жижеку в этом и кроется часть идеологии, которой мы подчинены. Важно отметить, что и постмодернизм играет важную роль в идеологии. Славой говорит: «Антагонизм постмодернистской иронии и религиозного или этнического фундаментализма определяет современную идеологию» [3], приводя в пример, что религиозные фанатики (ИГИЛ, к примеру) является продуктом современного капитализма. Можно взять пример с уже всем известной русской панк-рок группой «PussyRiot»: «Да, они – провокаторы, но государстве не должно так жестоко преследовать их». Суть их выступления, - считает Жижек, - была совершенно в другом. Они хотели сказать нам: «Ребята, настоящие провокаторы там, наверху». Я вижу в этих девочках великих моралистов...». Это говорит нам о том, что в большей степени греховны те, кто в Кремле, потому что кощунственно относятся к обществу, да и к самой вере. Людей постоянно вводят в заблуждение своей религиозностью. Чтобы избавиться от этого, Славой Жижек предлагает: «Мы должны научиться артикулировать и задавать правильные вопросы. Для этого нужно вновь обратиться к теории». [3]

### **Библиография:**

1. Биография С. Жижека в European Graduate School [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/biography/> (Дата обращения: 21.10.2015).
2. В. Сафронов. Жижек. Интернет-версия издания: Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1100.html> (Дата обращения: 21.10.2015).
3. «Теории и практики» Федор Ратников: «Философ Славой Жижек: «Абсолютный цинизм – это изначально нежизнеспособная позиция»». [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/5280-filosof-slavoy-zhizhek-absolyutnyy-tsinizm--eto-iznachalno-nezhiznesposobnaya-rozitsiya> (Дата обращения: 21.10.2015).
4. Киногид извращенца. Идеология» к/ф. 2012 реж. Софи Фийнс.
5. Лиза Новикова «Славой Жижек: Я не извращенец, эту роль взяло на себя кино. «Известия» 18 апреля 2013 г. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://izvestia.ru> (Дата обращения: 21.10.2015).

**КВАЗИНАУЧНЫЕ ФОРМЫ ЗНАНИЯ И НАРОДНАЯ МАГИЯ  
КАК ЭЛЕМЕНТЫ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ:  
ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

Широкое распространение в обыденном сознании псевдонаучных знаний актуализирует философско-методологическую проблему демаркации научных и ненаучных форм знания (окультизма, неоязычества, неоархаизации и др.). Претензии псевдонауки на роль альтернативной науки в современном социокультурном контексте связаны в значительной мере с процессом изменения содержания научной рациональности, с включением в нее иррациональных элементов, размывающих критерии, стандарты, идеалы ортодоксальной науки, ориентированной на поиск истины с помощью логического разума, рационализированного опыта и дискурсивного метода, в чем заключается самоценный культурный смысл научно-познавательной деятельности. Нарушение требований научности, которое фиксируется сообществом ученых, является основанием идентификации псевдонауки. Одним из важнейших требований является установка на рост и накопление новых знаний об изучаемой реальности. Нарушение норм и идеалов научной рациональности в наше время связано не только с невежеством и шарлатанством, но и с корыстными (внепознавательными) целями имитаторов науки, которые в ответ на научную критику быстро обновляют и восполняют ложные представления новыми псевдознаниями, выдаваемыми за передовые достижения науки.

Современные псевдонауки претендуют на статус новых наук, якобы преодолевающих недостатки нормативной науки. По мнению псевдоученых официальная наука не видит изменений в восприятии природы современным человеком и не стремится пересматривать сложившуюся картину мира. Тем не менее свой общественный авторитет псевдонаука старается поддерживать путем избирательной апелляции к достижениям нормативной науки, используя ее язык и опираясь на критерии экспериментального естествознания. «Между тем псевдонаука использует знания отнюдь не для приращения знания как такового. И именно поэтому она так легко вписывается в ситуацию «некоммулятивной», т. е. ничего не приращивающей науки... Цели псевдонаук всегда были прагматически-прикладные. Просто сегодня это стало очевидным и актуальным в контексте нарастаю-

щей «прикладнизации» современной науки. [13, с.313]. Подчинение научно-теоретического познания непосредственно конкретно-практическим целям и усиление коммерциализации научных исследований способствуют распространению мнимых открытий, фальсификации данных экспериментов, намеренным искажениям полученных результатов и др. К сожалению, и в современной российской науке наблюдаются факты нарушения научной честности, злоупотребления статусом ученого. В советский период нашей истории происходило сращивание псевдонауки с государственной идеологией и политикой (феномен господства в советской биологии антинаучных идей Т. Ф. Лысенко, их связь с гонениями на генетику и другие науки). Уже в 21 веке общественный резонанс получила история с «открытиями» несостоявшегося «русского Леонарда да Винчи», «изобретателя» чудесных магнитных наночисток по очистке воды В. Петрика, предложения которого, по заключению комиссии авторитетных ученых, противоречат физико-химическим закономерностям, а полученные результаты сфальсифицированы. В. Петрик заручился поддержкой влиятельных чиновников и политиков, обеспечивающих бюджетное финансирование псевдонаучных работ афериста от науки. С большим трудом профессиональным ученым удалось разоблачить мошенничество мнимого экспериментатора. Лжеученые разных направлений активно распространяют свои «достижения» в средствах массовой информации, спекулируя на доверии людей к эзотерическому знанию. Как правило, лженаука манипулирует терминами, заключающими в себе таинственный смысл («торсионные поля», «аура», «биополе», «воронка времени», «космическая энергетика», «тахioniны» и т. д.). В сознании псевдоученых и реципиентов их учений происходит фетишизация этих терминов, т. е. восприятие наименований вероятных предметов и явлений в качестве свойств объективной реальности [26, с.35-41]. Следует отметить, что в деятельности псевдоученых не всегда следует видеть «низкие» мотивы (желание обмануть кого-либо); необходимо учитывать в оценке амбициозных научных проектов «особенности русского менталитета, прежде всего мечтательность, созерцательность, склонность к импульсивным реакциям, метание из одной крайности в другую, обращение к интуитивному схватыванию всего целого без рациональной проработки деталей и способов решения проблем, терпимость к неопределенности, находящая свое выражение в поиске некоего живого знания, лежащего по ту сторону формальной логики и рационального дискурса» [10, с.366]. Дух научных исканий среди русских ученых формиру-

ется, как отмечали выдающиеся отечественные философы С. Булгаков, Н. Бердяев, И. Ильин, С. Франк под влиянием такой черты нашей национальной психологии как постоянное желание видеть чудо в тривиальных событиях.

На рубеже 20-21 веков отмечается «накат мощной волны мифологизации культуры, всплеск иррационализма и мистики, беспрецедентные по своим масштабам нападки на рациональные формы, прежде всего на науку» [7, с.5]. В условиях рыночного общества у значительной части населения снизилась степень мотивации к созидательному, производительному труду, успешность которого связана для конкретного человека с приобретением научных знаний, с желанием учиться и интеллектуально развиваться. Падение интереса к фундаментальному образованию, дающему знания о сущности вещей, о законах окружающего мира порождает «сон разума» и ослабляет роль рациональных принципов в мировосприятии индивида. «При отсутствии минимума научных знаний мир, в котором уже очень много создано человеком продолжает восприниматься как обычный природный мир, не известный в своих реакциях, не предсказуемый в ответах на свободное действие человека. Это создает основания для распространения иррационализма. Кроме того, освобождение человека от участия в общественно значимой творческой деятельности не только не ведет к развитию его новых способностей, но и способствует постепенной деградации личности, неизбежно вызываемой снижением интенсивности деятельности и однообразными видами досуга» [15, с.502].

Активизация девиантных линий развития науки и культуры связана с различными социокультурными и духовными факторами — экономической и политической нестабильностью, психологической напряженностью, демократизацией и ростом личной свободы, слабой образованностью, рыночной конъюнктурой, корыстными интересами представителей альтернативной науки и т. д. В условиях либеральной демократии возникает терпимое отношение социальных институтов и общественного мнения к оккультизму как архаическому увлечению части общества, представляющей периферию культуры. С другой стороны, наблюдается гносеологический анархизм, уравнивающий ценность научной рациональности и псевдонаучных представлений как одинаково истинных и неистинных в своих практических рекомендациях и оценках реальности. Тем самым смещаются критерии научной истины из области интеллектуальной свободной деятельности, связанной с опытным экспериментальным исследованием объ-

ективного мира в сферу иллюзорно-игровых, мифологических, мистико-интуитивных форм отражения реальности, которые в отличие от научно рационального опыта не обладают информационной общезначимостью, не получают статистически убедительной верификации или фальсификации.

Псевдонаучные учения не могут игнорировать значение и влияние специализированного научного знания на современную культуру, поэтому «мимикрируют» и подстраиваются под научный дискурс. «Уфологи, экстрасенсы и прочие представители «паранауки» устойчиво тяготеют к использованию форм (прежде всего языковых), внешне напоминающих те, с помощью которых строятся тексты профессиональной науки. Вырывая термины из контекста, в котором они имеют устойчивый смысл, представители параллельного познания употребляют их самым произвольным образом, так что читатели подобных сочинений могут создавать свои собственные интерпретации без оглядки на какие-то интересубъективные законы, что создает у многих впечатление понятности текста. Стараясь говорить «научообразно» различные специалисты по контактам с «внеземным разумом» и пр. противопоставляют себя не «науке вообще», а лишь консервативным, по их мнению, ее представителям», - пишет С. С. Гусев [14, с.28-29].

Распространению паранаучных представлений во всем их многообразии благоприятствует ситуация пересмотра критериев научной рациональности в постнеклассической науке заключающаяся в признании «эпистемологического анархизма», связанного с методологической концепцией П. Фейерабенда. По мнению постпозитивиста современной науке присуща излишняя рациональность, мешающая ее дальнейшему развитию. Наука представляет другие формы познания (религию, мифологию, магические учения) и формирует ограниченную модель культуры, хотя научное знание включает в себя дорациональные и внерациональные элементы. П. Фейерабэнд устраняет границы между формами знания, а также методами и правилами выработки положительных обоснований жизненного опыта человека. Он считает равноправными по своей значимости научные теории, религиозные доктрины, мифы, эзотерические учения, астрологические прогнозы и суеверия. П. Фейерабэнд заявляет, что «альтернативы, нужные для поддержания дискуссии... можно брать отовсюду, где удастся обнаружить: из древних мифов и современных предрассудков, из трудов специалистов и из болезненных фантазий» [18, с.180]. Точка зрения П. Фейерабенда на сущность и значение научной рациональности противоречит опы-

ту приобретения и накопления знаний о законах объективного мира, частью которого является человек, как субъект познавательного и практического отношения к реальности.

Растущий интерес к оккультным представлениям в наше время связан с размыванием классической научной картины мира, в которой противопоставлены субъект и объект. В постнеклассической картине мира допускается аниматизация природы, что открывает архаические способы постижения универсума как живого Космоса. Человек в нем ощущает себя частью пульсирующего целого. «В современной культуре начинает формироваться некий пока еще слабо структурированный комплекс «незаконченных» идей, имеющих массовое распространение и в разных своих вариациях встречающихся в самых разных подсистемах культуры, - идей, которые так или иначе корреспондируют с архаическими представлениями: множественностью реальностей, тождества макрокосма и микрокосма, взаимозависимости человека, общества и природы, возможности магического воздействия на мир и его постижения иррациональным путем (например, через измененное состояние сознания)» [23, с.96]. Автор, на наш взгляд переоценивает конструктивную роль «перекодировки» архаического наследия для нового состояния общества

Главным каналом психологического воздействия на массовое сознание в потребительской культуре постсоветского общества становится реклама. В рекламном дискурсе совмещаются рациональные и иррациональные способы влияния на поведение индивидов, что вызывает образование устойчивых синкретических ментальных стереотипов как психологической предпосылки доверия к квазинаучным знаниям и традиционным формам оккультизма. Тенденция к замещению рационально-доказательной интерпретации еще непознанных и паранормальных феноменов мифологическими вненаучными толкованиями наблюдается в культурном пространстве западной (техногенной) цивилизации, обязанной своим материально-техническим развитием научно-рационалистическому познавательному освоению окружающего мира. Европейская опытно-экспериментальная наука создала и создает разнообразный мир техники и артефактов, заполняющий повседневную жизнь современного человека. Этот механический мир делает людей сильно зависимыми от него, техника порождает в обыденном сознании мифологему о всеисильности, абсолютной истинности, приоритетности научного знания. Суеверное преклонение перед техническими воплощениями научных истин без понимания их первичного смысла

большинством потребителей достижений прогресса может сменяться разочарованием, страхом и даже презрением к науке в ситуациях неопределенности, глобальных угроз, техногенных рисков и завышенных ожиданий в решении разных жизненных проблем. Обращение к оккультизму, возрождение суеверий и предрассудков у определенной части людей связано с потребностью в компенсации рациональных способов объяснения возникающих проблем. «И пока современные язычники хлещут своего идола, на место девальвированного образования и дискредитированной науки спешат маги, колдуны, прорицатели и чудотворцы. Они собирают толпы современной «образованщины», ублажают страждущих и жаждущих посулами, находят кратчайшие пути к душам. При этом многие из них называют себя учеными, выступают от имени «подлинной» науки. Видимо, так легче войти в доверие к людям, не утратившим фетишистского преклонения перед наукой. Тема суеверий не рассеивается в свете рациональной науки, потому что этот свет преломлен в суеверном сознании». [11, с. 331-332]

В широком спектре псевдонаучных знаний наибольшим потребительским успехом пользуются биомедицинские, психотерапевтические, астрологические, уфологические мифологемы, в которых эксплуатируются внешнее наукообразие (терминологическое сходство с понятийным аппаратом нормальной науки, вызывающее принятие сомнительных представлений формально образованными людьми. Под наукообразием скрывается иррационально-мистическое и суеверно-магическое содержание, обращенное к глубинным, неосознаваемым человеком мистическим чувствам и интенциям. Сементические различия между научными и ненаучными понятиями и суждениями в контексте постнеклассической науки перестают восприниматься однозначно как обозначения реального и виртуального мира: язык научного дискурса смягчает противопоставления рациональности науки и иррациональности мифа, т. е. мифологическое мировосприятие с этой точки зрения также рационально и поэтому похоже на научное мышление [24].

Формирующийся новый синкретизм научного и мифологического дискурсов способствует распространению спекуляций на авторитете науки, на мнении конкретных ученых в рекламной сфере для продвижения товаров и услуг. В публичной рекламе учитываются одновременно сознательные и подсознательные механизмы воздействия на поведение потребителя, чтобы вызвать в нем релевантные этим уровнем психики реакции. Актеры рекламы подают информацию в форме лингвистической кон-

струкции, обозначаемой термином «языковая мета-модель», в которой отсутствуют или частично присутствуют полезные практические сведения о рекламируемых товарах. Такой конструкцией выступают слова «доказано наукой» порой без отсылки к имени конкретного ученого. «Компетентность ученого, которая ценнее мнения рядового человека, сама ученость как таковая выступает серьезным легитимирующим фактором. В том числе в рекламе имеет значение авторитет цифр и формул, которые, как и наука в целом, указывают на «правильный выбор». Рекламная спекуляция на мнении ученых укладывается в более широкий феномен — веру в науку и ее превосходство над обыденной формой знания. Тот, кто представляется в рекламе под видом авторитета (ученый или знаменитость) как бы снимает с реципиентов необходимость выбирать, используя свое право указывать, что следует покупать.» [3, с.27] Закрепленная в культурном коде техногенной цивилизации мифологема о приоритете научного знания срабатывает при умелом нейролингвистическом программировании поведения потребителей — реципиентов, ориентированного на полученных извне позитивных вербальных установок. Привлекательность предлагаемого рекламой научного продукта создается с помощью виртуальной мифологизации свойств артефактов, что можно назвать психотехнологией волшебства, эстетизацией товарного пространства с помощью чего осуществляется эффективное воздействие на человеческий мозг. Доверие к квазинаучному знанию как к собственно научному связано с амбивалентным состоянием субъективного мира личности потребителя (реципиента) этой продукции, проявляющимся в эклектичном (бессистемном) восприятии научных, религиозных, мифологических представлений при отсутствии устойчивого организующего начала в его душевно-духовной жизни. Двойственность отношения массового человека к научно-техническим новшествам, входящим в повседневную жизнь, обусловлена неоднозначностью последствий применения этих овеществленных достижений современной науки. Потребитель одновременно испытывает потребность в них, чему активно способствует реклама, но и может опасаться их использования, руководствуясь сведениями, полученными от критики науки представителями альтернативной науки, а также мнениями авторитетных членов своей референтной группы и собственными оценками. Ментальное размывание различий между наукой и квазинаукой у многих людей связано с низким уровнем образованности и снижением ценности научного знания в системе личностных ориентаций, что ведет к росту научного невежества и распростра-

нению заблуждений среди широких слоев населения (по данным социологов 32 процентов опрошенных считают, что Солнце вращается вокруг Земли и примерно столько же респондентов помещают людей в эпоху динозавров) [9, с.45].

Сложнее выглядит восприятие в обыденном сознании россиян биологических научных знаний о мировоззренческом значении дарвиновской теории эволюции и генетики. Учение Ч. Дарвина о естественном отборе как движущей силе эволюции многими оценивается двойственно: признается его правильность в объяснении происхождения животных, но отрицается версия об обезьяннем генезисе человека, являющаяся логическим следствием развертывания принципов и оснований дарвиновской теории эволюции органического мира на Земле. Расхождение обыденных и научных представлений о происхождении и развитии живого не случайно, его недостаточно сводить к неосведомленности людей. «Дарвинизм цепляет обывателя тем, что затрагивает сферу «терминальных вопросов» - вопросов жизни и смерти, небезразличных для любого человека... Кошунственная версия об обезьяннем происхождении человека посягает на божественную природу последнего, оставляя мало надежд на веру в бессмертие. В этой своей части дарвинизм психологически не убедителен и у многих людей вызывает эмоциональное отторжение... Сама идея случайных мутаций, представляющих материал для слепых механизмов эволюции глубоко чужда мировоззренческому строю простого человека... «Тихогенезис» (случайное появление нового) дарвинизма слишком резко диссонирует с идеей предустановленной гармонии Вселенной, верой в мудрое устройство мироздания, которые столь прочно укоренены в массовом сознании, что, похоже, развеются не ранее, чем закончится биологическая история человечества» [25, с. 20-27].

При демаркации науки и паранауки формальные критерии классической научности (системность, непротиворечивость, эмпирическая проверяемость и др.) не во всех ситуациях опровержения истинности паранаучных представлений приводит к убедительным результатам. Притязание на научный статус парамедицинских, парапсихологических, астрологических, уфологических учений связаны с социально- психологической ориентированностью на реальные и ожидаемые практические результаты, которые сильнее, чем формально-логические инструментарии «чистой науки». Как и при оценке дарвинизма массовое сознание вносит мистические начала в содержание общих теорий, имеющих мировоззренческую ценность, а к та-

ковым относятся и научные (парадигматические) и квазинаучные (допарадигматические) формы знания. Так привлекательность астрологии состоит, по -видимому, в том, что в ней имплицитно утверждается в качестве природного закона роковая предопределенность судьбы любого человека (многие люди верят в судьбу), но каждому дается возможность предупреждения нежелательных событий при правильном поведении согласно гороскопическому прогнозу. В этом проявляется психотерапевтическая функция астрологии, а также других популярных паранаук. Поэтому различия между собственно наукой и ее двойниками имеют мировоззренческую природу. «Это мировоззренческий спор, полем которого является наука, это спор «за науку». То, что обычно называют «научным мировоззрением» есть по своей сути «натуралистическое мировоззрение», не допускающее возможность «чуда». Напротив, основу паранауки как раз и составляет вера в реальность «чудесных» явлений. Мировоззрение, как известно, имеет огромные интерпретативные возможности. Даже наука, как, впрочем, все иные формы культуры может получать различную мировоззренческую трактовку. Другая, также хорошо известная особенность мировоззрения состоит в том, что для него невозможно указать четких формальных или эмпирических критериев. Более того, спор между наукой и паранаукой и не может быть разрешен с помощью формальных критериев. В своей основе это не вопрос критериев, это вопрос мировоззренческого выбора» [4, с.166-167].

Познавательная область паранаук находится преимущественно в пороговой, (пограничной) сфере реальности, что затрудняет оценку и проверку на истинность их теоретических конструкций методами научной рациональности. Ориентация современной науки на прикладные исследования и технологическую эффективность знания обуславливают разделение гносеологических и праксеологических аспектов в функционировании науки, что способствует размыванию границ между знанием и псевдознанием в повседневной практической жизни. Данный процесс усиливается антисциентистскими настроениями в обществе и искажениями научных идей при их популяризации средствами массовой информации в погоне за сенсационностью и доступностью научной информации. В результате упрощенного и приблизительного изложения теоретических моделей популяризаторами от науки в обыденном сознании формируется чувство доступности понимания любой сложной проблемы людьми, не имеющими профессиональных научных знаний. Так складывается тип чело-

века «всезнайки», уверенного в своей правоте, подгоняющего научное знание под собственный ограниченный кругозор.

В постнеклассической науке происходят изменения языковых средств, необходимых для интерпретации новых открываемых вещей и процессов. Научные описания обнаруженных фактов связаны с заимствованием синтаксических структур из вненаучных областей, где используется метафорический язык («кварки», «черные дыры», «струпы», «аттракторы», «сингулярность» и т. д.) Метафоры позволяют создавать целостный образ мира в условиях недостатка имеющейся информации о свойствах объективной реальности, устанавливая скрытые от научного опыта связи между природными процессами. Формально-логическая нестрогость метафорического языка, все больше используемого в современной науке способствует «онаучиванию» языковых форм квазинауки, претендующей на релевантное объяснение малоисследованных феноменов. Повседневное сознание слабо различает скрытые за терминами реальности и те контексты, которые позволяют рефлексивно отделять содержание научных теорий от квазинаучных взглядов. В сфере же профессионально-научной деятельности, с присущей ей рефлексией, отношение к экстраординарным явлениям определяется исходными мировоззренческими установками ученых. «Ученый, который не верит в инопланетян, будет выдвигать одну за другой разные гипотезы, но ни за что не признает необъяснимое явление противоречащим законам природы. С другой стороны, усердный уфолог может любую трудность, с которой сталкивается наука, объяснить происками инопланетных братьев по разуму так же, как в истории европейского знания иные удивительные явления объясняли действиями Бога или ангелов» [22, с.168]. С другой стороны, новые технологии (ИБИК) несут в себе непредсказуемые риски и потенциальные опасности для жизни и здоровья человека в результате, например, воздействия наночастиц на человеческий организм, о котором недостаточно знают и сами ученые, и о чем они должны информировать общество и население.

В когнитивной ситуации неизученности, новизны, сложности прогноза возможных последствий применения нано-и биотехнологий в обыденном сознании закрепляются противоречивые представления и чувства в их оценке (надежда и страх, оптимизм и пессимизм, ожидание и отторжение и т. д.). В нашей стране нанотехнологии только начинают осваиваться, тогда как в развитых западных странах они быстро входят в быт людей и становятся мифами. Допустимо говорить о социально-психологическом

процессе «формирования двух глобальных мифов, двух основных конкурирующих дискурсов, которые условно можно назвать мифами «больших возможностей» и «непредсказуемых последствий». В свою очередь они связаны с двумя фундаментальными стратегиями поведения социальных акторов: предсказуемого риска и ограниченных действий. Миф больших возможностей характеризуется некоторой ослепленностью грядущими успехами в сфере нанотехнологий. Его формирование может быть связано с разрушением базовых мифологем общественного сознания, его ценностей... Инновация способна трансформировать ценностный порядок, который может препятствовать инновационному технологическому развитию... Миф «непредсказуемых последствий» более предпочтителен в европейском сообществе, в его контексте формируется и распространяется культура предусмотрительности (предосторожности)» [9, с.74-75] .

Языковые игры с понятием риска, построенные на чувстве азарта для внушения обывателям положительного отношения к научным нанотехнологиям, представленные в эксцентрическом рекламном высказывании типа: «нанотехнология несет в себе риски. Самый большой риск — не воспользоваться ее потенциалом», скрывающем реальные риски, вытесняются взвешенными, равновесными суждениями на основе поиска «золотой середины» между скептицизмом и оптимизмом. Коммерциализация новейших бионанотехнологий в развитых странах создает ситуацию конфликтности интересов компаний производителей общественно- значимых целей научной деятельности (геномные исследования и производство лекарств на их основе и др.). Биотехнологические корпорации маскируют собственные финансовые интересы гуманистически окрашенной риторикой, чтобы «придать своим заявлениям мессианскую окраску, например, утверждать, что мы - исследователи, инвесторы пришли в геномику не ради себя и прибыли, а для спасения людей... По их мнению биотехнологии и геномика - это больше чем наука и бизнес, это призвание спасти людей, имеющее высший, религиозный смысл» [1, с.64]. В области геномных научных исследований создается персонализированная медицина, позволяющая узнавать конкретные гены, которые ответственны за те или иные заболевания у данного человека. Рекламируемые фирмами лекарства, находящиеся еще в разработке, воспринимаются потенциальными потребителями как волшебные спасительные средства, их с нетерпением ждут и готовы платить деньги. «Общество начинает «жевать» потенциальный продукт, не имея его в реальном обороте. А когда он проявляется в форме,

готовый к производству, то уже застаёт разнообразных субъектов, готовых этот продукт производить, продавать, рекламировать, потреблять» [1, с.64]. Надежды на высокую эффективность изобретаемых наукой продуктов поддерживаются благодаря распространению в средствах массовой информации обещаний и прогнозов в ситуации недостаточного ясного понимания самого причинного механизма положительного воздействия внедряемых артефактов. Рекламные технологии стремятся поэтому внедрить в сознание потребителей определенное чувство чудесного применительно к ожидаемым результатам от применения инноваций. Когда новшества станут рутинными средствами лечения болезней в рамках объективных научных представлений, тогда ощущение чудесности может исчезнуть. Потребность в удивительном, чудесном присуща, по-видимому, человеку по его психологической природе, поэтому ограниченность субъективного опыта и связанное с ней состояние непредвиденности, вызываемое объективной сложностью мира и всегда неполным знанием его законов рождает веру в возможность таинственных событий в природе и обществе. «Всегда можно поставить вопрос не о том, нарушают ли данные факты законы природы, а о том, готовы ли объяснять факты этими законами, собираемся ли мы помнить о законах, хотим ли мы сопоставлять законы с фактами» [22, с.166].

Наибольшую популярность и доступность среди паранаук получила астрология, которая как практическое магическое искусство привлекает людей тем, что она устанавливает симпатическую связь между вечным миром звезд, планет и событиями в жизни общества и каждого человека. Астрология иллюзорно приобщает того, кто в нее верит к космической гармонии путем отождествления себя с определенным знаком Зодиака, становящимся покровителем этого человека, его защитником в невзгодах, предсказателем будущего и т. д. Объективным небесным событиям приписываются земные смыслы, их влияния на человеческие дела описываются в гороскопах в терминах, выражающих отношения между людьми. Так планете Марс присущи мужские, воинственные качества, которые могут сдерживаться женственностью Венеры, и, наоборот, под влиянием созвездия Льва агрессивность Марса усиливается и т. д. В зависимости от взаиморасположения планет и звезд меняется число родившихся людей под знаком Марса, чья будущая профессия связана с пролитием крови (врачи, воины, убийщики скота и др.). Смысл покровительственного действия Марса врачам вытекает из астрологической посылки о «всемирной симпа-

тии», пронизывающей всеобщей духовной связью живой Космос. Определение половой принадлежности планет, закрепленной в их именах, связано с апелляцией к мифологическим традициям, в основе которых якобы лежит тысячелетний практический опыт наблюдений за поведением и влиянием планет на жизнь людей. Астрология возвращает человека в архаичный языческий мир, «где все есть преломление знаков, заданных потаенным смыслом; где всякая вещь, всякое сущее, всякая сила — как единый голос, еще не услышанный, единое слово, разлитое в воздухе; где звезды подают знаки нам и друг другу, взирают друг на друга и следят за нами, внимают одна другой и прислушиваются к нам, где сам Универсум — это нескончаемое многообразное и варьирующее собеседование, то тихое, то громкое, то на тайном языке, то в ясных словах — посередине же находится человек...» [2, с.334]. Астрология разгадывает симпатические связи, опираясь на видимую картину звездного неба как на основание предопределенности земных событий. При этом астрологи допускают произвольные отклонения от предсказаний для корректировки личной судьбы.

Вера в гороскопы удовлетворяет потребность в устойчивости, прогнозируемости, стабильности жизни, поэтому в рыночных условиях астрология быстро находит собственную нишу. Метод воздействия астрологов на психику похож на типичный псевдонаучный дискурс: стилистика гороскопов расплывчата, неконкретна, неточна, неопределенна, обращена и «к тебе» и «ко всем», что создает возможность к домысливанию прогноза применительно к особенностям жизни конкретного человека. Метафорический язык типичных гороскопов («звезды не лгут» «звезды говорят», «звезды заставляют», «звезды располагают» и т.п.) не позволяет перевести данные рекомендации на уровень практических решений [6, с.26-29]. Загадочная необъяснимость «всемирной симпатии» (покровительство), инфлюенции дальнего действия звезд и планет, заключенная в гороскопах, создает ощущение сакральности, вовлекая человека в мистическую игру по разгадыванию земных смыслов движения небесных тел, утрачивающего в данном контексте закономерную необходимость и однозначность. «Благодаря превращению движения объектов во внутреннее движение смыслов заказчик, с одной стороны, получает возможность узнавать о своем будущем по вычислимым траекториям небесных тел, а с другой стороны, как раз благодаря утере определенности траекторий при этом превращении он получает возможность корректировать траектории своей индивидуальной судьбы» [13, с.332]. Интерпретация предсказания тому или иному челове-

ку событий в его жизни связана с неповторимым индивидуальным миром каждого реципиента гороскопа, поэтому астрологическое знание лишено свойства общезначимости, его восприятие зависит от личного жизненного опыта. В астрологическом прогнозе совмещаются две противоречащие друг другу концепции, отражающие ситуацию предсказания: «теория генетур» или теория наукоподобного (математизированного) вычисления траектории судьбы человека и «теория инициаций», дающая реципиенту набор рекомендаций для коррекции предсказанного вектора его жизни, если желательно выстроить свою жизненную программу как-то по другому. С помощью теории инициации астролог вовлекает клиента в совместную трактовку прогноза и в действия по его реализации (эффект управляемого самонаведения). «С формальной точки зрения, все что для этого требуется, - это представление конкретной астрологической ситуации на таком языке и такими языковыми средствами, чтобы ее лично понял и в ее решении мог принимать непосредственное участие сам объект предсказания [13,с.343]. Иллюзия практической эффективности астрологического псевдознания, опирающегося якобы на объективные астрономические знания, позволяет обыденному сознанию рассматривать астрологию видом обновленной науки, противостоящей устаревшим моделям традиционной науки. Наукоподобные вычисления судьбы человека, исходящей из динамики небесных тел, формулируется в гороскопах так, что каждый видит в рекомендациях свои личные проблемы и надеется на их разрешение. «Все в ваших руках и поэтому винить кого-то или ждать от кого-либо помощи, поддержки, а уж тем более, чтобы за вас все сделали, не стоит. У вас много стремлений, но может не доставать последовательности", - констатирует гороскоп на неделю по знакам зодиака для «Весов». Рекомендации для «Козерогов»: «Необходимо остановиться. Если постоянно к чему-то стремиться, при этом не совсем понимая зачем, то в итоге вы ничего, кроме усталости не получите. Поэтому для вас правильным будет взять перерыв, чтобы отдохнуть и привести свои силы в порядок [12, с.31]. Лексика и семантика текста гороскопов оказывает направленное воздействие на реципиента, превращая его в объект манипулирования заинтересованным в этом анонимным субъектом. «В век стремительного распространения прикладного знания, стрессов, идеологических и социально-экономических потрясений она все более уверенно стала располагаться на социокультурной территории науки. Астрология сегодня смело ссылается на науку для общего обоснования своих основополагающих идей и одновременно использует

для составления своих прогнозов астрологические техники друидов. Современная наука уже не мешает ей ни чем, ибо внутри своей парадигмы астрология имеет полное методологическое право использовать и интерпретировать данные науки для реализации своих целей [13, с.372-373].

Вера в существовании мистических сил в их языческом восприятии поддерживает интерес в массовом сознании к магическим практикам, связанным с парамедициной. Вера в действенную силу магии, как правило, возникает у людей с некритическим мышлением и склонным к подражанию определенной референтной группе, положительно воспринимающей оккультные практики, с членами которой индивид находится в межличностных отношениях. Следует отметить, что внушение (суггестия) присуще поведению любого человека наряду с контрсуггестией, являясь механизмами интериоризации индивидом ценностных установок социума по облегченному для психики варианту. «Мы и у современных людей можем наблюдать, что сильная склонность к рефлексии сочетается с напряженной борьбой между суггестией и контрсуггестией... Тем более рефлексия прекрасно совмещается с глубоко интериоризованными ценностями, шаблонами мышления, мировоззренческими парадигмами» [5, с.26]. Рефлексия не освобождает индивида от привязанности к референтной группе, с которой он себя идентифицирует и в ситуации неопределенности действует по принятой в ней правилам. Склонность к магической коммуникации усиливается в условиях свободы распространения оккультных услуг и их рекламы в средствах массовой информации, что вызывает рост приверженцев магических практик.

Самыми опасными для духовного самоопределения личности являются трансовые технологии, связанные с применением психотехник, с помощью которых формируется подсознательное изменение самооценок индивида и повышается его социальная самоуверенность. Эти изменения происходят скрытно по алгоритму, задаваемому извне актерами магических (трансовых) технологий. Главная цель таких практик состоит во внедрение в подсознание определенных установок, закрепляющих новые формы социального поведения в реальной жизни. Программирование нужного для организаторов трансовых действий поведения реципиентов происходит благодаря использованию специфических лингвистических конструкций (языковых метамоделей), не несущих в себе конкретного сообщения. «Основная задача подобных лингвистических блоков заключается в закреплении и углублении транса, поскольку именно отсутствие кон-

кретной информации позволяет подсознанию клиента вкладывать в такое сообщение любое смысловое содержание. Например, выражение «Вам хорошо» имеет для каждого человека свой конкретный смысл, подкрепленный социальным запасом знания именно этого человека. Поэтому фраза «Вам хорошо» ориентирована на всю аудиторию и на каждого слушателя одновременно. Если строить метафорический рассказ в состоянии транса с использованием таких языковых мета-моделей, а между ними вставлять положительные конкретизированные сообщения — установки, то в состоянии транса эти установки будут неизменно трансформироваться в запрограммированное социальное поведение после выхода из транса. Причем индивид, подвергнутый трансовому воздействию не может осознать никаких логических мотиваций для своего изменившегося поведения [16, с.174]. Трансовая психотехника используется, преимущественно, в достаточно закрытых сообществах, объединяющих людей, озабоченных поисками идентичности в новых социокультурных обстоятельствах (психоаналитические, акмеологические, сайентологические, неотееософские, сектантские и другие объединения).

В обыденном (народном) сознании продолжает жить «мягкая» форма магических верований: колдовство, чародейство, волшебство, целительство, ведовство и др. Проявления магического сознания фиксируются вербально в соответствующей их сути лексике (сглазить, навести порчу, обзевать, приворожить, заговорить) и невербальных знаках, входящих в магические практики. Современные образованные маги «онаучивают» свой инструментарий, используя терминологию из теоретической биологии, медицины, психологии для воздействия на мотивацию потенциальных реципиентов с таким, например, экзистенциальным диагнозом как «не сложившаяся личная жизнь». Образцом лингвистического программирования является газетное рекламное объявление от имени практикующего мага «Муромской ясновидящей Елены»: «Вам кажется, что Ваша жизнь прошла скучно и неинтересно?!... А может, Вам или Вашим близким нанесен биоэнергетический удар — негативное воздействие (порча, проклятье, приворот и т. д.) и Вы «устали» болеть?!... Все может быть, а может и не быть... Все эти вопросы Вы задаете себе постоянно и не можете найти ответ... Ещё бы, ведь Вы не ясновидящий» [12, с.32].

К парамедицине относятся различные способы народного целительства, включая знахарство, колдовство, шаманизм и другие непризнанные научной медициной практики врачевания, сложившиеся давно внутри кре-

стьянской культуры. Сейчас к ним обращаются, как правило, пациенты, утратившие доверие к медицинской науке и те, кого привлекает в парамедицине «мягкость» методов лечения и их необъяснимость с естественно-научных позиций. Парамедицина в современной культуре приобретает статус альтернативной медицинской практики, осуществляемой профессионалами-целителями. Ими организуются центры, клиники, аптеки, консультации, службы помощи, проводится просветительская работа в средствах массовой информации. «Для представителей альтернативной медицины характерна апелляция к таинственному («эзотерическому») знанию, основывающемуся не на объективных научных процедурах, открытых беспристрастной проверке, а на внутренних тайных озарениях и откровениях целителя, на его экстраординарных способностях и талантах. Эзотерический опыт не может быть наблюдаем со стороны, он не может быть, в принципе, объективно опровергнут или подтвержден... Это создает благоприятную почву для самых бессовестных обманов и фальсификаций» [17, с.179]. В современной России альтернативная медицина юридически легализована, ее целительные возможности частично признаются врачебным сообществом, но в ней нет четких стандартов лечения, согласно которым можно оценить действия целителя.

В народной православной религиозности сосуществуют церковно-догматические воззрения и стереотипы поведения с дохристианскими языческими представлениями, частью которых являются магические верования. Как правило, такое наложение наблюдается в сознании людей со слабо развитой способностью к мировоззренческой саморефлексии и воспринимающих отвлеченные богословские понятия на образно-эмоциональном уровне. Этот слой людей искренне полагает, что церковная обрядность и магические обряды не противоречат друг другу -, они выражают синкретизм православной традиции. «Русское православие неоднородно в синхронном и диахроническом аспектах. Оно включает в себя огромный пласт народного православия, по ряду признаков отличного от церковно-канонического. В свою очередь народное православие, имея универсальные характеристики, содержит в себе субкультурные, субэтнические образования диалектного характера. Верования не статичны, они непрерывно изменяются, отзываясь на запросы времени.» [21, с.142].

В сознании верующих веками сохраняется двоеверие, которое проявляется в сосуществовании православно-христианских и языческо-магических верований. Магическая обрядность, связанная с целительством не

воспринимается массовым сознанием как нечто чужеродное церковной религиозности и каноническому православию, поэтому магические лечебные обряды (заговоры, духовные стихи, псалмы, молитвы-апотропеи, обряд умывания от сглаза) практикуются не только избранными (одаренными) знахарями, но и рядовыми людьми (чаще всего женщинами) идентифицирующими себя с православными христианами. В сельской местности, где сохраняется доверие к носителям народной магической традиции, население обращается за медицинской помощью к «бабкам» и «дедам», «знахарям» и «знахаркам», действия которых направлены на избавления от болезней и, как правило, не связаны с обязательной оплатой услуги. Лечение народными магическими средствами разных болезней (соматических и психических) опираются на силу православной молитвы, обращенной к Богу, Богородице, святителям с упором на ее практическую действенность в единстве с обрядом. Народное целительство не является, таким образом, причастным к магии в ее отрицательном значении как служение дьяволу. Носители целительной магической практики придерживаются христианской морали, любви, бескорыстия и считают свое умение Божьим делом. В народной магии сохраняется дохристианская (языческая) мифология, воспринимающая жизненный мир как обиталище различных духов, с которыми можно и нужно договариваться с помощью молитвы. Наименование целителей «бабками» и «дедами», названия болезней, подлежащих лечению, а также способов лечения сохраняют древний сакральный смысл. «К магической медицинской лексике относятся названия магических лечебных акций и болезней- глагольная и субстантивная лексика с преобладанием расчлененных наименований: зубы (жабу) заговаривать, выливать испуг, грыжу пригрызать, отговаривать, порчу снимать, сглаз снимать, выгонять тоску и др. Представляет интерес название мотивов, используемых для лечения, - предложные субстантивы в форме родительного ударения: от кил, от сглаза, от щитовидки, от чирьев, от крика, от порчи и т. п. Названия имплицитно одновременно объект магического воздействия и его цель. Болезнь в народной культуре антропо- и зооморфизировалась, представляясь народной фантазии живым существом, которое вселяется в человека и заставляет его мучиться и страдать» [19, с.179]. Магическая целительная практика осуждается церковью как выражение языческого суеверия, а ее носители объявляются колдунами, обращаться к которым православному христианину запрещается. Различное отношение к целитель-

ству связано с несовпадением канонического (ортодоксального) и народного православия, обусловленного многими причинами (уровнем образованности, образом жизни, традициями, практическим опытом и др.).

В народной православной культуре молитва выступает как форма прямого обращения к Богу, святому, а также силам природы, когда человек нуждается в решении жизненных проблем (помощь в хозяйственных делах, защита от опасностей, нужда в исцелении, желание семейного мира и благополучия и т. д.) «Народная молитва имеет двойной статус: это слово-акция (моление, благодарение и т. п.) и слово - предмет (готовый текст молитвы, используемый для прошения, благодарения и т. п. хотя и духовный). Кроме того, молитва — это, помимо слово и невербальная акция, действие в чистом виде. Различный модус молитвы (молитва-акция, молитва-слово, молитва- предмет) маркируется как диалектной лексикой, так и различного рода обрядами. Народное понимание молитвы как единство слова и акции (положение тела, благочестивых и тому подобных действий) не только не противоречит православному богословию, но вполне гармонирует с ним... Стояние, коленопреклонение, падение ниц как составляющие православной молитвы высоко оцениваются народным сознанием» [20, с.121]. В зависимости от человеческих потребностей молитвенные обращения о помощи («спаси и сохрани») адресуются прямо к Богу или Матери Божьей или к отдельным святым (Николаю Угоднику, святителю Пантелеймону, Георгию Победоносцу и др.), к низшим духовным силам природы. Земные стихии, животные, нечистая сила откликаются человеку на молитвы- заговоры, чтение которых сопровождается магическими обрядами (окропление водой, посыпание солью, возжигание огня), совершаемые в определенное время и в особом пространственном локусе («чистое поле», развилка дорог, восход солнца или его закат, символический круг и крест, осененный небесной благодатью.) Действенность молитвы - заговора связана с мотивами движения (перемещения) самого молящегося, вовлеченного в космическое движение в горизонтальном (земных стихий, животных, нечистой силы, человека) и вертикальном (Христа, святых, ангелов, серафимов, херувимов) направлении. «Эффект сгущенного движения создается не только глаголами движения, но и формулой «глагол плюс контактирующее с глаголом деепричастие»: иду перекрестясь, встану благословясь, выйду помолясь, выйду перекрестясь. Для магического текста недостаточно основного движения, передаваемого глаголом. Оно сразу же

усиливается добавочным обозначенным деепричастием. Быстрота перемещения передается, кроме того, пропуском глагола-сказуемого. Члены предложения, относящиеся к опущенным глаголам, фиксируют череду пространственных ориентиров, которые служат знаками передвижения субъекта: «из избы — дверями, из двора — воротами ; из избы — к дверям, из дверей — в ворота, из ворот — в чисто поле, прямо на восток». Пропуск глаголов-сказуемых порождает эффект «мелькания» пространственных ориентиров, быстрого молниеносного перемещения» [20, с.121]. Православный народ верит в магию всеобщего движения, открывающего благодатные силы в борьбе Бога с Дьяволом, человека с нечистой силой.

Магические практики являются эзотерической деятельностью по овладению скрытыми силами природы, которые не подчиняются человеку в его повседневной эмпирической деятельности, основанной на открытых жизненным опытом закономерностях. Магия по своей сути генетически связана с языческими верованиями, «поскольку в христианстве нельзя допустить, чтобы маг своими манипуляциями побуждал Бога что-то делать, хотя де-факто христианство допускает нечто подобное, когда говорит, что Бог услышал чьи-то молитвы [22, с.172]. Совмещение веры в Бога и, наоборот, безбожия с верой в магию связано с ожиданием от нее (магии) быстрого решения своих земных проблем вопреки рекомендациям нормальной науки и доводам религии. Широкое проникновение научных представлений в повседневную жизнь человека не решает всех проблем, связанных со здоровьем, личной жизнью, материальным благополучием, ожидаемым будущим, поэтому значительная часть людей (верующих и атеистов) готовы обращаться к помощи магии в трудных для них обстоятельствах.

### **Библиография:**

1. Волков А. В. Наука в эпоху биокапитализма // Вопросы философии. 2014. № 10.
2. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.
3. Ильин А. Н. Реклама как дискурсивная практика потребительского общества // Вопросы философии. 2014. № 11.
4. Кезин А.В. Идеалы научности и паранаука// Научные и ненаучные формы мышления. М., 1996.
5. Косилова Е.В. От суггестии к сознанию // Вопросы философии. 2012. №3.

6. Кувакин В.А. Астрология // Здравый смысл. 2006. №3.
7. Наука и квазинаука. М., 2008.
8. Нанотехнологии как социальный проект (материалы «круглого стола») // Человек. 2013. №6.
9. Нанотехнологии как социальный проект// (материалы круглого стола// Человек. 2014. №1.
10. Огурцов А.П. Философия науки : двадцатый век. В 3-х частях. Спб., 2011. ч.2.
11. Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.
12. «Призыв» (Владимирская областная общественно политическая газета ), №3 (27100) 28 января 2015 года.
13. Пружинин Б.И. Контурь культурно-исторической эпистимологии». М., 2009.
14. Псевдонаучное знание в современной культуре (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. 2001.№ 6.
15. Разин А.В. Этика. М., 2003.
16. Свечников В. С. Магичность массового сознания // человек. 2004. № 2.
17. Тищенко П.Д. Медицина и/или парамедицина: в чем смысл конфликта? // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. М., 2008.
18. Фейерабенд П. Против методического принуждения. Очерк анархистской теории познания // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
19. Филатова В.Ф. Магия и народное православие // Человек. 2009. №6.
20. Филатова В.Ф. Семиотика народной молитвы // Человек. 2012. №1.
21. Филатова В.Ф. Нарративы народного православия // Человек. 2015. №4.
22. Фрумкин К. Г. Теории чуда в эпоху науки // Эпистемология и философия науки. 2005 т. V. № 3.
23. Хачатурян В.М. Человек в пространстве неоархаики // Человек. 2011. №2.
24. Хьюбнер К. Истина мифа. М., 1996.
25. Шмерлина И. А. Дарвинизм в научном и массовом сознании (заметки по материалам эмпирических наблюдений // Человек. 2008. № 2.
26. Эйдельман Е. Псевдоученые под микроскопом науки // здравый смысл. 2006. № 2 (39).

**Викторова Т.Н.**

Научный руководитель: к.филос.н.,  
доцент кафедры ФиР Белоусов П.А.

## **МОРФОЛОГИЯ ИСТОРИИ О. ШПЕНГЛЕРА**

*«Морфология истории для него –  
единственная возможная философия»*

Николай Бердяев «Предсмертные мысли Фауста»

«Закат Европы» - так называется основной труд Освальда Шпенглера, долго оставался неизвестным в нашей стране. «Долгое время, как и Ницше», имя Шпенглера отождествлялось в отечественной культурной традиции «если не с национал-социализмом, то уж, по крайней мере с ультрареакционными, хищническими, паразитическими интересами немецкой монополистической буржуазии империалистического периода» [1]. В введении к Закату Европы, Шпенглер поднимает вопрос о сущности науки истории. Он считает, что задача философии заключается в том, чтобы выйти на «идею морфологии всемирной истории, мира как истории, которая в противоположность морфологии природы, бывшей доньше единственной формой философии, охватывает в себе образы и движения мира в их глубочайшем и окончательнейшем смысле.... Мир как история, постигнутый, рассмотренный, оформленный исходя из его противоположности, мира-как природы – вот новый аспект человеческого бытия на этой планете» [2]. Шпенглер считает, что история никогда не имела своего собственного метода, а пользовалась методами естественнонаучными. «До сих пор никто и не помышлял о том, чтобы разработать в этой области метод» [3]. «Историки ставили себе в заслугу копировать привычки естествоиспытателей так что при случае еще можно было слышать вопрос относительно того, что такое готика, ислам, античный полис, но никогда не спрашивали почему эти символы живого возникали как раз в это время и в этом месте, в этой определенной форме и с этой длительностью» [4] Т.Г. Румянцева пишет, что «здесь философ, однако, лукавит, заявляя, что до сих пор все смотрели на историю как на природу, как смотрит на свой объект физик... Читаешь этот фрагмент текста ... и диву даешься, как будто до Шпенглера никто и не писал о специфике истории и исторического познания - ни представители Баденской школы неокантианства в лице В. Виндельбанда

и Г. Риккерта, ни В. Дильтей, ни целая плеяда блестящих мыслителей задолго до середины XIX века». [5] Суть концепции истории по Шпенглеру состоит в том, что нет и никогда не было единой истории человечества, но есть история отдельных культур, которые развиваются в отдельном пространстве и времени. Шпенглер выделяет восемь таких культур и сравнивает их с биологическим организмом, который за свою жизнь проходит стадии рождения, юности, зрелости и старения, причем стадия смерти этого организма - цивилизация, как этап угасания всего духовного на фоне развития материалистических благ. В связи с этим Шпенглер критикует сложившийся вертикальный подход к истории, характеризующийся как всемирная история европоцентризма. А.А.Искендеров в своей статье «Два взгляда на историю» приводит видение Шпенглером такого подхода. «Как отмечал О. Шпенглер (1880 - 1936) ... именно страны Западной Европы, по данной схеме, изображались "покоящимся полюсом (математически говоря, точкою на поверхности шара), вокруг которого скромно вращаются мощные тысячелетия истории и далекие огромные культуры". Нежелание понять действительную историческую связь Шпенглер объяснял тем, что сами авторы этой исторической картины находились как раз в этой точке. "Это, - утверждал Шпенглер, - очень своеобразно придуманная планетная система. Один какой-то уголок принимается за центр тяжести исторической системы. Здесь солнце и центр этой системы. Отсюда события истории почерпают настоящий свет» [6]. Шпенглер писал, что люди никогда всерьез не задумывались, почему за основу видения истории была предложена всем нам и сегодня знакомая последовательность: Древний мир - Средние века - Новое Время - Новейшая история и т.д. Он пишет: «...образ всемирной истории представляет собой не подлежащее проверке духовное состояние, передававшееся по наследству из поколения в поколение, в том числе среди профессиональных историков... «Древний мир» - «Средние века» - «Новое Время»: вот в высшей степени сомнительная и лишенная смысла схема, безоговорочно господствующая над нашим историческим мышлением...» [7]. Причем такая схема, по мнению Шпенглера, приводит к тому, что история таких цивилизаций, как Китай, Индия, Египет рассматривается нами в виде небольшого промежутка времени, который вроде и был, но история ближайших к нашему времени событий будет для нас более подробной и длительной, нежели история этих культур. Шпенглер назовет этот феномен «грандиозным оптическим обманом». «История таких областей, как Китай и Египет, съезживается до незначительного эпизо-

да, между тем как вблизи собственного местоположения со времен Лютера и особенно Наполеона десятилетия раздуваются как на дрожжах [8]. Шпенглер задается вопросом: «Почему, если рассматривать с точки зрения морфологии, XVIII век должен казаться важнее, чем шестьдесят ему предшествующих»? Таким образом, Шпенглер противопоставляет уже сложившейся концепции истории новую, как отметит Кюменес "птолемеевскую" на "коперниковскую" систему истории. В рамках данной концепции Шпенглер выделяет восемь культур: западноевропейскую, античную, индийскую, вавилонскую, китайскую, египетскую, арабскую и культуру майя. Как представитель философии жизни, Шпенглер считает культуры выражением единой жизни, находящейся в центре всего. При этом ни одна культура "не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории..." [9]. Таким образом, Шпенглер предлагает нам рассматривать историю как совокупность равнозначных культур, проходящих все стадии развития. Причем одной из главных идей труда Шпенглера будет тот факт, что современная ему «фаустовская душа» западного мира вступила в стадию цивилизации и в конечном счете придет к краху, что собственно по мнению философа, характерно для любой культуры. Но остановить этот ход истории нельзя и с этим нужно просто смириться. Как впоследствии скажет Николай Бердяев о Шпенглере: «И он принимает смерть культуры, как закон жизни, как неотвратимый момент в самой жизненной судьбе культуры.» [10]

### **Библиография:**

1. Т.Г. Румянцева. Освальд Шпенглер / Мн.: Книжный дом, 2008. - 192с. (Мыслители XX столетия). С 4.
2. Освальд Шпенглер. Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории. Полное издание в одном томе / Пер. с нем.- М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2010- 1085с. С.16.
3. Там же. С.15.
4. Т.Г. Румянцева. Освальд Шпенглер / Мн.: Книжный дом, 2008.- 192с.- (Мыслители XX столетия). С 77.
5. Там же.
6. Искендеров А.А. Два взгляда на историю // Вопросы Истории. - 2005 г. № 4. С. 18.

7. Освальд Шпенглер. Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории. Полное издание в одном томе / Пер. с нем.- М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2010- 1085с. С.27.

8. Там же. С 29.

9. Кюнмес «Идея морфологии культуры в концепции истории О. Шпенглера». [http://samlib.ru/s/semenjuk\\_a\\_s/ideya\\_morfologii\\_kultury\\_v\\_koncepcii\\_istorii\\_o\\_spenglera.shtml](http://samlib.ru/s/semenjuk_a_s/ideya_morfologii_kultury_v_koncepcii_istorii_o_spenglera.shtml).

10. Николай Бердяев «Предсмертные мысли Фауста». [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1923\\_059.h](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1923_059.h).

**Гартфельд А.А.**

## **МОТИВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕСТУПЛЕНИЙ**

Религиозная мотивация преступлений – это глубокая и многогранная проблема, которая имеет очень древние корни. Еще в Священном Писании обозначено убийство Каином Авеля, которое мотивировалось религиозной причиной: Бог не презрел жертвоприношение Каина, что вызвало чувство зависти к брату у последнего. Зависть же носила нематериальный характер, но духовный.

Уже в первобытнообщинном строе общество поклонялось богам, создавая морально-религиозные кодексы поведения, отступление от которых вело к определенным санкциям (кара богов). При этом древним обществом ревностно охранялась вера в своих богов, иные же религии воспринимались как неверные. Охрана же своей религии часто сопровождалась кровопролитием «неверных» (гонения святой инквизицией еретиков; джихад у мусульман). С другой стороны, иногда сама религия несла в себе антиморальные и антигуманные начала, исполнение которых можно было квалифицировать как преступление (сатанизм, масонство и иные течения, направленные против жизни и свободы человека).

Религия - сложное духовное образование и общественно-историческое явление, которое не укладывается в однозначные, прямолинейные характеристики. Одной из исторических миссий религии, приобретающих в современном мире, выступало и выступает формирование сознания единства человеческого рода, значимости общечеловеческих нравственных норм, непреходящих ценностей. Но в религиозном же мировоззрении

могут выражаться и совсем другие настроения, идеи: фанатизм, вражда и модели другой веры, чему немало примеров в прошлом и настоящем.

Религиозные споры раскалывали народы и континенты, обуславливали порой развязывание жестоких религиозных войн и конфликтов. К ним относятся, например, захватнические войны, которые в XI - XIII вв. рыцари Западной Европы вели в Палестине, так называемые крестовые походы. Наиболее страшным эпизодом гугенотских войн стала Варфоломеевская ночь в августе 1572 г. в Париже. В ночь на праздник Святого Варфоломея (24 августа) посвященные в дело католики поместили дома, где находились их будущие жертвы. Многие были убиты в своих постелях. Резня продолжалась три дня с вовлечением в кровавую оргию случайных людей. Убийства перекинулись в другие города. По данным специалистов в области истории зарубежных стран в это время погибло не менее тридцати тысяч человек.

Славным делом французского короля Генриха IV был Нантский эдикт - закон о веротерпимости, принятый в 1598 г. Господствующей религией остался католицизм, но гугеноты получили свободу вероисповедания и одинаковые с католиками права. Это был первый в Европе подробно разработанный закон о свободе веры (второй в мире после указа падишаха Акбара в Индии).

Незабываемый след в истории оставила испанская инквизиция. В 1480г. король Фердинанд Кастильский учредил так называемую Новую инквизицию во главе с доминиканцем Томасом Торквемадой. Она стала орудием абсолютизма в борьбе против инакомыслящих, кроме еретиков - врагов церкви и короля она преследовала также крещеных евреев - марронов, обвиняемых в приверженности к иудаизму, а также мусульман, принявших христианство - моррисков, подозреваемых в тайном исповедании ислама. В 1492 г. Торквемада склонил испанских королей Изабеллу и Фердинанда к высылке из страны всех евреев.

Всего в Мадриде с 1481 - 1808 гг. возшли на костер почти 32 тысячи человек и около 300 тысяч понесли другие тяжкие наказания. В Испании Торквемада намного чаще, чем инквизиторы других стран, прибегал к крайней мере: за 15 лет по его приказу сожжено 10 200 человек. Последний акт сожжения на костре имел место в Испании в 1826 году [1, с. 173-175]. На примере инквизиции наблюдается подмена сущности церкви, ее предназначение. В рамках различных религиозных вероучений формировались единые образцы (каноны), нормирующие образ чувств, мыслей, пове-

дения людей. Вследствие этого религия осуществляла функцию мощного средства социальной регламентации и регуляции, упорядочения и сохранения нравов, традиций, обычаев. Это важная культурно-историческая роль религии в глобальном понимании.

На Руси первые религиозные преступления были связаны с насильственным обращением русских в христианство, что повлекло к гонениям язычников и уничтожениям святилищ последних. Мощный взрыв преступлений на религиозной почве породил раскол православной церкви на господствующую церковь и на старообрядцев. Разделяя мнение В. Сенатова, который в своем труде «Философия истории старообрядчества» [2], можно предположить, что отношение к старообрядчеству господствующего исповедания, как синода, епископов, так и отдельных лиц, не представляется твердо определенным и устойчивым. Иногда для одних старообрядцы представляются чуть ли не врагами Христа, для других же они наиболее глубоко верующая и преданная истинной вере часть единого православия. Эта неопределенность сказывается иногда в мероприятиях синода и правительства крупного исторического характера. И на наших глазах все священники украшались именно восьмиконечным крестом как символом своего сана. Найдутся архиереи, которые за стыд и бесчестие считают войти в единовременный храм и совершить здесь службу по старым книгам и обычаям.

Вполне ясные и определенные отношения к старообрядчеству существовали только в царствование императора Николая I при общем руководстве церковными делами московского митрополита Филарета. Тогда старообрядчество признавалось преступностью, как с церковной точки зрения, так равно, не больше и не меньше, и с государственной. Эта преступность в глазах церковных и государственных деятелей получала особенно яркое выражение через то, что старообрядческая вера иначе не мыслилась, как верою невежд. По этим воззрениям старообрядчество решительно и бесповоротно относилось к типу невежественных преступников, и старообрядцы причислялись к людям, ничего и ни в чем не смыслящим, возмущавшим народную мысль и преисполненным всяких преступных замыслов.

Отношения эти имели двухвековую историю и создавались всеми условиями нашей исторической жизни за последние два века. Еще при царе Алексее Михайловиче старообрядцы были названы невеждами, причислены к преступникам против церкви и против государства и были обречены на церковное и царское наказание. При Петре I этот взгляд укрепился, расширился и получил как бы научную разработку. В глазах Петра и всех

новых реформированных, переодетых в заграничные камзолы людей, старообрядцы явились противниками западной цивилизации, насильственно призванной на Русь и встряхнувшей все вековые устои русской жизни.

Высшие церковные деятели, из коих к тому времени многие свободно владели языками, латинским и греческим и в богословских спорах мыслили по западным католическим и протестантским образцам, опираясь на свою науку, целыми десятками позорных названий клеймили умственное и нравственное состояние старообрядцев. Можно даже сказать, что из богатого русского словаря были пущены в оборот все слова, которыми подчеркивалось старообрядческое невежество. Старое имя "старовер" приобрело значение невежи, явственного глупца, и название "раскольник" обозначило дрянного, вполне безжизненного упряма и передавалось не в полном виде, а только в уменьшительном, – вместо "раскольник" говорили и писали «раскольщик».

Вынужденное бегство старообрядцев в заонежские тундры, на берега Белого моря, в дремучие (Брынские) леса, их движение на запад – в Польшу, юго-запад – в Голицию, Румынию, Австрию и Турцию, на восток – в Сибирь и юг – к Кавказу, – все это бегство сотен тысяч, если не миллионов русского народа всюду сопровождалось колонизацией – оживлением дотоле безжизненных мест – и служило стихийно-народным подготовлением к будущему расширению государства. Тем не менее, это движение старообрядчества во все стороны от родных земель, свидетельствовавшее о культурном разбрасывании великорусского населения далеко за пределы собственной области, не шло ему в честь и служило только поводом к лишним укоризнам: за старообрядцами не только не признавалось никаких культурных заслуг, но сами они считались "перебежчиками" и "изменниками" родной земли, несмотря даже на то, что им пришлось заселить вечно замерзшие тундры, завоевать болотистые устья Дуная, добраться до берега Мраморного моря.

Время императрицы Екатерины Великой в судьбах старообрядчества имело точно такое же значение, как 19 февраля 1861 года в общерусской жизни. 19 февраля отпустили на волю крестьян, ни к чему не приспособленных, не справляясь с их внутренними запросами, не призывая их на общее государственное дело и не вникая в их дальнейшую судьбу; отпустили, как хозяин собаку с цепи: хочешь – живи, хочешь – костью подавись, а нам до этого никакого дела нет.

Императрица Екатерина II примыкала к рядам западных мыслителей. С этой вершины умственного кругозора она глядела и на старообрядчество: с точки зрения западных философов старообрядчество для нее было дикостью, с точки зрения ее предшественников – императоров и бюрократов – оно было невежественной глупостью. И она даровала старообрядцам некоторую свободу, как глупцам и невеждам, без всякого соображения об их дальнейшем существовании и при полной уверенности, что старообрядчество не может оказать влияния на ход исторической жизни, и при полном незнании, что постановления старообрядческих соборов, именно в ее время, писались на более чистом и точном русском языке, чем ее собственные указы.

Времена императора Александра Благословенного отодвинули старообрядческий вопрос на задний план. Тогда старообрядчество "и признавалось, и не признавалось". На религиозные чаяния и побуждения русского народа смотрели с высоты идей французской революции, и эти побуждения, эту народную мысль находили убожеством, нищенством, детским лепетом, не имеющим ни смысла, ни значения. К началу нового царствования ко временам императора Николая Павловича спохватились, что "непризнание" религиозных сил в народе не уничтожает этих самых сил, а лишь только дает простор их развитию. Сочли необходимым вступить со старообрядчеством в открытый и кровавый бой; для этого боя были вытребованы все наличные государственные и церковные силы, – и старообрядчеству пришлось испытать тяжелые, печальные времена императора Николая I.

Наряду с этой стройностью государственного взвода религиозная жизнь русского народа даже господствующего вероисповедания за означенный период наполнена темными и кровавыми страницами. Она еще не исследована и в будущем даст целые тома описаний, каким пыткам подвергался называемый "православным" русский человек, стремившийся к личной религиозной жизни и через это самое выходящий из всеобщего государственного фронта. Наряду с этой стройностью государственного взвода религиозная жизнь русского народа даже господствующего вероисповедания за означенный период наполнена темными и кровавыми страницами.

Начиная с 1824 года местным властям посылались доносы, в которых монахи выставлялись развратителями народа, а помещики обвинялись в том, что они "держат в своих лесных дачах неизвестных подозрительных

людей и склоняются ими к тому, чтобы крестьян сделать вольноотпущенными". Вследствие таких доносов сначала схватили и посадили в острог монаха Арсения, затем в 1824 году разорили пустынь в Бай-горах, а в 1825 – пустынь Екимовичскую. По всем обширным лесам края устраивались настоящие облавы, пустынников рассылали в разные стороны: приписанных к монастырям – в их обители, а остальных – на родину или к месту приписки.

Летопись этих гонений дает следующие фактические сведения: "Отца Афанасия при отношении от 18 октября 1825 года суд препроводил в Свенский монастырь; отец Досифей был выпущен из тюрьмы через два лишним года и отправлен в Оптину пустынь; архимандрит Геннадий из острога отправлен был в Орел, в Площанский монастырь, а старец Авраамий ушел в жиздренские леса; монах Арсений после долгих странствий по разным острогам попал в Белобережскую пустынь; только один Досифей вернулся из острога в рославльские леса, но он поселился уже не в прежней своей пустыни, а в 15 верстах от нее, в имении помещика Брейера".

"Охранительное" начало тщательно выметало все, чтобы так или иначе напоминало о старообрядчестве. Восьмиконечный крест на церковных куполах обязательно сменялся на четырехконечный и вовсе не допускался на вновь строящихся храмах. Старинные иконы, случайно уцелевшие в церквах, сносились на чердаки, в подвалы и заменялись иконами нового письма. Двуперстное сложение на иконах переделывалось в именованное и троеперстное. Старопечатная книга, найденная в избе истого "православного" ревнителя церкви, являлась "доказательством" старообрядчества и отбиралась с подпискою "впредь таких книг не приобретать и у себя не держать". Привычка к двуперстному сложению вела на "увещание" благочинного, консистории, особой комиссии и часто заканчивалась острогом.

"Охранительное начало" в применении к простой народной массе, как видно из приведенных примеров, являлось началом "истребления" старообрядческого духа, сохранившегося в народной жизни. Это явление, решительно замолчанное духовными исследователями, привело Церковь-народ к внутренним потрясениям и создало такие условия, которые не только парализовали гонения на чистое, замкнувшееся в особые согласия старообрядчество, но и вдохнуло в него новую жизнь и расчистило для него пути к дальнейшему расширению и внутреннему развитию [3].

На сегодняшний день остается острым вопрос о религиозной терпимости и в связи с этим разрешение проблемы роста преступности на указанной почве. УК Российской Федерации, принятый в 1996г., предусматривает ответственность за возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды (ст. 282) и геноцид (ст. 357). В ряде статей УК мотив национальной, расовой, религиозной вражды выступает в роли квалифицирующего признака. Часть 1 ст. 74 УК РСФСР (в редакции 1960 года): «умышленные действия, направленные на возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды или розни, на унижение национальной чести и достоинства, пропаганду исключительности либо неполноценности граждан по признаку отношения к религии, национальной или расовой принадлежности, а равно прямое или косвенное ограничение прав или установление прямых или косвенных преимуществ граждан в зависимости от их расовой, национальной принадлежности или отношения к религии наказываются лишением свободы на срок до трех лет или штрафом до шестидцати минимальных месячных размеров оплаты труда».

Новое уголовное законодательство, в частности ст. 282 УК РФ предусматривает уголовную ответственность за возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды. Под враждой в русском языке понимается неприязненное, неприятельское расположение одного лица к другому. Неприязнь же, это недоброжелательство, недружье. Применительно к ст. 282 УК РФ это может быть недоброжелательство к лицу другой национальности, другой расы, религиозной принадлежности [4].

В соответствии со ст. 13 Конституции [5] в России запрещается разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни. Ст. 282 УК РФ предусматривает уголовную ответственность за наиболее опасные формы нарушения указанного конституционного запрета. И результатом этого уже служит Федеральный Закон "О свободе совести и религиозных объединениях" от 24 сентября 1997 г. Этим законом подтверждается право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений. Основываясь на том, что Российская Федерация является светским государством, оно признает особую роль православия в истории России, становлении и развитии ее духовности, культуры.

Оно уважает христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие часть исторического населения народов России, и считает, что оно должно содействовать достижению взаимного понимания,

терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания. Российская Федерация - государство, где все равны независимо от нации, пола, расы, принадлежности к религии. К концу 1997 г. Министерством юстиции России зарегистрировано 14 тыс. религиозных объединений. В Москве в настоящее время зарегистрировано 830 религиозных объединений более чем 50 направлений различных вероисповеданий.

Осуществление религиозных отношений можно проследить в следующих сферах: внешний мир - государство, социумы - нации и верующие - граждане. Следует учитывать все нюансы правового регулирования каждого элемента данной цепи, ибо их недооценка резко снижает его эффективность. Нельзя игнорировать ни религиозный, ни общечеловеческий фактор. Предпочтение какой-либо религии или возвышение статуса одной нации над другими обуславливает появление межнациональной напряженности, проявлению таких крайне негативных явлений как шовинизм, расизм.

Естественно, что религиозная нетерпимость, предпочтение одной религии другой вызывает социальный конфликт в определенных социальных кругах. Конфликт представляет собой борьбу сторон, которая определена противоположностью или существенными различиями интересов, взглядов и ценностных ориентации [6]: с противоборством смешиваются другие близкие явления, например, противоречия.

Для более глубокого уяснения смысла конфликта требуется определить его внешние границы. Выделяют три аспекта определения границ конфликта: пространственный, временной и внутрисистемный. Пространственные границы конфликта определяются территорией, на которой происходит конфликт. Эта территория может быть самой различной по величине. Определение территориальных границ конфликта необходимо, поскольку оно связано с проблемой участников конфликта.

Временные границы - это продолжительность конфликта, его начало и конец. Знать когда считать конфликт начавшимся, продолжающимся или уже закончившимся важно для того, чтобы правильно оценить роль вновь присоединившихся к конфликту лиц. Нередко присутствует латентная (скрытая) стадия развития конфликта. Если быть точнее, то это планирование будущих операций и подготовка к ним.

Причинами религиозной вражды могут быть как внутренние мотивы: фанатизм, склад человеческого характера. Но также внешние факторы и причины: во-первых, напряженная политэкономическая обстановка, по-

слевоенная обстановка, и наконец, когда жесткими, а иной раз антигуманными мерами приходится сохранять национальное единство. Несомненно, что нередко сама религия несет в себе конфликтную идеологию. Так, когда в религии не остается чувств любви и сострадания к ближнему, тогда начинается религиозная вражда. Этому сопутствует рознь и пропаганда исключительности либо неполноценности людей по признаку отношения к религии. Во избежание данных проблем в России действует законодательство о свободе совести, которое полностью соответствует нормам международного права. Подтверждением этому служит Федеральный закон "О свободе совести и религиозных объединениях", принятый Государственной Думой 19 сентября 1997г. [7].

Так как религиозные войны и экстремизм вызывают в обществе мощную отрицательную реакцию, ведущую к террору и гражданским войнам, иногда к политическим переворотам. В связи с данным обстоятельством в ряде европейских стран действует законодательство, регулирующее свободу совести и вероисповедания. В принятых ООН Всеобщей декларацией прав человека (ст. 18), Международном пакте о гражданских и политических правах (ст. 18, 19), Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий и убеждений, в Заключительном акте Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (Хельсинки) и в Итоговом документе общеевропейского совещания (Мадрид) говорится о праве каждого человека на свободу религии и убеждений.

Международное право требует, чтобы каждое государство обеспечивало равенство всех граждан перед законом независимо от их отношения к религии и убеждений. Никто не должен подвергаться дискриминации со стороны любого государства, учреждений, группы и отдельных лиц. При этом под дискриминацией понимается любое ограничение в правах и свободах человека или предоставление привилегий, основанных на религии или убеждениях. Дискриминация людей на этой основе рассматривается ООН как оскорбление достоинства человеческой личности и осуждается как нарушения прав человека и основных свобод, как препятствие для дружественных и мирных отношений между государствами.

По данной тематике интересно исследование Е.В. Кунцв работе «Преступность на почве межнациональных и религиозных конфликтов и уголовно-правовые меры борьбы с нею» [8], где подробно рассмотрен один из мотивов религиозных преступлений: религиозная нетерпимость. Европейская конвенция о правах человека признает свободу менять религию

или убеждения. При этом существует важный момент, когда необходимо проводить черту между правом обращать людей в свою веру и свободой отправлять религиозные обряды.

### **Библиография:**

1. Историко-энциклопедический словарь. М. 1994. 307 с.
2. Сенатов В. Философия истории старообрядчества // Журнал «Церковь». 1995 г. 86 с.
3. Уголовный Кодекс Российской Федерации. Принят Государственной Думой 24 мая 1996 г. Одобрен Советом Федерации 5 июня 1996. М.: ИКФ Омега – Л, 2002. 144с.
4. Конституция Российской Федерации. Принята всенародным голосованием 12. декабря 1993г. М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. 64с.
5. О мерах по обеспечению согласованных действий органов государственной власти в борьбе с проявлением фашизма и иных форм политического экстремизма в Российской Федерации: Указ Президента Российской Федерации от 23 марта 1995г. // Рос.газета. 1995. 25 марта.
6. Рос. газета. 1997. 1 октября. 36 с.
7. Кунц Е. В «Преступность на почве межнациональных и религиозных конфликтов и уголовно-правовые меры борьбы с нею» // дис. канд. юрид. наук. Челябинск. 1998. 188 с.

**Глухарева А.А.**

Научный руководитель: старший преподаватель кафедры ФиР Викулов И.Е.

## **ТЕОДИЦЕЯ НА ПРИМЕРЕ АВРААМА И ИОВА**

Великий философ Иммануил Кант писал: «Под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно». [2, С. 60] Такое определение, вполне, выражает суть теодицеи, однако сравним его с определением данным этому термину в словаре. Теодицея – это «оправдание Бога», общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею «благого» и «разумного» божества, управляющего миром с наличием мирового зла. [5] Мы замечаем, что, то что Кант называет

нецелесообразностью, в данном определении названо «мировым злом». Не трудно заметить, что словарь предоставляет нам определение не только имеющее более научную форму, но это безусловно светский взгляд на теодицею, Кант, как человек глубоко верующий не только привносит в раскрытие термина эмоциональную окраску, в которой угадывается его позиция, но и сразу выражает один из способов решения теодицеи - «высшая мудрость» т.е. Бог, имеет некий замысел, в соответствии с которым и выстраивается жизнь каждого отдельного человека, а наш разум, не находя в этом мире человеческой справедливости бунтует. Многие философы и богословы пытались «оправдать Бога», проблемой теодицеи занимался Плотин, Августин, Н. Кузанский, Г.В. Лейбниц, И. Кант, Ф.М. Достоевский, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев и др. Каждый день верующие люди сталкиваясь со злом, пытаются объяснить самим себе существование зла и страданий в нашем мире, который создан идеальным, благим Богом.

Философии и теологии за многие годы удалось выработать множество способов решения теодицеи, но, естественно, получить окончательное разрешение данного вопроса невозможно, в силу неосуществимости проверки этих предположений. Наличие зла объяснялось как свободой воли, так и определенным планом Божества, карой за грех наших прародителей, искуплением вины перед Богом, происками сатаны, наказанием за грешные поступки, испытанием и укреплением человеческой души и крепости веры, некоторые полагают, что Бог оставил наш мир, а жизнь без Бога и есть зло и страдание, т.к. он сам есть радость и добро. Существует множество предположений, которые и сегодня продолжают развиваться и уточняться из-за невозможности ответа здесь и сейчас.

Момент появления зла в мире можно связать с восстанием Люцифера против Бога. Человеческая же природа, изначально чистая, была искажена злом уже в тот момент, когда в Еве возникло желание вкусить запретный плод. А отказ Адама и Евы раскаяться перед Богом стало показателем окончательной загубленности человеческой природы так зло вошло в наш мир. Сегодня оно имеет различные проявления, что позволяет выделить так называемые виды зла. Нравственное зло – это последствия решений, принятых человеком в рамках его свободной воли. Идея свободных существ, которые не могут грешить противоречива, люди грешат, привнося в мир зло. Нравственное зло является основой для зла естественного, его проявления мы видим в природе, в виде различных стихийных бедствий (землетрясения, торнадо, цунами и т.д.), сегодня подобные природные

процессы мы привыкли воспринимать как некие аномалии или естественный процесс, который было бы нелепо отождествлять со злом. Однако, религия полагает, что грехопадение сказалось не только на человеке, но и на его царстве – планете, что затронуло природу, допустив в ней искажения и ошибки, следовательно, естественного зла как такового не существует, оно есть лишь продолжение нравственного зла. Человек был создан как хозяин Земли, однако совершив грех, послушав сатану из царя он превратился в раба, и теперь, утратив власть над своим царством вынужден страдать от природных катаклизмов. Мир изменился вместе с человеком, т.к. несовершенный человек не может существовать в совершенном мире. Кроме того, различные стихийные бедствия происходят под действием законов природы, в которые Богу нельзя вмешиваться. Человек, совершая то или иное действие знает, как оно проявит себя в мире с точки зрения естественных законов, кидая в кого-то камень мы знаем, что он долетит до цели, если бы Бог постоянно вмешивался, нарушая естественные законы, мы бы не знали к чему приведут наши действия, а это бы ограничило нашу свободу воли. [6]

В конечном итоге, если обобщить различные теории теодицеи можно прийти к выводу, что Бог, создав этот мир, подарил его человеку, который совершив грех навлек кару не только на себя, но и на свой дом, утратив над ним власть и отдав его сатане. Все зло в нашем мире существует т.к. человек имеет свободу воли. Бог допускает зло т.к. оно либо ведет к достижению большего блага, либо позволяет избежать еще большего зла, либо становится испытанием для человека. Выходит, страдания, лишь в редких случаях посланы человеку, дабы закалить его характер, чаще всего зло слепо «размазано» по всему миру, что объясняет страдания невинных. Важно осознать, что человеку следует заботиться не только о себе, думать, как о спасении своей души, так и о спасении души своего ближнего. Спаситься в одиночку практически невозможно, и Богу требуется вовсе не персональное спасение, а коллективное. Невинные страдают за грехи виновных подобно Христу, если бы Бог оценивал каждого персонально в мире бы было невозможно страдание без вины. Однако отношение человека к Богу не может быть коллективным, вера каждого сугубо личная, интимная. Выходит, что человек с Богом всегда один на один, тогда как Бог редко обращает внимания на отдельную личность, его больше интересует человечество. Драматическая история с жертвоприношением Исаака Авраамом, а также трагедия Иова, заставляет нас задуматься о том, что всевозможные варианты теодицеи никогда не станут истинным ответом для отдельного человека.

Внутри его личной трагедии, которую он вынужден переживать день за днем нет места теологическим изысканным гипотезам, есть лишь Бог, от которого требуется если не прощение и помилование, то хотя бы ответ.

Датский философ Сёрен Кьеркегор, исследовавший историю о Аврааме и Исааке, считал, существует три стадии развития человека: эстетическая, этическая, религиозная. Целью человека должно быть достижение религиозной стадии.

На эстетической стадии человек живет чувственными удовольствиями, смысл его жизни в удовлетворении своих потребностей. Дон-Жуан типичный представитель данной стадии.

Олицетворением моральной стадии является Сократ. Именно переходя на этот уровень человек, обращает свой взгляд на душу, его цели уже не так поверхностны, эта стадия характеризуется противостоянием добра и зла, которые борются в человеке, а его цель подавить зло. Здесь человек руководствуясь такими общими критериями, как добро и зло, понимает, что ему становится сложно, соотнести себя единичного с этим общим, это приводит его к третьей, вышей стадии – религиозной.

На религиозной стадии полностью устраняется эстетическая, и человек, наконец, обретает свою индивидуальность, которую прежде не осознавал. Полностью порвав с общим, он обретает свою индивидуальную веру. По Кьеркегору истинная вера, неважно в кого, оценивается выше, чем вера, которая не является подлинной, хотя и направленная на истинного (христианского) Бога. [8]

Естественно, что истинных рыцарей веры, достигших религиозной стадии крайне мало. Но как справедливо замечет философ третья стадия характеризуется уходом от коллектива, вера становится актом сугубо личным. Книга Кьеркегора «Страх и трепет» посвящена Аврааму, его абсурдной рыцарской вере в Бога. Кьеркегор как родоначальник абсурдизма видит в трагедии Авраама абсурд, которым ничего не может быть объяснено, но само его присутствие открывает нам всю глубину веры, не запятой разумом. История об Исааке и Аврааме сама по себе есть воплощения абсурда. Убийство собственного сына, пусть и по приказу Бога, абсурдно. Этот приказ вступает в противоречие с человеческим разумом. В этой ситуации, какой бы выбор не сделал Авраам, в итоге его действия будут и верными, и ошибочными одновременно. Почему же и Библия, и Кьеркегор утверждают правильность выбора Авраама? Принято трактовать эту повесть, как проверку веры Авраама, так же ее понимает и Кьер-

кегор. Он утверждает, что Авраам верил в то, что Бог не потребует у него Исаака, но готов принести его в жертву, если это потребуется. «Он верил силой абсурда; ибо, по всем человеческим расчетам, речь не могла идти о том – в этом-то и состоял абсурд, – чтобы Бог, потребовав от него этого, в следующее мгновение вдруг отказался от своего требования. Он поднялся на гору, и даже в то самое мгновение, когда блеснул нож, он верил – верил, что Господь не потребует Исаака». [4, С. 46 - 47] Эта абсурдная вера и станет основой его философии, достигнуть подобной веры крайне сложно, даже сам Кьеркегор признавал, что не способен повторить подвиг Авраама, в какой бы форме он не был выражен. Авраам и Исаак – это люди невинные, претерпевающее страдания. Испытание веры Авраама стало драмой для его отношений с сыном. Выбор между Богом и собственным ребенком, поистине жестокое испытание. В тот момент, когда Авраам занес нож над своим сыном он уже убил его, Исаак был «перерожден», но отец навсегда остался его убийцей. Вера, дошедшая до абсурда, заставляет Авраама принять все как есть, и не задавать вопросов. Он не в праве требовать ответа, т.к. для него не существует возможности сформулировать вопрос, ибо в тот момент, когда он занес нож над головой Исаака, он совершил прыжок в абсурд, где человеческая мораль перестала существовать.

Подобную иррациональность приписывает Кьеркегор и Иову, с этим соглашается русский философ Лев Шестов. Для них Иов стал тем, кто сумел отойти от коллективного разума, и постичь Бога через собственную интуицию. [3, С. 79] Данное утверждение, на мой взгляд является ошибочным, однако верным является то, что Иову удалось уйти от коллективного разума, но это вовсе не означает, что он оторван от своего личного разума, и доверяет постижение Бога лишь собственной интуиции. Напротив, аргументы Иова, его бунт логичны, он желает вступить в полемику с Богом, вызвать его на суд, он требует ответа, а не пытается дать его вместо Бога, с помощью интуиции. На мой взгляд Иова невозможно назвать рыцарем веры в отличие от Авраама. В этом смысле Иов и Авраам являются некими различными архетипами верующих. Вера и того и другого полноценна и истинна, но один готов все принять без вопросов, беспрекословно, а второй всегда требует ответа и объяснения, всегда желает предать собственной жизни и каждому действию некую осмысленность.

Притча об Иове начинается со спора Бога и сатаны. Иов был человеком набожным, богатым, вел праведную жизнь, не зная нищеты или болезни. И сатана пытается заставить Бога усомниться в том, истинна ли вера

Иова. Как верно замечает сатана легко быть благодарным за то, что есть, говорить спасибо за благо, но примет ли Иов Бога, если лишится всего? Потеряв все имущество и детей, а после здоровье и уважение окружающих Иов не отворачивается от Бога, не теряет праведность, не хулит его, лишь требует ответа: «за что?». И он получает его, однако не на прямую, Бог, как бы напоминает Иову, что он лишь часть творения, что многое было до него и будет после и не ему требовать от Бога ответа, а после удваивая его прежнее богатство вновь дарует ему здоровье и детей. [7] Иов получил свой ответ, и он был таким – «неисповедимы пути господни», все происходит с определенной необходимостью и каждая жертва оправдана в будущем, проблема в том, что человек не способен удержать в голове огромную цепь причинно-следственных связей, а также не знает будущего и не мыслит масштабами всей Земли, он требует от Бога ответа здесь и сейчас. Трагедия Иова — это трагедия глубоко верующего человека, тот случай, когда вера, прежде априорная потребовала доказательств перед лицом сложившейся несправедливости. Сердце Иова никогда не отвергало веру в Бога, но разум показывал, что кара, постигшая его не справедлива, в отличие от своих друзей Иов решается требовать ответа, он не может смириться со сложившимися обстоятельствами, ведь в его сердце Бог не таков, он не способен на несправедливость. Друзья Иова не сумев выявить его грех пытаются сказать, что того требует Бог и так ему угодно, Иов же знает, что Бог в силу собственной благости, и благочестивости Иова не мог обречь его на подобные муки без особой причины, и Иов хочет знать эту причину. Возможно, если бы каждый человек знал за что именно он страдает, само его страдание приобрело совершенно иной оттенок, оно пропиталось бы неким героизмом и даже самопожертвованием. Бессмысленное страдание приносит лишь боль, страдание, ведущее к благу, дарует покой. Именно поэтому бунтует наш герой, он готов страдать, готов принять от Бога все, но он должен знать за что, ведь бессмысленности не приемлет сама человеческая натура. Альбер Камю рассматривая миф о Сизифе, вновь напоминает человечеству, что нет худшего наказания, чем бессмысленный труд, он сводит людей с ума. Вся человеческая жизнь уже есть некое свершение, если оно обесмысливается человек желает лишь умереть. Жизнь Иова стала страданием, от которого он не видел пользы никому, войны не прекратились, дети так же умирали от болезней, не исчез разбой, ни чья жизнь не стала лучше, и нет смысла в страдании Иова. Ответ Бога Иову — это иная, сложная тема, нас же интересует феномен человека верующего,

однако имеющего наглость дерзновенно требовать ответа. Иов готов принять все, но не готов смириться с молчаливостью небес, его душа всегда будет терзаема вопросами: «За что? Зачем? Почему?». Важно, что Бог не покинул Иова без ответа, и не просто даровал ему все потерянное, но лично пришел к нему, не только что бы защитить от хулы, но и что бы успокоить его душу, раздираемую противоречиями.

Достоевский, в своей самой сложной работе «Братья Карамазовы» доносит нам через одного из братьев, Ивана Карамазова мысль о том, что бессмысленные страдания все же есть, и их невозможно искупить ничем, не будущей гармонией не отмщением. Иван говорит: «от высшей гармонии совершенно отказываюсь, не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка... Не стоит потому что слезки его остались неискупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно?». [1, С. 274] Для Ивана теодицея не возможна, он бунтует, он требует от Бога ответа, не за себя, но за другого, за невинного, и очевидный ответ полученный Иовом его не устраивает, не одна несправедливость не может быть оправданна, а уж тем более божественная. Герой Достоевского готов простить ошибки людей, но не божественное попущение. Как же так выходит, что страдания есть, а виновных тому нет, для Ивана это лишь «эвклидовская дичь», как он сам заявляет: «мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь уже на земле, и чтоб я его сам увидел. Я веровал, я хочу сам и видеть, а если к тому часу буду уже мертв, то пусть воскресят меня, ибо если все без меня произойдет, то будет слишком обидно. Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было». Однако, даже всеобщая гармония не оправдывает смерти одних только невинных детей, не оправдывает она и невинных страданий. Иван Карамазов подобно Иову требует ответов, но в отличии от библейского персонажа вера его шаткая, на грани отрицания лишь привела его к безумию, так и не подарив ответов. Младший брат Алеша Карамазов, напротив верит в Бога, как в аксиому, принимает его целиком и подобно Иову, но ответов не требует, веря в особую божественную мудрость и бессилие разума перед Богом. Сам Достоевский, будучи глубоко верующим, в вопросах, связанных с божественным был на стороне Алеши, но и

вопросы, терзающие Ивана, были не были ему чужды. Безвинные страдания, чем бы они не были оплачены всегда остаются страданиями.

Притча об Иове является одним из сложнейших мест во всей Библии, множество философов и теологов видят в ней различные смысловые послания. Трудно не заметить, что история Иова учит нас и тому, что отношения человека, в особенности праведного, и Бога настолько личные, что каждый, кто заслуживает ответа, получит его, стоит лишь спросить.

Человеческая жизнь полна испытаний и каждый должен решить за себя верить или нет, принимать Бога или бороться с ним, идти к нему или удаляться от него. Защита Бога, его оправдание сложный и долгий процесс, не смотря на многочисленные теории и гипотезы люди сталкиваясь с личной драмой не устают повторять: «за что?!», стало быть ответ все еще не найден и каждый вынужден решать сам для себя.

### **Библиография:**

1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы Собрание сочинений в 15 томах. Т.9. Л.: «Наука», Ленинградское отделение, 1991 – 274 С. ISBN 978-5-98426-123-4.

2. Кант И. Трактаты и письма М.: Рипол Классик, 2013 – 714 с. – 60 С. – ISBN 978-597390162-2.

3. Шестов Л. И. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) – М.: Водолей, 2014 – 377 с. ISBN: 978-5-91763-187-5.

4. Кьеркегор С. Страх и трепет М.: Академический Проект, 2011. 254 с. – ISBN 978-5-8291-1317-9.

### **Электронный ресурс**

5. Аверинцев С.С. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс] // Режим доступа: URL: <http://iph.ras.ru/elib/2976.html> (дата обращения: 20.10.2015).

6. Головин С.Л. Христианская апологетика и мораль [Электронный ресурс] // Режим доступа: URL: <http://www.youtube.com/watch?v=68nlYMi1Q9E> (дата обращения: 21.10.2015).

7. Библия онлайн Библия Книга Иова [Электронный ресурс] // Режим доступа: URL: [http://bible.ucoz.com/index/kniga\\_iova\\_po\\_glavam/0-62](http://bible.ucoz.com/index/kniga_iova_po_glavam/0-62) (дата обращения: 21.10.2015).

8. Лега В. П. Современная западная философия. Сёрен Кьеркегор [Электронный ресурс] // Режим доступа: URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431835/>

**Головешкина Е.В.**

Научный руководитель: к.филос.н.,  
доцент кафедры ФиР Белоусов П.А.

## **АДОЛЬФ ГИТЛЕР: КЛИНИЧЕСКИЙ СЛУЧАЙ НЕКРОФИЛИИ (ПО ЭРИХУ ФРОММУ)**

Личность Гитлера и на сегодняшний день остается весьма загадочной для исследователей фигурой. Жестокий тиран, главный нацистский преступник, политический деятель Германии, фюрер (вождь) и канцлер Третьего рейха. Человек, развязавший Вторую Мировую войну, поставивший европейскую цивилизацию на грань уничтожения. Почему он так поступал? На этот вопрос в своей работе попытался ответить неопрейдист Эрих Фромм.

**Эрих Фромм (1900-1980)** родился 23 марта 1900 года во Франкфурте-на-Майне в благочестивой еврейской семье. Эрих получил хорошее начальное образование. В 1918 году он начинает изучать психологию, философию и социологию во Франкфуртском, а затем Гейдельбергском университетах, где среди прочих его учителей были такие крупнейшие обществоведы, как Макс Вебер, Карл Ясперс и Генрих Риккерт. Фромм рано знакомится с философскими работами Карла Маркса, которые привлекли его, прежде всего идеями гуманизма, понимаемого как "полное освобождение человека, а также создание возможностей для его самовыражения". Другим важнейшим источником его личных и профессиональных интересов в 1920-е годы становится теория влечения Зигмунда Фрейда

Как пишет, Эрих Фромм, когда психоаналитик изучает биографию своего клиента, он всегда пытается получить ответ на два вопроса: каковы основные движущие силы в жизни человека, какие страсти определяют его поведение и какие внутренние и внешние обстоятельства обусловили развитие именно этих страстей?

Последующий анализ личности Гитлера также был ориентирован на эти вопросы, хотя в некоторых существенных пунктах он отличался от классического фрейдовского метода. Первое отличие связано с тем, что в данном случае страсти в основном были не инстинктивного (точнее говоря, несексуального) происхождения. Второе отличие состоит в том, что,

даже ничего не зная о детстве нашего "подопечного" мы можем составить себе представление о его главных (большой частью неосознанных) страстях: это делается на основе анализа сновидений, ошибок, описок, оговорок, жестов, высказываний и способов поведения, которые не поддаются рациональному объяснению (все это можно назвать "методом рентгена". [1]

В первой части своей книги, Фромм рассматривает понятие некрофилии и основные её признаки. **Некрофилия** — любовь к мертвому. Обычно этим термином обозначается половое извращение, проявляющееся в половом влечении к трупам. Фромм трактует некрофилию расширительно как стремление к разрушению жизни, к разложению ее на части и как пристрастие ко всему омертвленному, в том числе к механическому. **Некрофилия**, по Э. Фромму: в характерологическом смысле можно определить как страстное влечение ко всему мертвому, больному, гнилостному, разлагающемуся; одновременно это страстное желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения; а также исключительный интерес ко всему чисто механическому (небиологическому). [2] В противовес приводится другое определение: **биофилия** — любовь ко всему живому.

Во второй части, психоаналитик приводит и анализирует биографию Гитлера, привычки, отношения с женщинами, пытаясь понять, что же толкнуло Гитлера на его жестокий путь.

Если говорить о родителях и раннем детстве, то Эрих Фромм отмечает привязанность матери Гитлера (Клары) к сыну и безразличие сына к матери. (Кубичек отмечает, что Клара Гитлер сама ему сказала, что у Адольфа нет чувства ответственности, что он транжирит свое небольшое наследство, не думая о том, что у него есть мать и маленькая сестра, "он идет своим путем, словно он один живет на свете".) [3] Что же касается отца, то, как отмечает, Фромм: Биограф рисует нам портрет авторитарной личности, довольно сурового отца, но вовсе не жестокого тирана. Однако Адольф боялся отца, и этот страх мог стать одной из причин его недостаточной самостоятельности, о которой мы еще услышим. Однако авторитарность отца нельзя рассматривать вне связи с другими обстоятельствами; если бы сын не настаивал, чтобы его оставили в покое, если бы он проявлял больше чувства ответственности, то, возможно, и с таким отцом установились бы дружественные отношения, ведь отец желал сыну добра и вовсе не был де-

структивной личностью. Так что заключение о "ненависти к авторитарному отцу" в значительной мере является преувеличением, это своего рода клише, как и Эдипов комплекс.

Поступление Гитлера в реальное училище (среднюю школу) и первые годы после смерти отца явились решающим поворотным пунктом в негативном развитии его характера и усилили тенденцию формирования злокачественных черт этой личности. [4]

Важными событиями, произошедшими за 3 года до смерти отца в 1903 г., были: 1) его проблемы в реальном училище; 2) конфликт с отцом, настаивавшим на том, чтобы он стал государственным чиновником; 3) факт, что он все больше погружался в фантастический мир своих игр.

В своей книге "Майн кампф" ("Моя борьба") сам Гитлер дает убедительное объяснение этому, чтобы тем самым оправдать себя. Он, свободный и независимый человек, не мог допустить и мысли о том, чтобы состоять на государственной службе. Для него лучше быть художником. Поэтому он восстал против школы и забросил свои занятия, чтобы вынудить отца разрешить ему стать художником.

Для Гитлера объектами деструктивности были города и люди. Архитектор, с воодушевлением планировавший переустройство Вены, Линца, Мюнхена и Берлина, он в то же самое время был и тем человеком, который намеревался разрушить Париж, снести с лица Земли Ленинград и в конечном счете уничтожить всю Германию. Эти его намерения не подлежат сомнению. Шпеер пишет, что Гитлер в зените своей славы после осмотра только что захваченного Парижа обратился к нему: "Разве Париж не прекрасен? Раньше я часто задумывался, а не надо ли уничтожить Париж? Но когда мы закончим наши планы в Берлине, то мы затмим Париж. Так зачем же его разрушать?" В конце концов Гитлер все-таки отдал приказ о разрушении Парижа, приказ, который немецкий комендант Парижа не выполнил.[5] Деструктивность Гитлера убедительно подтверждают оккупационные планы в отношении Польши. Поляки подлежали культурной стерилизации, они не имели права на свою культуру: преподавание в школах должно было ограничиваться небольшим курсом немецкого языка, а также изучением дорожных знаков.

Гитлер приказал уничтожить, были "умственно отсталые". Уже в "Майн кампф" Гитлер писал: "Исходя из здравого смысла, следует запретить воспроизводство людей неполноценных... все действия и меры по

предотвращению дефектного потомства следует считать самыми гуманными... Неизлечимо больные должны быть изолированы. И хотя это выглядит жестоко по отношению к несчастным и страждущим, это в то же время является высшим благом для их сограждан и потомков". [6] (Антиеврейская политика).

Тремя другими чертами его характера, тесно связанными между собой, были его нарциссизм, уход от реальности и абсолютное отсутствие способности любить, дарить тепло и сопереживать. Нагляднее всего в этой картине проявляется нарциссизм. Все типичные симптомы нарциссической личности были у Гитлера налицо. Он интересовался только собой, своими желаниями, своими мыслями. Он мог до бесконечности рассуждать о своих идеях, своем прошлом, своих планах. Мир был для него реальным лишь в той мере, в какой он являлся объектом его теорий и замыслов.

Люди что-нибудь для него значили, только если служили ему или их можно было использовать. Он всегда знал все лучше других. Такая уверенность в собственных идеях и построениях - типичная примета нарциссизма в его законченном виде. В своих суждениях Гитлер опирался в основном на эмоции, а не на анализ изнание. Вместо политических, экономических и социальных фактов для него существовала идеология. Он верил в идеологию, поскольку она удовлетворяла его эмоционально, а потому верил и в факты, которые в системе этой идеологии считались верными. Это не означает, что он вообще игнорировал факты. В каком-то смысле он был очень наблюдательным и некоторые факты мог оценивать лучше, чем многие люди, свободные от нарциссизма. Но эта способность, которую мы еще обсудим, не исключала того, что многие его фундаментальные представления имели абсолютно нарциссическую основу. [7]

В отношениях с женщинами Гитлер обнаруживал такое же отсутствие любви, нежности или сострадания, как и в отношениях с мужчинами. Это утверждение как будто противоречит факту привязанности Гитлера к матери. Однако, если предположить, что привязанность эта была злокачественной по своему типу, т. е. холодной и безличной, для нас не будет неожиданностью, что и в дальнейшем его отношения с женщинами носили такой же характер. Женщин, к которым Гитлер проявлял интерес, можно разделить на две категории, различающиеся главным образом по их социальному статусу: во-первых, "респектабельные" женщины, т. е. богатые, занимавшие высокое положение в обществе, или известные актрисы; во-

вторых, женщины, стоявшие ниже него на социальной лестнице, например его племянница Гели Раубаль или Ева Браун - его многолетняя возлюбленная. (Разве это... любовь, как он меня часто уверяет, если он в течение трех месяцев не сказал мне ласкового слова?... ) [8]

Таким, образом, Фромм приходит к выводам о том, что, несмотря на все ненормальности, несомненно присутствовавшие в его характере, он был все-таки достаточно здоровым человеком, чтобы действовать целеустремленно, а иногда и успешно. Хотя из-за своих нарциссических и деструктивных наклонностей он порой неверно воспринимал и оценивал реальность, тем не менее нельзя отказать ему в том, что он был выдающимся демагогом и политиком. Когда он действовал в этой области, он вовсе не выглядел психопатом. Даже в последние дни, будучи уже физически и душевно сломленным человеком, он все-таки владел собой. Что же касается его параноидальных черт, надо признать, что подозрительность его имела основания. Об этом свидетельствуют многочисленные заговоры, которые и в самом деле имели место, а не были плодом его паранойи. А также что: Вряд ли найдется человек, вообще лишенный добродетелей или хотя бы благих порывов. Такой человек находится на грани безумия или, что в принципе то же самое, является "моральным уродом". Пока мы не откажемся от лубочного представления о пороке, мы не научимся распознавать реальное зло. Наивная уверенность, что порочного человека легко узнать, таит в себе величайшую опасность: она мешает нам определить порок еще до того, как личность начнет свою разрушительную работу. Я считаю, что в большинстве своем люди редко обладают столь сильными разрушительными наклонностями, какие были у Гитлера.

### **Библиография:**

1. Фромм. Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии / Пер с англ. – М.: Высш. шк., 1992. – 143 с. – С. 47.
2. Там же. – С. 10.
3. Там же. – С. 55.
4. Там же. – С. 62-63.
5. Там же. – С. 75.
6. Там же. – С.76.
7. Там же. – С. 84-85.
8. Там же. – С. 90.

## МЕТАМОРФОЗЫ ЖИЗНИ И СМЕРТИ В ТВОРЧЕСТВЕ И.-В. ГЕТЕ

Данная тема представляет собой попытку проследить отражение философских взглядов И.-В. Гете на примере некоторых его поэтических произведений. Особое значение придается метаморфозам жизни и смерти в творчестве великого поэта.

О Гете, о его философии, о его творчестве в целом существует огромное количество литературы. В современности Гете пересматривается, тщательно анализируется его идея всеединства. На данный момент творчеством Гете занимаются такие ученые как Аствацатуров А.А, Жеребин А.И., Дирк Кемпер. Проблема в том, что очень часто говорится и доказывается не только отсутствие у Гете философии в общепринятом смысле слова, но и его открытая враждебность ко всему философскому. С этим трудно согласиться, так как философия И.-В. Гете – тема, сложная, предваряемая рядом оговорок. В связи с этим нужно учитывать его высказывания: «Для философии в собственном смысле у меня не было органа», или «Собственно говоря, я не нуждаюсь ни в какой философии». Также Гете говорил о том, что философия подчас «вредила» ему, мешала двигаться «по присущему от природы пути».

Гете была чужда была сама потребность генерализировать конкретно зримое и подчинять это правилам общепринятой философии. Особенность мысли Гете в том, что он предпочел философствовать подобно античным мыслителям, не посвящая своим философским наблюдениям отдельные трактаты, идея вразрез традиционной философской мысли того времени.

Метаморфозы особенно тесно связаны с философией Гете. Мысль о метаморфозах имеют в творчестве Гете одну из ключевых функций. Под метаморфозой Гете чаще всего подразумевает полное, совершенное изменение, перерождение с качественным преобразованием, взаимосвязь и неразрывность всего сущего, нередко противоположных начал. В них Гете положил начало применению методов типологии в морфологии растений и животных, которые объединяют в себе методы анализа и синтеза, опыта и теории. Он утверждает, что в живой природе нет ничего, что не находилось бы в связи со всем целым. Именно это и становится основой эстетики. Ядро природы заключено в человеке, а способ познания природных явлений - постижение единства и гармонии человека с природой, его души с феноменами природы [5].

Наиболее ярко это отражается в цикле стихотворений «Западно- восточный диван». 18 веке обращение к Востоку, обращение к Древности имело очень модный характер. Гете первым обращается к миру Востока.

«West- Ostlicher Divan»/ «Западно –восточный диван» задумывался Гете как своего рода путешествие европейского поэта на Восток, чтобы приобщаться к духовным откровениям древних культур и посредством этого обновиться.

Призыв к пути на Восток, напротив, обозначает стремление к истоку, праначалу Всемирной культуры к Божественному откровению.

Изначальная неразрывность, неделимость Востока и Запада в равной степени причастных Единому Целому характерна для каждого стихотворения данного поэтического цикла, как и всего творческого наследия Гете. Можно пронаблюдать это на примере теста. В стихотворении «Talismane» / «Талисманы». Что понимается под названием? **Талисман** (греч. τέλεσμα — посвящение, чары, заклинание) — предмет, который, по суеверным представлениям, приносит счастье, удачу. Служит также оберегом и выполняет защитную функцию. В словарях Ожегова и Ушакова также упомянута удача. Необходимо обратить внимание, что талисман – это вещь предметная, конкретная. Название стихотворения представляет собой существительное во множественном числе. Отсюда можно сделать вывод, что талисманами в стихотворении могут быть лишь стороны света: Север, Юг, Запад и Восток. Лишь они представляют в стихотворении то конкретное, что подчеркнутое в названии. Остальная часть стихотворения посвящена размышлениям о жизни и смерти. Необходимо обратить внимание на строку «сбил с пути меня лукавый,/ ты ж на путь наставил правый» - присутствует мотив защиты человека от потусторонних сил, от лукавого. Таким образом, талисманом, оберегом от потустороннего в данном стихотворении выступает сам Бог во множестве имен.

«Gottes ist der Orient!//Gottes ist der Okzident!//Nord und südliches Gelände/ Ruht im Frieden seiner Hände.//» « Богом создан был Восток, / Запад также создал бог.// Север, Юг и все широты/ Славят рук его щедроты.//» Гете провозглашает, что Восток и Запад в равной мере принадлежат Богу как и другие его творения. Следует учитывать точку зрения Лейбница, в философии которого есть понятие энтелихийной монады, простой субстанции, которые в свою очередь составляют сложную субстанцию. Данное понятие имеет прямое отношение к анализу стихотворения Гете. Каждая из стран является олицетворением энтелихийной монады, простой субстанции, составляющей сложную субстанцию [3].

В том же русле мыслил Бенедикт Спиноза, утверждая в «Этике» идею единой субстанции и ее неделимость [4]. Гете соединяет в данном стихотворении философские традиции, пересматривает, синтезирует их в единое целое. Об этом говорят и следующие строки.

«Er, dereinzige Gerechte, / Will für jedermann das Rechte. // Sei von seinen  
hundert Namen / Dieser hochgelobet! Amen. // Mich verwirren will das Irren; //  
Doch du weißt mich zu entwirren, / Wenn ich handle, wenn ich dichte, / Gib du  
meinem Weg die Richte! //»

«Справедливый и всезрящий, / Правый суд над всем творящий, / В  
сотнях ликов явлен нам он. // Пой ему во славу: «Амен!». «Сбил с пути ме-  
ня лукавый, / Ты ж на путь наставил правый. // В данных строфах продол-  
жает развиваться мысль о Божьем величии. Бог предстает как единая суб-  
станция, природа, которая в свою очередь подразумевает понятие фило-  
софского Бога. Гете в данной строфе, подобно Спинозе, утверждает мысль,  
что «без Бога ничто не может существовать, ни быть представляемо». Еди-  
ная субстанция Бога представлена как некто, состоящее из великого мно-  
жества: не случайно в стихотворении пишет о Боге, как о том кто носит  
«*hundert Namen*» – *сотни имен*. Утверждается идея единого Бога, вобрав-  
шего в себя сотню имен, а значит и восприятий Бога как такового.

«Ob ich Ird'sches denk' und sinne, / Das gereicht zu höherem  
Gewinne. // Mit dem Staube nicht der Geist zerstoßen, / Dringet, in sich selbst  
gedrängt, nach oben. //» « Пусть я предан весь земному, / Это пусть к вели-  
кому, к святому. // Дух – не пыль, он в прах не распадётся. // Став собой са-  
мым, он к небу рвется». Гете раскрывает идею бессмертия души, перехода  
ее из жизни земной в жизнь вечную, но уже в новом ее качестве. В фило-  
софии Гете нет понятия смерти, есть переход в некую сущность - «дух»,  
дающий начало новой жизни. Это одно из самых важных посылов Гете.  
Четко прослеживается связь с философией Лейбница. Он утверждает, что  
монады могут произойти или погибнуть сразу, то есть могут получить  
начало только путем творения и погибнуть только через уничтожение, то-  
гда как то, что сложно, начинается или кончается по частям. Душа или дух  
есть субстанция, так как душами можно назвать только такие монады, вос-  
приятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью. Таким об-  
разом, душа бессмертна и бесконечна. Она не может разрушаться или рас-  
падаться. Всякое состояние отражается в памяти этой монады, которая  
лишь на некоторое время способна терять способность к восприятию [4].

Эта идея продолжает раскрываться и в следующей строфе: «Im Atemholen sind zweierlei Gnaden:/DieLufteinziehen, sichihrentladen:/Jenesbedrängt, dieseserfrischt;// SowunderbaristdasLebengemischt.// DudankeGott, wannerdichpreßt,/Unddankihm, wannerdichwiederentläßt.//» « В дыханье кровется благо двойное:/ Одно – это вдох и выдох – другое. // И выдох стеснит, а вдох обновит. // Вся жизнь – это смесь, чудная на вид.// Спасибо творцу, когда он тебя гнет.// Спасибо, когда он снимает свой гнет.//» Главным является утверждение о жизни как о причудливом синтезе противоположностей, что еще раз подтверждает идею гетевской метаморфозы жизни. Он утверждает, что человеческое тело «сознает» человеческую душу, о взаимосвязи и восприятии. Человеческое тело не способно до конца познать сущность вещей, поэтому появляются ложные предположения [3].

Поэзия Гете является отражением всех его философских мыслей, в которых он ориентируется на уже существующую традицию и ее модернизирует, по большей части синтезируя философские взгляды немецких мыслителей.

### **Библиография:**

1. Аникст А.М. Поэт и ученый: О естественно-научных интересах И.-В. Гете // Наука и жизнь. 1982. № 4. С.97-103.
2. Жеребин А.И. Иоганн Вольфганг Гёте - жизнь как искусство. СПб., 2010.
3. Лейбниц Г.В. Монадология – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.libok.net/writer/4034/kniga/11627/leybnits/\\_gv/read](http://www.libok.net/writer/4034/kniga/11627/leybnits/_gv/read) (дата обращения: 14.06.2015).
4. Спиноза Б. Этика. О природе и происхождении души - [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://bdsweb.tripod.com/ru/eth/eth2.htm> (дата обращения: 14.06.2015).
5. Федоров В.С. Гете: черты мировоззрения// Философские науки. 1988. №7. С. 59-69.
6. Gadamer H.-G. Was ist Wahrheit? // Gadamer H.-G. Kleine Schriften I. Philosophic. Hermeneutik. Tübingen, 1967. S. 46-58

## ПРИЧИНЫ РАСОВОЙ СЕГРЕГАЦИИ В ВЕСЛИАНСКОЙ ЦЕРКВИ В США: ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Миссия Веслианской церкви в мире состоит в том, чтобы выполнить Великое поручение Христа в духе важнейшей заповеди любви. Как и представители других христианских конфессий, эта протестантская деноминация поставила перед собой амбициозную задачу донести Евангелие Христово до каждой расы и этнической группы — без различий и ограничений. Плодами веслианского благовестия в многонациональном обществе должны быть поместные церкви с ярким этническим разнообразием, а любая нехватка такого разнообразия заставляет веслиан исследовать конкретные национальные меньшинства на предмет выявления отличительных особенностей этнической культуры.

Недавние исследования американских учёных Майкла О. Эмерсона и Кристиана Смита подтверждают, что североамериканская евангелистская культура в целом до сих пор является расистской [3]. Причём самое явное этническое однообразие наблюдается в традиционных церквях белых и чёрных американцев. К сожалению, похожие статистические данные описывают расовый состав поместных Веслианских церквей в США. По данным последней переписи населения более чем 13 % общества США причисляют себя к афро-американцам, однако до сих пор Веслианская Церковь была неспособна привлекать это чернокожее население ни одним из используемых способов сотрудничества.

В соответствии со Священным писанием христианства веслиане верят, что все люди созданы по образу и подобию Бога (Бытие 1:26-27), Христос умер за каждого человека (I Петра 3:18), все последователи Христа являются сонаследниками Царства Божие (Галатам 3:28-29) и Бог примирил с собой всех верующих через жертву Христа и дал им служение примирения (I Коринфянам 5:17-20): «Итак, кто соединен с Христом, тот новое творение. Старое прошло — и вот настало новое. А это все от Бога, который через Христа примирил нас с Собой и дал нам задачу — примирять других... Бог через Христа примирил с Собой весь мир, не вменяя им больше в вину их преступлений, и поручил нам нести весть о примирении. Следовательно, мы — полномочные представители Христа и в нашем лице сам Бог обращается к людям. Мы умоляем от имени Христа: примиритесь

с Богом!» [5, с. 368] Поэтому Веслианская церковь активно стремится к миру и согласию людей с Богом и друг с другом, ожидая такого времени в истории материального мира, когда каждая нация, племя, народ и язык будут поклоняться вместе перед Божьим престолом (Откровение 7:9). Основная задача веслиан в сотрудничестве с христианами других конфессий состоит в том, чтобы установить Царство Божие на земле, каким оно будет когда-то на небесах. Кроме того, члены поместных Веслианских общин должны стараться исполнить молитву Христа о том, чтобы церковь была в таком совершенном единстве, чтобы человечество признало, что Христос послан Отцом (Евангелие от Иоанна 17:21). В том, что белые и афро-американцы поклоняются вместе и являют тем самым единство во Христе, веслиане видят ясное доказательство положительного влияния Евангелия на мультирасовое общество США. Веслианская церковь признаёт, что расизм – это не просто один грех среди многих, а радикальное зло, разделяющее Церковь и человечество, развращающее институты и подрывающее существование нового творения в искупленном мире. Когда окружающие люди обесцениваются и сохраняется разделение между ними, проповедь о Христе извращается. Именно по этой причине Веслианская церковь выступает против всех форм лишения основных человеческих и гражданских прав и свобод любого человека, независимо от этнической принадлежности, религии, пола или национального происхождения» [1].

История методизма подтверждает такую позицию. Джон Уэсли и первые лидеры методистского движения бескомпромиссно отвергали рабство, что имело большое влияние на отмену рабства в Англии. То же самое произошло и в Соединенных Штатах. Раннее Веслианское методистское движение оказало влияние на борьбу против рабства в середине XIX века. Это проявилось в реакции на Закон о беглых рабах, в разработке Подземной железной дороги и в стремлении отправиться на Юго-Восток Соединенных Штатов с серьезным обличением рабовладения. Веслианская церковь также поддерживала интеграцию чернокожих рабов и белых граждан и призывала людей активно выступать против практики рабства, пока оно не было отменено в конце Гражданской войны. Однако, хотя победа в главном сражении против рабства была одержана, большая война против сегрегации и расизма была далека от окончания. Конец Гражданской войны стал определяющим моментом для веслиан, побудив их продолжить борьбу за окончательное прекращение сегрегации. Однако к концу XIX века Веслианская Церковь была переориентирована, поскольку Движение

святости охватило все методистские деноминации, все поместные церкви, их литературу, богослужения и евангелизационные мероприятия. Движение, которое когда-то началось с борьбы за социальную справедливость, теперь свелось лишь к переживанию личной святости, вплоть до полного исключения аспектов социальной святости. Некоторые историки деноминации утверждают, что ключевая возможность интеграции после Гражданской войны была упущена, поскольку веслиане направили все силы на достижение внутренних целей, основанных на личном переживании [4, с.151].

Такая смена направления произошла в то же время, когда был издан ряд законодательных актов, предписывавших сегрегацию общественных школ, общественных мест и общественного транспорта, а также сегрегацию уборных, ресторанов и питьевых фонтанчиков для белых и чернокожих. Эти законы Джима Кроу утвердили множество экономических, образовательных и социальных ограничений для афро-американцев. В это время веслиане, в основном, оставались безучастны. За всё время до Движения за гражданские права в 1960-х годах Веслианская церковь совсем утратила дух своего аболиционистского наследия, а иногда даже оказывалась по другую сторону баррикад. Изучение окружных журналов Веслианской церкви в 1960-х показывает либо безразличие, либо даже сопротивление Движению за гражданские права, а также явное отсутствие какой-либо четкой позиции по расовому примирению. Возможно именно по этой причине программный документ Веслианской церкви «Церковь и культура» утверждает: «... хотя наша церковь родилась в антирабовладельческом движении, мы иногда пренебрегали своим наследием, становясь виновными как в личном, так и в коллективном расизме и предубеждениях. Мы все вместе покаяться и попросили Божьего прощения за этот грех, и мы намерены стремиться к полному расовому примирению, потому что мы знаем, что такова воля Бога» [2, с. 11)

Таким образом, признавая ошибки прошлого, Веслианская церковь строит большие планы на возрождение межэтнического и межрасового диалога в свете примирения с чернокожими группами населения в США на всех возможных уровнях.

### **Библиография:**

1. A Wesleyan View of Racial Reconciliation. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.wesleyan.org/748/a-wesleyan-view-of-racial-reconciliation>, свободный. Яз. Англ.

2. Church and Culture – Wesleyan Publishing House, Indianapolis, Indiana. 2011. — 39 p.

3. DividedbyFaith? [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.christianitytoday.com/ct/2000/october2/1.34.html>, свободный. Яз. англ.

4. Melvin E. Dieter. The Post-Civil War Holiness Revival: The Rise of the Camp Meeting Churches // Reformers and Revivalists. The History of the Wesleyan Church – Wesley Press, Indianapolis, Indiana. 1992. — 717 p.

5. Радостная весть. Новый Завет. Современный русский перевод. Учебное издание — 2-е изд., перераб. и испр. — М.: Российское Библейское общество, 2012. - 560 с.

**Дубровская А.А.**

Научный руководитель: к.филос.н.,  
доцент кафедры Фир Хижая Т.И.

## **ЕРЕСЬ «СТРИГОЛЬНИКОВ» В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

Ересь «стригольников» – это религиозное движение, которое возникло в Пскове в XIV веке. Хронологически стригольники были первыми русскими еретиками, если не принимать во внимание богомилство. Наиболее яркой чертой доктрины «отступников» от православия было отрицание благодатности церковной иерархии, так как, по их мнению, священство было осквернено симонией. (Симония – продажа священного сана, церковных должностей и таинств). Первое (летописное) упоминание о стригольниках относится к 1376 году, когда новгородцы утопили в реке Волхов трех «развратителей веры христианской», среди которых были диаконы Карп и Никита. Ересь прекратила свое существование после 1427 года, когда митрополит Фотий отправил в Псков грамоты, результатом которых стали аресты еретиков.

Данная статья посвящена различным исследованиям ереси «стригольников», в частности мнениям по вопросу о сущности стригольнического мировоззрения. Мы анализируем подходы, которые сложились в современной историографии данного религиозного движения.

Основой для нашей работы послужили труды таких авторов, как Б.А. Рыбаков, В.В. Мильков, В.А. Бачинин, А.И. Алексеев, В.И. Петрушко.

В современной историографии существует большой разброс мнений по вопросу о сущности стригольнического мировоззрения.

Прежде чем приступить к анализу различных точек зрения, представленных в трудах современных авторов, мы кратко остановимся на концепции крупного ученого советского времени, академика Б.А. Рыбакова, труды которого оказали влияние на исследователей проблемы стригольников.

Стригольничество, по мнению Б.А. Рыбакова, заботилось о том, чтобы православное дело осуществлялось нравственно чистыми людьми. Кроме того, они были сосредоточены на глубокой вере, опирающейся на знание широкого круга литературы. «Стригольники пропагандировали книжность, установили культ премудрости и подавали пример «чистого жития» [7, с.335]. Б.А. Рыбаков пишет, что отступники отстаивали право религиозного человека на обращение к Богу, они верили в Сына Божьего – Искупителя грехов, Спасителя Иисуса Христа. Об этом, по словам историка, свидетельствует обряд покаяния перед крестом. «Возник новый обряд: приносить покаяние перед причастием не священнику, а у огромного, врытого в землю креста, на котором уже вырезаны слова покаянной молитвы» [7, с.238]. «На некоторых крестах были покаянные надписи, представлявшие собой обращения к Иисусу Христу с мольбой о прощении грехов, милости, здоровье, спасении и даровании жизни вечной» [7, с. 94]. Иными словами, стригольник исповедовался не человеку подобному ему, а Богу, полагает ученый. Они самостоятельно отстранили духовенство от руководства процедурой отпущения грехов и покаяния, тем самым давая шанс каждому человеку один на один с Богом – подтверждение этому еретики искали в священных книгах, а в частности в Псалтири. В этом мы видим, что стригольники хотели возвратиться к простой вере, подобной вере эпохи раннего христианства.

Б.А. Рыбаков попытался расширить источниковую базу исследования ереси, привлекая археологические материалы, в частности, поклонные кресты, но многие исследователи считают его попытки необоснованными.

Стригольничество, по мнению социолога В.А. Бачинина, было направлено на отрицание статуса церковных православных иерархов и на неприятие монашества, церковных таинств, отдельных религиозных догматов. По убеждению В.А. Бачинина, идеалом для религиозных нонконформистов была апостольская церковь, и свою организацию они расценивали как попытку ее воссоздания. Еретики утверждали, что каждый че-

ловец может быть учителем веры и проповедовать христианство, если он ведет достойный образ жизни; при этом принадлежность его к духовному сословию необязательна. В своих проповедях дьяконы Никита и Карп опирались на библейские истины. Поэтому все обвинения против них – отрицание Евангелия и неверие в божественную сущность Иисуса Христа – В.А. Бачинин считает ложными. Известно, что стригольникам инкриминировали отвержение причастия. Но, по словам исследователя, это движение не признавало только принятие его из рук священников, потому что последние, как утверждали еретики, получили свой сан нечестным путем. Будучи протестантом по своим взглядам (руководителем религиозной организации «Союз христиан»), автор книги «Византизм и Евангелизм» не случайно видит в стригольниках первых русских протестантов-евангелистов. Он заявляет, что, как и протестанты, еретики не разделяли церковь на мир и клир и верили во всеобщее священство верующих [4, с. 208-226].

По выражению В.В. Милькова, известного российского историка, «еретики ополчились против мздоимства при постановлении церковнослужителей в сан и отрицали посредническую роль духопродажной, по их мнению, Церкви в отправлении религиозных ритуалов». По этой причине стригольники стали устраивать свои собственные ритуальные собрания. Кроме того, стригольничество, как утверждает В.В. Мильков, это специфические представления о природе божественного. Последователи еретического учения, по убеждению ученого, поклонялись Земле, как божеству. «Другими словами, божественное начало стригольники отождествляли с природным» [5, с.296]. Из всего сказанного можно вывести заключение, что для Милькова стригольничество является попыткой возрождения языческого культа. В этом исследователя убеждает обнаруженный им культ матери-Земли непризнание еретиками значения заупокойных молитв.

По словам церковного историка В.И. Петрушко «наиболее характерной чертой учения стригольников было отрицание благодати за церковной иерархией, ибо еретики считали, что безблагодатность явилась следствием симонии» [6, с.71]. Кроме того, они отрицали церковную иерархию, принятие любых таинств от православного духовенства. Например, «таинство покаяния» они осуществляли, «исповедуясь» земле. Мнение В.И. Петрушко отчасти совпадает с утверждениями В.А. Бачинина. Церковный ученый также усматривает в стригольнической ереси зарождение протестантского сознания у русского народа.

Особенно интересным для нас стало мнение историка А.И. Алексеева. Он проанализировал основные источники, которые имели отношения к еретикам, а именно церковные послания. Из посланий митрополита Фотия, Константинопольского Патриарха Нила, епископа св. Стефана, А.И. Алексеев делает вывод, что стригольничество – это движение христиан-традиционалистов, сохранявших формы благочестия XI–XIII в., но противящихся начавшемуся в XIV в. процессу формирования «нового благочестия», неизменными атрибутами которого были регулярные исповедь, причастие и выработка норм заупокойно – поминального культа [1, с. 58-62].

Одним из ключей к разрешению загадки стригольников служат попытки выяснить этимологию слова «стригольники».

Исследователи предлагают разнообразные интерпретации данной лексемы:

- Название ереси произошло от глагола стричь и являлось указанием на профессию. «Считается, что стригальями именовались ремесленники-суконщики, представители которых были замешаны в ереси» [2, с. 25].

- Существует гипотеза, выводящая наименование ереси от обряда пострижения[3].

- А.И. Алексеев, вслед за Р.О. Якобсоном, предполагал, что этимологически наименование «стригольник» восходит к зловещему персонажу черной магии. «Известно, что в византийской и романской мифологии «стригами» именовались колдуны и вампиры - оборотни» [2,с.26]. В средневековье имя «стрига» служило для обозначения ведьм, а также для наименования лихорадки, которую заговаривали знахари.

- Из ранних летописей о казни стригольников можно сделать вывод, что термин «стригольник» указывает на лишения сана диакона (расстрижение) [3].

Таким образом, на сегодняшний день ересь «стригольников» продолжает оставаться весьма загадочным религиозным движением. Немногочисленные источники оставляют простор для различных интерпретаций данного феномена, в результате мы имеем дело с разнообразными исследовательскими парадигмами – от попыток связать стригольничество с язычеством и предреформационным сознанием до помещения их в рамки традиционного и «нового» православного благочестия.

### **Библиография:**

1. Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV - начала XVI вв. СПб.: Алетейя, 2002. 352с. ISBN: 5-89329-506-4.

2. Алексеев А.И. К изучению ереси стригольников // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 4. 2004. С. 22-34.

3. Алексеев А. И. Ересь стригольников: вольнодумцы или колдуньи? (этимологический аспект) // Исследования по русской истории. СПб.-Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 2001. С. 184-195.

4. Бачинин В.А. Византизм и Евангелизм. Генеалогия русского протестантизма. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. 336с. ISBN: 5-288-03307-2.

5. Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. 959с. ISBN: 5-88812-097-9.

6. Петрушко В.И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. 358 с. ISBN: 5-7429-0199-2.

7. Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М.: Наука, 1993. 336с. ISBN: 5-02-009996-1.

**Егорова Г.С.**

## **ЦЕРКОВНАЯ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ КУПЦОВ-СТАРООБРЯДЦЕВ И ЕДИНОВЕРЦЕВ В XIX ВЕКЕ (НА МАТЕРИАЛАХ ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ)<sup>1</sup>**

Отечественное предпринимательство на протяжении всего периода своего существования неразрывно связано с благотворительной деятельностью. Современная историография выделяет в понятии «благотворительность» следующие направления: филантропию (социальную помощь), меценатство (покровительство науке и искусству), пожертвования на общественные нужды (в частности, городское благоустройство) и помощь церкви [3].

---

<sup>1</sup> Научная публикация подготовлена в рамках государственного задания ВлГУ № 2014/13 на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

В данной статье мы проследим реализацию благотворительной деятельности предпринимателей-старообрядцев по отношению к церкви (у единоверцев, поповцев), строительство тайных молелен, часовен и т.п. (у беспоповцев).

С переходом значительного количества старообрядцев в лоно официальной церкви, к которой с определенной долей условности можно отнести и единоверие, их благотворительность попадает в сферу обозрения местных административных и церковных органов власти. Об относительном единстве официального православия и единоверия свидетельствуют такие факты, как награды священникам единоверческих храмов и предпринимателям-единоверцам, выдававшиеся по «ходатайству епархиального начальства». Так, Орденом св. Анны 3 степени в 1887 г. награжден протоиерей Иваново-вознесенской единоверческой Благовещенской церкви Иосиф Александровский и Шуйский 2-й гильдии купец Петр Рубачев [6].

Благотворительность купцов-старообрядцев имеет еще одну особенность. В отличие от никониан, они значительно меньше контактировали с официальной церковью, их деятельность редко освещалась в периодике, поэтому сложнее поддается статистике и анализу [12]. Проведение каких-либо подсчетов затрудняется и анонимностью многих пожертвований, к чему и призывает христианская вера.

Церковная благотворительность была наиболее распространенной. Активное строительство старообрядческих церквей пришлось на период с 1905 по 1917 гг. До этого времени власть строго преследовала попытки раскольников устроить свои молитвенные заведения. Относительную свободу старообрядцы получили в период последовательного правления Екатерины II, Петра III, Павла I и Александра I, за которым последовал период реакционной политики. Власть делала исключения только в отношении единоверческих храмов, находящихся в лоне господствующей церкви. Так, согласно данным официальной статистики, в 1847 г. на территории Владимирской губернии действовало лишь шесть старообрядческих часовен и одна моленная изба [8]. В 1875 г. количество «старообрядческих молитвенных зданий» увеличилось: единоверческих церквей стало десять, часовен – одна, также одна раскольничья моленная находилась в г. Иваново-Вознесенске [13]. Состоятельные раскольники не жалели средств на содержание своих храмов и их причта.

Сохранилось множество свидетельств об «устройстве тайных раскольничьих молелен» в своих домах представителей купеческого сословия.

Владимирские купцы Лосевы содержали моленную в собственном доме на Юрьевской улице, Куликов – на Студеной горе, бывший владимирский купец Иван Григорьевич Жигалов – в с. Новом [19]. К ним можно причислить купцов с. Иванова: М.И. Ямановского, В.Ф. Корунова [7], Ф.И. Дурденевской [10]. В Шуе молельная была у купеческой дочери А.И. Балиной [14, с. 20], в с. Дулеве Покровского уезда – у С.М. Кузнецова и др. В подобных преступлениях, а также в укрывательстве раскольнических монахов и попов, организации скитов обвинялись Е.О. Гарелина [14, с. 80], ковровские купцы Першины [16], С.П. Большаков [11], Носковы [21], Федоровские [18], В.С. Сумкин (дер. Треховицы Муромского уезда) [9] и многие другие предприниматели.

По оценкам исследователей, в Коврове староверы занимали целый квартал, где «у многих ковровских купцов-староверов в домах находились общественные моленные» [20]. Ковровские купцы Першины, стоявшие по оценкам православных миссионеров «во главе всей нетовщины» губернии [17], через улицу от своего дома устроили женский монастырь. Он занимал целый квартал: дома-кельи тянулись вдоль улицы, а за ними, в глубине стояла каменная моленная-храм. Это был центр духовной жизни не только ковровчан, но и всего Спасова согласия. Монастырь, в котором проживали десятки насельниц, поддерживал связи с другими региональными церквями и монастырями в Пошехонье, Казанской и Нижегородской губерниях, Среднем Поволжье. В родной деревне Ильино (в 15 км от Коврова) Першины устроили напротив своего дома кирпичную моленную. После разрешающего указа 1883 г., Першины построили высокую каменную моленную во дворе своего большого двухэтажного дома [20].

Особой активностью отличалась община г. Иванова-Вознесенска – крупнейшего старообрядческого центра губернии. Первая старообрядческая община носила название «Шуйской». С первых годов XIX века она стала именоваться «Старообрядческое общество села Иванова». Глава общины М.И. Ямановский в 1810 г. купил фабрику у фабриканта С.М. Сокова, которая была перестроена в храм он по проекту архитектора Гуаденцио Маричелли. М. И. Ямановский состоял попечителем этого храма [15]. После его ухода в единоверие, попечителями храма состояли крупнейшие представители ивановского предпринимательства П.Е. Борисов, В.В. Бурылин, П.П. Кокушкин, Г.В. Гарелин, Н.И. Куражев [14, с. 94].

С 1905 г. старообрядческие храмы строятся уже легально и в большом количестве. Шуйский купец-шубник Яков Александрович Турлапов

построил на свои средства 2 старообрядческих молитвенных заведения: в 1906 г. – каменную австрийскую церковь на старообрядческом кладбище и старообрядческий храм вс. Пустошь Шуйского уезда [14, с. 88].

Краснокирпичный Троицкий храм в г. Владимире на ул. Дворянской был построен на средства купцов-старообрядцев.

О единоверческих церквях стоит сказать отдельно.

Первая во Владимирской губернии единоверческая церковь была построена в селе Дунилове на средства московской купчихи Ефимии Каретниковой и освящена в честь Успения Пресвятой Богородицы с пределами Спаса Нерукотворного и Рождества Богородицы. С 1869 г. старостой был ивановский 2-й гильдии купец Василий Петров Гуськов [2]. Состоятельные предприниматели Шуйского уезда не жалели средств на нужды церкви. Гуськовы заменили деревянную ограду на каменную с деревянными балясинами, построили каменный дом для церковного сторожа. Крупными благотворителями были Балины (А.Е. Кабанов выдвинул предположение о том, что С.И. Балин был первым церковным старостой церкви). Они помогали храму деньгами, дарили иконы и украшения. В 1877 г. Асигкрит Яковлевич Балин построил для дьякона и пономаря новый деревянный дом на каменном фундаменте [14, с. 105].

Крупнейшим единоверческим приходом был приход Мстерской Троицкой церкви, который составлял 18% от числа всех жителей слободы [1]. Первоначально деревянная единоверческая церковь была построена в 1850 г. В 1866 г. было получено разрешение на постройку каменного храма. На строительство этой церкви много средств пожертвовал уроженец Мстёры, вязниковский 1-й гильдии купец Осип Осипович Сеньков. Но оно затянулось. Отделка храма была завершена в 1884 г. благодаря крупным жертвованиям старосты единоверческой церкви Ивана Егоровича Мумрикова. Он на свои средства устроил в храме каменный мозаичный пол, иконостас, который расписывали лучшие мстёрские мастера-иконописцы, окрасил стены внутри и снаружи. Церковь получила название Никольской. В 1900-1901 гг. на пожертвования крупнейших предпринимателей слободы – И.Е. Мумрикова, Е.Ф. Козловой, Д.А. Панкратова, В.М. Кибирева, А.В. Панкратова, В.И. Мумрикова, Е.М. Фатьяновой, П.И. Козловой, И.В. Голышева к храму была пристроена паперть, к юго-западу от него построена часовня, а вокруг обеих церквей — каменная ограда с ажурными коваными решётками. Прицерквах находились дома для причта [5].

Единоверческая Никольская церковь в Судогодском уезде была построена по инициативе бывшего приверженца «нетовщины» Иллариона Иванова и при финансовой поддержке Судогодских фабрикантов-староверов. Владелец стеклянного завода Дмитрий Яковлевич Барсков под постройку церкви и для пользования причта отдал участок земли близ д. Ва шутино. Купцы Филипп Кузьмич Комиссаров и его сын Герасим изъявили готовность построить на свои средства единоверческую церковь, причем под постройку церкви и домов церковнослужителей они дали две десятины земли при своем стеклянном заводе в имении Дубасове, а для обеспечения причта – 38 десятин в двух верстах от завода в деревне Суковатове. Автор статьи И. Саннинский подчеркивает, что «Комиссаровы раскол не приняли, но старины придерживались», что состояло в двуперстии, уважении к иконам старого письма и приверженности ко всему дониконовскому. По всей вероятности, они являлись тайными раскольниками. В 1848 г. деревянная церковь была построена и 5 декабря освещена во имя святителя Николая. За 40 лет приход сильно вырос: с 218 душ м. п. до 1000 душ м. п. Автор статьи резюмирует: «Нельзя отрицать и того, что к Дубасовской церкви иногда присоединялись из раскола и по расчету лица, преимущественно из торгового класса. Значиться православными им нужно было, чтобы не терпеть ограничения некоторых прав гражданских; но число таковых было невелико» [4].

Благотворительность для православного купечества всегда была неременным пунктом расходов в виду отношения к богатству в христианстве. Старобрядческое купечество, как и представители «официального» православия, организовывали меценатскую деятельность по нескольким направлениям, из которых определенным отдавались приоритетные позиции. Пожертвования в пользу старообрядческой церковной организации была приоритетным направлением благотворительности у всех направлений и толков староверия, что объясняется не только важностью вопросов веры и таких аспектов религиозной жизни, как обрядовая сторона, но и нелегальностью положения всех раскольников, что требовало значительных материальных вложений. Взаимопомощь и поддержка были неременными условиями существования и развития старообрядческой диаспоры в рамках репрессивной правительственной политики.

### **Библиография:**

1. Борисов В.В. Роль единоверцев в истории слободы Мстера Вязниковского уезда // Материалы областной краеведческой конференции (18 апреля 2003 г.). Владимир, 2004. С. 93.
2. Борисов В.А. Село Дунилово // Борисов В.А. Собрание трудов (материалов): в 3 т. Т.3. Иваново. 2005. С. 304.
3. Богданов В.П. Периодическая печать как источник по истории благотворительности: дисс. канд. ист. наук. М., 2007. С. 27.
4. Владимирские епархиальные ведомости (ВЕВ). 1886. №24. С. 662.
5. ВЕВ. 1884. №8. Часть неофициальная. С.248-249.; ВЕВ. 1902. №8. Часть официальная. С. 135-136.
6. ВЕВ. 1887. №16.
7. Гарелин Я.П. Город Иваново-Вознесенск, или бывшее село Иваново и Вознесенский посад: в 2 ч. Иваново. 2001. Ч.1. С.160.
8. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 14. Оп. 3. Д. 221.
9. ГАВО. Ф. 534. Оп. 1. Д. 26.
10. ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Д. 1659. Л. 97 об.
11. ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Д. 3791.
12. Добычина Т.А. Коллекционирование среди шуйских предпринимателей. XIX начало XX вв. // Рождественский сборник. Вып. XV. Ковров, 2008.С.57.
13. Ежегодник Владимирского губернского статистического факультета//К.Н. Тихонравова, секретаря Комитета, Т.2. Владимир, 1878. С. 376.
14. Кабанов А.Е. Старообрядцы владимирских и костромских земель. Иваново, 2010.
15. Материалы по истории старообрядчества //Церковь. 1909. С. 851.
16. Отчет Владимирского православного братства за 1889-1900 гг. Вязники, 1891. С. 132.
17. Отчет о деятельности Православного Братства Святого Благоверного Великого Князя Александра Невского за 1897 -1898 гг. Вязники. 1899. С. 37.
18. Отчет Владимирского православного братства за 1903-1904 гг. Вязники, 1905. С. 81-82.
19. Отчет Владимирского православного братства за 1904-1905 гг. Вязники, 1906. С. 37-38, 50.
20. Рудаков С. Духовный центр согласия – ковровский монастырь // Старообрядец. 1998. №9. С. 5.
21. Фролов Н.В., Фролова Э.В. Стародуб - городок за Клязьмой // Летопись Ковровского уезда. Вып.4. Ковров, 1997. С.67.

## ЦИТИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ТЕКСТА В ТВОРЧЕСТВЕ АРТЮРА РЕМБО

Говоря о цитировании религиозного текста, необходимо конкретизировать, что мы имеем в виду цитату в широком смысле слова, не в качестве обязательного дословного воспроизведения, а как всякое обращение автора к чужому тексту – в случае Артюра Рембо, к христианским источникам.

Библейские мотивы и сюжеты Рембо использует довольно часто. На любом этапе его творчества христианская тематика так или иначе встречается, будь то ранняя антиклерикальная сатира или завершающее поэтическое творчество Рембо «Одно лето в аду». Подобное цитирование несет в себе две основные функции: с одной стороны, это полемика на грани издевательского комментария, а с другой – связь с традицией, включение авторского текста в литературный контекст.

В начале своего творческого пути Рембо работал в достаточно реалистической, окрашенной психологизмом традиции. Включение религиозной тематики в стихотворения того времени носит скорее сатирический, антиклерикальный характер. Стихотворение «Первые причастия» принадлежит к числу наиболее резко антирелигиозных стихов Рембо. В нем поэт не поскупился на эпитеты для самого Иисуса Христа:

Душа моя и плоть, что так к тебе прильнула,  
Несут тлетворное лобзание Христа (пер. М.П. Кудинова).  
Последний катрен в переводе Кудинова звучит так:  
Христос! Овечный враг энергии и воли,  
Зовущий два тысячелетия туда,  
Где женщины бледны, где головные боли  
И где дается жизнь для скорби и стыда!  
Перевод Р.М. Дубровкина звучит несколько иначе:  
Иисусе, женских воль грабитель непреклонный,  
Бледнея от стыда и не жалея лба,  
Тысячелетьями творит тебе поклоны  
Под тяжестью скорбей согбенная раба.

Е.Д. Мурашкинцева, биограф Рембо, пишет, что русский текст не дает полного представления о бунте Рембо против религии. Так, строчка:

«Иисусе, женских воль грабитель непреклонный» в оригинале звучит иначе: «Христос! О Христос, извечный похититель сил». Таким образом, значение, передаваемое оригинальным текстом, несколько шире перевода.

В приведенном нами примере отсылка достаточно очевидна, но в творчестве Рембо зачастую встречается затемнение смысла с возможностью двойного толкования. В качестве примера вспомним комментарий Н.И. Балашова к «Неразумной деве» [4]. В заглавии, пишет исследователь, содержится очевидный намек на Евангелие от Матфея – на притчу о «неразумных девах», взявших на встречу с божественным женихом светильники, но не взявших масла, что не позволило им в итоге войти царствие небесное. Н.И. Балашов предполагает, что главка содержит злой и иронический рассказ о спорах Верлена («неразумная дева») и Рембо («инфернальный супруг»). Но не исключает, что в тексте мог иметься в виду спор разных сторон души Рембо, и тогда неразумное олицетворяет собой душу ребенка, тогда как инфернальное – отринувшую христианство и ищущую спасения в язычестве часть.

Таким образом, мы видим, что обращение к религиозному тексту у Рембо не однозначно. В данном случае оно выступает средством достижения «мимикрии мемуарности» – термин, предложенный Л.Я. Гинзбург [5]. Аллюзия Рембо направлена на то, чтобы вызвать в восприятии читателя биографические ассоциации.

Интересный взгляд на религиозное цитирование, которое не всегда прочитывается за переводом, предлагает М.И. Лекомцева [6]. Она говорит о «Гласных» Рембо, соотнося этот сонет с известным стихотворением В.В. Хлебникова «Бозбоби».

В прозаическом комментарии к «Звукописи весны» и «Бозбоби» Хлебников ссылается на французских символистов. При этом он вспоминает Бодлера и Малларме, но не Рембо, у которого как раз и находится наиболее близкая параллель к его собственному экспериментальному стихотворению.

М.И. Лекомцева в своей работе приводит перевод сонета С.Я. Маршаком и через текст Хлебникова дает иное толкование последнего катрена, которое представляется нам интересным.

O, supreme Claironplein des strideursetranges,  
Silences traverses des Mondeset des Anges:  
— O l'Omega, rayon violet de SesYeux!  
У Маршака мы можем найти:

О — первозданный Горн, пронзительный и странный.

Безмолвье, где миры, и ангелы, и страны,

— Омега, синий луч и свет Ее Очей.

В переводе Н.С. Гумилева этот же фрагмент выглядит так:

О — звона медного глухое окончанье,

Кометой, ангелом пронзенное молчанье,

Омега, луч Ее сиреневых очей.

Перевод В.Б. Микушевича звучит следующим образом:

«О» – резкий горный горн, сигнал миров нетленных,

Молчанье ангелов, безмолвие вселенных;

«О» – лучезарнейшей Омеги вечный взгляд!

Интерпретация И.И. Тхоржевского:

О – звонкая архангела труба:

Она пронзает скрежетом – пучины!

Омега... Синие – твои глаза, Судьба!

В прочтении М.И. Миримской:

О – звучная труба с вкраплением чуждой ноты,

Заоблачная тишь и ангелов полеты;

Омега – синий свет в глазах моей звезды.

Можно заметить, что глаза в последней строке по-разному прочитаны разными переводчиками. Лекомцева при помощи поэзии Хлебникова дает свой ответ на вопрос, о чьих глазах идет речь. По ее мнению, разница в интерпретации этого сонета особенно проявляется в последнем терцете. «O, supreme Clairon», переведенный Маршаком как «первозданный Горн», может быть переведен и в значении «последняя Труба», труба архангела (ср. перевод И.И. Тхоржевского). Наконец, последние строки этого терцета:

Silences traverses des Mondes et des Anges:

— O l'Omega, rayon violet de Ses Yeux!

Ссылаясь на Баррера, Лекомцева пишет, что в этой строке содержится указание на Бога, одной из эмблем которого является «Глаз». «Его Глаза» для Баррера, без сомнения, Глаза Бога. Можно считать, что последний гласный – О как Омега – позволяет читателю воспринимать А как Альфу. Но и одно упоминание Омеги уже влечет за собой обращение к тексту Откровений:

Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь,

Который есть и был и грядет, Вседержитель (Откр. 1,8);

Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний (Откр. 1,10).

О том, что Хлебников воспринимал «Ses Yeux» не как глаза женщины, «ее глаза», говорит то, что в своем стихотворении он пишет не «лицо», а «Лицо!» [6]. Так он еще более решительно устраняет возможность понимания описываемого лица как лица синеглазой девушки (друзья А. Рембо — Делаэ и Пьеркэн считали, что здесь имеется в виду «таинственная незнакомка с фиалковыми глазами»). Хлебников уточняет смысл сакральности Лица. Он говорит: вне протяжения <...> Лицо. Он употребляет заглавную букву как сигнал для читателя, указание на Божественную Сущность. Добавим, что Мурашкинцева в своей биографической работе достаточно убедительно опровергает существование той самой девушки с синими глазами [8], поэтому прочтение через стихотворение Хлебникова представляется нам заслуживающим внимания.

Основная проблема заключается в том, что поэтический язык Рембо очень сложен и с трудом поддается переводу. Об этом писал еще Г. Миллер в своем эссе «Время убийц» [7]. Об этом же писала в своей монографии Л.К. Нефедова [9: 31], отмечая, что художественный перевод репрезентует, в первую очередь, переводчика, и уже потом автора. Таким образом, мы можем увидеть, как аллюзия на христианский текст может «выпасть» из перевода – при несомненном таланте переводчиков.

### **Библиография:**

1. Рембо, А. Гласные, Первые причастия// [Электронный ресурс] – Режим доступа:<http://www.stihi-xix-xx-vekov.ru/rembo10.html> (дата обращения: 14.06.2015).

2. Рембо, А. Одно лето в аду// Поэтические произведения в стихах и прозе. – М.: Радуга, 1988. – С. 294–342.

3. Хлебников В.В. Боебоби пелись губы// по изд.: Хлебников, Велимир. Творения //Общ.ред. и вступ. ст. М. Я. Полякова; Сост., подгот. текста и коммент. В. П. Григорьева и А. Е. Парниса. — М.: Советский писатель, 1986. — 736 с.

4. Балашов Н.И. Обоснование текста – прозаический комментарий// Артюре Рембо. Стихи. Последние стихотворения. Озарения. Одно лето в аду. – «Литературные памятники», М.: «Наука», 1982 // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.lib.ru/POEZIQ/REMBO/rembo1\\_4.txt](http://www.lib.ru/POEZIQ/REMBO/rembo1_4.txt) (дата обращения: 14.06.2015).

5. Гинзбург Л.Я. О литературном герое // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://destruction.narod.ru/ginzburg\\_o\\_geroe.htm](http://destruction.narod.ru/ginzburg_o_geroe.htm) (дата обращения: 14.06.2015).

6. Лекомцева М.И. Текст среди текстов: интертекстуальные особенности стихотворения «Бобэоби» Хлебникова// [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ka2.ru/nauka/lekomtseva.html>(дата обращения: 14.06.2015).

7. Миллер, Г. Время убийц: эссе о Рембо// Б.С.Г.-ПРЕСС, НФ «Пушкинская библиотека», 2001 // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://royallib.com/book/miller\\_genri/vremya\\_ubiyts.html](http://royallib.com/book/miller_genri/vremya_ubiyts.html) (дата обращения 13.06.2015).

8. Мурашкинцева Е.Д. Верлен. Рембо. – М.: ОЛМА-Пресс, 2001 // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.litmir.co/br/?b=134956&r=1> (дата обращения: 13.06.2015).

9. Нефедова Л.К. Онтология поэтического слова Артюра Рембо / Монография. – 2-е изд., стереотип. – М.: ФЛИНТА, 2011. – 130 с.

**Заозерская Т.В.**

## **РЕЛИГИОЗНО-ПРАВОВАЯ ПОЛИТИКА БОЛЬШЕВИКОВ В КОНЦЕ 1920-х – 1930-е гг.**

К концу 1920-х гг. последствия Гражданской войны в основном были ликвидированы, страна укреплялась политически и экономически, был образован СССР. Большевики решили, что настало время вплотную заняться воплощением коммунистической доктрины, а марксовому естественному процессу отмирания религии в новом обществе решили придать ускорение.

В 1928 г. в связи с началом коллективизации И. Сталин трижды в своих выступлениях призвал к борьбе с религией, а в начале 1929 г. на места была направлена директива за подписью Л.М. Кагановича, в которой религиозные организации объявлялись силой, противостоящей советской власти и использующей свое влияние на массы для ее дискредитации. Данная директива была понята как команда к широкому применению репрессивных мер по отношению к руководителям религиозных организаций, к закрытию храмов на основании административных решений [7, с. 75].

Постановление Президиума ВЦИК от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» выдвинуло курс на «резкое ужесточение антирелигиозной политики. Оно фактически уравнило в бесправии все вероисповедания, чья деятельность отныне сводилась лишь к «отправлению культов».

Благотворительная, миссионерская и проповедническая деятельность были запрещены» [5, с. 325]. Таким образом, был «четко сформулирован еще один основополагающий принцип советского законодательства о религиозных культах: деятельность религиозных организаций не должна выходить за рамки удовлетворения религиозных потребностей верующих граждан» [3, с. 141], а также был положен конец предыдущего периода своеобразного «религиозного нэпа».

Все религиозные организации, в соответствии с Постановлением, подлежали сложной процедуре государственной регистрации. Она начиналась с подачи заявления в органы местной власти, а окончательное решение принималось в Совете по делам религий при Совете Министров СССР. До принятия столь высокого решения верующие не имели права приступать к религиозной деятельности (ст. 10) [1, с. 427]. Для проведения каких-либо собраний (кроме молитвенных) верующие должны были испрашивать особое разрешение местных властей, которые могли контролировать и другие внутренние дела общин, а также изымать молитвенное здание путем расторжения ранее заключенных договоров (ст. 44) [6]. В результате в середине 30-х годов число действующих культовых зданий (храмов, церквей, мечетей, синагог и др.) сократилось до 28,5% от имевшихся в дореволюционной России [2, с.266].

Тем самым, «постановление вводило целый ряд требований, которые обрекали многие религиозные организации либо на закрытие, либо на маргинальное состояние» [1, с.427].

Религиозным объединениям предписывалось иметь только одну цель своего существования – отправление религиозных культов, а потому запрещалось выполнять иные функции. Они не имели права создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственные объединения, заниматься благотворительностью, организовывать специальные детские, юношеские, женские молитвенные и другие собрания, общие библейские, литературные, рукодельнические, трудовые, обучающие религии и тому подобные собрания, группы, кружки, отделы, а также устраивать экскурсии и детские площадки, открывать библиотеки и читальни, организовывать санатории и лечебную помощь [4, с.259-260].

11 февраля 1930 года было принято Постановление «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений», предписывавшее местным органам власти усилить контроль за руководителями религиозных общин. Оно призывало правитель-

ства союзных республик при регистрации органов церковного управления исключать из них «кулаков, лишенцев и иных враждебных советской власти лиц», а также отказывать в регистрации тем религиозным объединениям, где не соблюдено данное условие. Участились целенаправленные репрессии против духовенства.

1930-1931 годы отмечены появлением секретных циркулярных писем и постановлений правительства и Наркомфина об упорядочении налогового обложения религиозных объединений и духовенства, о трудоустройстве лиц, снявших с себя сан. Было увеличено налоговое обложение церковнослужителей. Санкциями за неуплату налогов стала конфискация имущества и выселение в другие районы СССР.

Исследователь В.Н. Савельев так объясняет произошедшие в религиозной политике изменения: «Ленинская гвардия коммунистов, по сути, была физически уничтожена в ходе сталинских чисток. К власти пришли люди, не обладавшие ни их культурой, ни их марксистской подготовкой, ни их политическим опытом, ни их демократизмом. Представители сталинской верхушки ради скорейшего достижения своих целей жесткую политику в отношении инакомыслящих считали вполне оправданной» [7, с. 70].

Примечательна в этом плане позиция И.В. Сталина: «Партия не может быть нейтральной в отношении носителей религиозных предрассудков, в отношении реакционного духовенства, отравляющего сознание трудящихся масс. Подавили ли мы реакционное духовенство? Да, подавили. Беда только в том, что оно не вполне еще ликвидировано. Антирелигиозная пропаганда является тем средством, которое должно довести до конца дело ликвидации реакционного духовенства» [8, с.192-193].

Центром атеистической пропаганды в СССР являлся «Союз воинствующих безбожников», возглавляемый известным антирелигиозным автором Е.М. Ярославским. Союз издавал многотысячными тиражами антирелигиозные газеты и журналы: «Воинствующий атеизм», «Антирелигиозник», «Юные безбожники» и др. Создавались антирелигиозные музеи и выставки, организовывались курсы для подготовки пропагандистов атеизма. II съезд Союза безбожников (1929 г.) провозгласил атеистическую работу важнейшим участком классовой борьбы. Борьба с религией объявлялась борьбой за социализм [2, с. 266].

Пропаганда навязывала населению представления об отсутствии нравственных качеств у служителей культа, о том, что можно не учитывать их конституционные права, что к верующим можно относиться пренебре-

жительно и грубо. Считалось, что атеистическая пропаганда показала свою эффективность и успешность там, где прекращена деятельность религиозных организаций, где больше закрыто культовых зданий, где больше верующих вышло из религиозных организаций. Такая политика 30-х гг. в отношении религии, церкви и верующих нанесла большой урон не только практике утверждения свободы совести, но и всему делу атеистического воспитания, упрощала понимание глубины проблем формирования научного мировоззрения, породила в обществоведении схоластику и догматизм [7, с. 78].

В апреле 1934 г. на объединенном заседании Секретариата ЦИК СССР и ВЦИК было принято решение об образовании при Президиуме ЦИК СССР Постоянной комиссии по рассмотрению культовых вопросов. Руководитель Комиссии П.А. Красиков выступая против ликвидаторских настроений, настойчиво обращался в различные партийно-советские инстанции с письмами, докладами, записками. В них он указывал на ошибочность распространения ярлыка «ярые враги советской власти» на всех верующих, на недопустимость ориентации вероисповедной политики государства исключительно на административно-силовые меры, что приводит дестабилизации ситуации в обществе [9]. Однако никакого положительного результата его обращения не возымели.

Ограничение свободы совести, неодинаковая правоспособность верующих и атеистов нашли свое отражение в тексте новой конституции. Так, ст. 124 Конституции СССР 1936 г. гласила: «Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами». Так гражданам даются неравные права и возможности в зависимости от их убеждений: атеисты обладают правом распространения своих взглядов, верующим в этом отказано. Конституция не лишала граждан права на свободу совести, но в действительности имела место дискриминация по поводу религиозных убеждений. Свобода совести в СССР предполагала лишь право вести антирелигиозную пропаганду, а открытая религиозная миссионерская деятельность пресекалась: пропаганда и публичные религиозные акции запрещались и наказывались.

Конституция СССР 1936 года подтвердила положение Конституции РСФСР 1918 г. об отделении церкви от государства и школы от церкви. Прежние христианские идеалы и обряды изгонялись из школы, а внедрялись новые советские, соответствующие коммунистической идеологии, целью которой было построение коммунистического общества, а в качестве «святых» – образцов морали и нравственности – стали вожди партии большевиков.

Новацией стало уравнение в правах со всеми гражданами служителей культа: статья 135 установила, что вероисповедание граждан не влияет на их избирательные права, тем самым советская власть реализовала де-юре демократический принцип всеобщего избирательного права.

«Прогрессивное значение этой Конституции бесспорно, так как она представляла собой попытку переориентации управления с административно-командных методов на формирование правового общества. И то, что положения Конституции и правовая практика тех лет противоречили друг другу, объясняется не правовым изъяном самой Конституции, а целенаправленными деформациями социалистических общественных отношений...

В результате нагнетаемой в стране атмосферы «шпиономании», «ловли ведьм», изобличения вредителей, непримиримой борьбы с контрреволюционными организациями получила развитие такая антирелигиозная пропаганда, которая должна была бы ликвидировать религиозную проблему, хотя бы и ценой физического уничтожения верующих...» [7, с. 80-81].

Проводимая партией политика в области религии не имела ничего общего ни со свободой совести, ни с атеистической пропагандой. Окружение Сталина активно выступало с призывами и разъяснениями о том, что следует выполнять постановления партии и правительства, а не законы. Самые лучшие демократические принципы Конституции 1936 г. искажались всевозможными постановлениями и практическим игнорированием, если не сказать больше – попранием, – конституционных норм властными структурами. Политические репрессии обрушились на большую часть священнослужителей и членов религиозных общин. Нарушения конституционных норм осуществлялись не только по отношению к верующим и их организациям, но и по отношению к атеистам. Таким образом, в период конца 1920-х – 1930-х гг. происходила осуществляемая партией большевиков деформация принципов свободы совести.

### **Библиография:**

1. Бажан Т.А., Старков О.В. Религиоведение для юристов. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2007.

2. История России [Текст]: рекомендовано Научно-методическим советом университетов Рос. Федерации по истории в качестве учеб. для вузов / А. С. Орлов [и др.]. ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. - 2-е изд., перераб. и доп. - М. : ТК Велби : Изд-во Проспект, 2004. – с. 266.

3. Ключков В.В. Закон и религия: От гос. религии в России к свободе совести в СССР. – М.: Политиздат, 1982.

4. Ключков В.В. Религия, государство, право. – М.: Мысль, 1978.
5. Логинов А.В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2005.
6. О религиозных объединениях: Постановление ВЦИК, СНК РСФСР от 08.04.1929 // СУ РСФСР. –1929. – № 35. –Ст. 353; См. так же: О религиозных объединениях: Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 08 апреля 1929 г. (с изм. и доп., внесенными Указом Президиума ВС РСФСР от 23.06.1975) // Полное собрание законодательства СССР [сайт]. URL: [http://www.ussrdoc.com/ussrdoc\\_communizm/ussr\\_3566.htm](http://www.ussrdoc.com/ussrdoc_communizm/ussr_3566.htm) (дата обращения 05.04.2015).
7. Савельев В.Н. Свобода совести: история и теория: Моногр. – М.: Высш.шк., 1991.
8. Сталин И.В. Вопросы ленинизма. – 11-е изд. – М.: ОГИЗ, 1939.
9. Советов И.М. (Советов) М.И. Советское законодательство о религиозных культах в 20-30-х гг. XX в.: содержание и практика реализации, споры и дискуссии о реформировании правовой базы // Российское объединение исследователей религии (Общественная организация) [сайт]: [http://www.rusoir.ru/president/works/217/#\\_ftn1](http://www.rusoir.ru/president/works/217/#_ftn1) (дата обращения 01.05.2015).

**Зауторова Э.В.**

## **ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ ОПЫТ РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ ОСУЖДЕННЫХ В МЕСТАХ ЛИШЕНИЯ СВОБОДЫ**

В соответствии с Концепцией развития уголовно-исполнительной системы до 2020 года одним из основных направлений совершенствования воспитательной работы является гуманизация условий отбывания наказания, предусматривающая создание осуждённым условий для удовлетворения своих религиозных потребностей. Данный процесс призван создать цивилизованные условия жизнедеятельности осуждённых в условиях изоляции от общества, обеспечить внедрение новых нетрадиционных форм работы с лицами, отбывающими наказание, поэтому немаловажное значение имеет расширение контактов исправительных учреждений с религиозными организациями.

Следствием этого сотрудничества религиозное воспитание осуждённых стало одним из специфических направлений в современной системе

воспитательного воздействия, которое используется в исправительных учреждениях. Являясь, по сути, новым направлением, не имеющим аналогов в истории пенитенциарных учреждений советского периода, религиозное воспитание с точки зрения его организации, понимания целей и задач, а также психолого-педагогического потенциала поставило перед сотрудниками исправительных учреждений ряд серьёзных проблем, как субъективного, так и объективного характера. К числу субъективных проблем можно отнести известный консерватизм мышления, психологическую привязанность к уже апробированным, устоявшимся формам и методам профессиональной воспитательной деятельности. Объективной проблемой является отсутствие практики религиозного воспитания осуждённых в прежней советской истории деятельности учреждений уголовно-исполнительной системы.

Анализ практики религиозного воспитания осуждённых свидетельствует о том, что основным его субъектом в исправительных учреждениях являются представители религиозных организаций. При этом большинство сотрудников остается в стороне от непосредственного участия в нём; свою основную задачу они видят в создании организационных, материально-технических и финансовых условий представителям религиозных организаций для её проведения. В ходе исследования (2013-14 гг.) отмечен тот факт, что 63,8% сотрудников считают, что религия привлекает осуждённых как появление в их жизни нового, необычного дела (временное препровождение); только 10,6% персонала исправительных учреждений видят в организации религиозного воспитания возможность для нравственного изменения осуждённых.

Вместе с тем в условиях изоляции от общества у человека происходит наиболее обострённое восприятие основных смыслообразующих вопросов. Именно поэтому проблема выбора мировоззренческих основ и религиозных базисных представлений для осуждённого имеет не надуманный, а жизненно необходимый характер. Религиозное воспитание личности – это формирование приоритетных ценностей гуманизма и нравственности, чувства собственного достоинства; социальной активности, ответственности, стремления следовать в своем поведении нормам морали, нетерпимость к их нарушению.

В условиях изоляции религия играет роль интегратора внутренних сил, способностей и потребностей, формирующихся в результате реализации других направлений воспитания (нравственного, трудового, эстетиче-

ского к т.д.). Не умаляя традиционные направления воспитания, религиозное воспитание поднимает осужденных на более высокий уровень. Это осуществляется посредством синтеза накопленных знаний и умений, развившихся способностей и потребностей личности, а также путем становления вектора направленности личностив сторону служения высшим ценностям, способствуя выходу личности на сверхутилитарный уровень мировосприятия. Важным в этой связи становится содействие духовному развитию личности осужденного путем педагогического инструментирования поэтапного овладения человеком собственной духовной сущностью, обретения им православных ценностей и смыслов жизни.

При этом существует необходимость применения особого подхода к преодолению внутреннего сопротивления, особенно лиц, осужденных за проявления религиозного экстремизма, создающие реальную или перспективную угрозу для жизни и здоровья человека, или общественно-политической безопасности. Находясь в местах лишения свободы, последователи радикальной религиозной идеологии стремятся к объединению осужденных в организованные экстремистские ячейки. Лидеры подобных ячеек активно используют идеологию радикальных течений для укрепления своего положения в неформальной тюремной иерархии, пропаганды экстремистских взглядов среди осужденных с целью их вербовки в свои ряды.

Главный признак личности преступившей закон – это резкое негативное отношение к воспитательным воздействиям, стойкое внутреннее сопротивление им. И не редко у осужденного такое сочетание отрицательных качеств личности, дисгармоническое развитие черт характера, которые при наличии негативизма и внутреннего сопротивления составляют огромную трудность в их перестройке. Поэтому в ходе приобщения к православным ценностям необходимо опираться на такие основные принципы, как желание осужденного для участия в религиозной деятельности; опора на наличные силы и потенциальные возможности личности; ориентация на способности человека самостоятельно преодолевать трудности; совместность, сотрудничество, содействие; конфиденциальность (анонимность); доброжелательность и безоценочность; безопасность, защита здоровья, прав, человеческого достоинства; реализация принципа «не навреди»; рефлексивно-аналитический подход к процессу и результату. Так же в воспитательной работе с осужденными следует придерживаться принципов постепенности и последовательности.

В ряде подразделений уголовно-исполнительной системы имеется положительный опыт деятельности в рассматриваемой сфере. Так, при организации воспитательного процесса с осуждёнными в исправительных учреждениях Вологодской области руководство колоний содействует строительству православных храмов (молельных комнат, часовен, домашних церквей). В соответствии с заключённым договором с епархией за каждой исправительной колонии области закреплён священнослужитель.

Церковь оказывает большую гуманитарную помощь пенитенциарным учреждениям строительными материалами, деньгами, церковной утварью; осуществляет работу по укомплектованию библиотек духовной и исторической литературой. Священнослужители проводят различные религиозные обряды и таинства (окормление, причастие, крещение, исповедь, венчание и др.), просветительскую работу по истории православия, способствуя духовно-нравственному воспитанию осужденных различных категорий. В нескольких храмах созданы церковные хоры. Многие осуждённые носят на шее крестик, считая себя верующими (материалы специальной переписи осужденных, проведенной в учреждениях уголовно-исполнительной системы России, показали, что 36,8% считают себя верующими).

В последние годы для укрепления взаимодействия между Русской Православной Церковью и УФСИН России по Вологодской области, создания необходимых условий осуществления священнослужителями духовно-нравственного воспитания осуждённых, сделано не мало. В исправительных учреждениях для осужденных женщин были осуществлены два больших грантовых проекта: «Мама, я тебя жду!» и «Мне женщиной назначил Бог родиться»; проводилась работа по развитию и формированию материнских чувств осужденных через приобщение их к традиционным ценностям Православия.

Организация религиозного воспитания приносит определённые плоды: улучшились взаимоотношения между осуждёнными в отрядах, значительная часть из них пересмотрела свои взгляды по отношению к людям, а также преступлениям, совершённым ими. Отмечается так же, что за последние пять лет в исправительных учреждениях значительно снизилось как количество нарушений, так и общее число нарушителей. Из года в год растёт число лиц, переведённых на облегчённые условия содержания и количество освобождённых по условно-досрочному освобождению.

Порицание и осуждение собственных поступков имеют исключительное значение в исправлении осуждённого. В связи с этим привести осужденного к раскаянию – одна из основных задач начальника отряда (итогом часто является явка с повинной: среди тех, кто написал заявления о нераскрытых преступлениях прошлых лет, каждый 4-й – верующий). Ведь не секрет, что, попадая в места лишения свободы, человек иногда впервые начинает мучительно искать ответы на главные вопросы: что такое жизнь и смерть, добро и зло, любовь и ненависть, грех и раскаяние.

Включение в процесс воспитания осужденных нетрадиционных форм воздействия, коррекция их поведения, связанная с влиянием церкви и религии, возвратом к христианским ценностям, воздействие на личность правонарушителя путём возрождения в нём веры, понимания православных ценностей, а также большая просветительская работа, проводимая в тесном сотрудничестве с церковью, способствует достижению главной цели – раскаянию осуждённого в совершённом преступлении. К тому же приобщение к религиозным ценностям имеет исцеляющее влияние на морально-психологический климат в исправительных учреждениях: смягчает души осуждённых, очищает их от накопившейся скверны, помогает переосмыслить всю свою жизнь и сделать её человечней.

Сегодня в исправительных учреждениях созданы все необходимые условия для приобщения осужденных к православным ценностям. В связи с этим создаются православные общины, осуществляется деятельность воскресных школ, по местному радио звучат проповеди и поздравления с православными праздниками, рассказы о христианской жизни. В многотиражной газете УФСИН России по Вологодской области публикуются выступления священнослужителей и прихожан, освещается жизнь религиозных общин.

Хорошо зарекомендовали себя библейские курсы: занятия проводятся с использованием интерактивных технологий (осуществляется демонстрация слайдов и видеофильмов, прослушивание духовной музыки). Методика занятий основана на проблемных, эвристических и других продуктивных психолого-педагогических методах, развивающих индивидуальность участников, самостоятельность их мышления. Стимулирование осужденных и развитие их мотивации с целью отказа от радикальных экстремистских установок достигается через обсуждение специально подобранных ситуаций из жизни, восприятие, интерпретацию и анализ текстов, непосредственное вовлечение в деятельность по обсуждению предлагае-

мых проблем, усвоение нравственных знаний, творческих упражнений, что будет способствовать эффективности данного процесса. Используемые разнообразные активные формы в ходе проведения занятий становятся также объектом рефлексии.

Уже традиционными являются Дни милосердия, проводимые в исправительных учреждениях совместно с представителями церкви: организуются концерты художественной самодеятельности осужденных, просмотры художественных и документальных фильмов религиозного содержания, прослушивание аудиозаписей, спортивные соревнования, турниры, конкурсы и т.д. Имеется также интересный опыт, когда осужденные пишут письма «трудным» подросткам сложного переходного возраста. Некоторые из них потом зачитываются в школах, их воспитательное воздействие очень велико.

На одном из таких праздников состоялось выступление детей из воскресной школы. Эти трогательные моменты напомнили осужденным о детстве, собственных детях. Чистые детские голоса оказали сильное эмоциональное воздействие - в сознании осужденных происходит движение к пониманию истинных ценностей, своей ответственности за жизненный выбор. Так в работе с правонарушителями появляется больше шансов изменить их отношение к жизни, к себе, родным людям, вложить в их души сочувствие, сострадание, прийти к покаянию.

Во многих учреждениях распространен опыт работы с осужденными в иконных мастерских, где изготавливаются различные изделия религиозной направленности: оклады для икон, сами иконы и другая церковная утварь. Проводя в мастерских большую часть своего свободного времени, осужденные постепенно приобщаются к Православию, приходят к исповеди.

В некоторых исправительных учреждениях организован ежемесячный выпуск стенной церковной газеты, оформлены стенды, созданы уголки «Слушателю воскресной церковной школы». Осужденные самостоятельно ищут духовную литературу, освещают события, которые происходят в жизни Русской Православной Церкви.

Таким образом, в последние годы в исправительных учреждениях, где целенаправленно осуществляется религиозное воспитание, наблюдается тенденция к снижению количества преступлений, улучшение оперативной обстановки в колониях. Следует отметить положительные изменения в характере и поведении уверовавших осужденных; они становятся вежливее, стараются не допускать нарушений внутреннего распорядка учрежде-

ния, доброжелательны. Даже те осуждённые, которые раньше имели нарушения режима содержания, изменили своё поведение, стараются вести себя примерно.

Религиозное воспитание является положительным фактором в исправлении осуждённых, поэтому необходимо накапливать и обобщать опыт работы, а также развивать взаимодействие с представителями религиозных объединений. Вера в оступившегося человека, чуткость, тепло и внимание помогают вернуть обществу нормального человека.

**Земскова А.В.**

Научный руководитель: к.филос.н.,  
доцент кафедры ФиР Белоусов П.А.

## **ФИЛОСОВСКО-ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАНСГУМАНИЗМА**

В эпоху биомедицинских технологий формируется новый взгляд на возможности человека. **Трансгуманизм** (от лат. *trans* — сквозь, через, за и *homo* — человек) — философская концепция, а также международное движение, поддерживающие использование достижений науки и технологии для улучшения умственных и физических возможностей человека с целью устранения тех аспектов человеческого существования, которые трансгуманисты считают нежелательными — страданий, болезней, старения и даже смерти. Сторонники этого взгляда ставят перед собой цель освободить человечество от биологических оков. Трансгуманизм, по их мнению, это рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки, мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека. Согласно учению трансгуманизма благодаря использованию новых технологий, способствующих человеческому совершенствованию, человечеству представится возможность достичь «трансгуманистического» будущего, лишённого страданий, где даже смерть человек сможет принимать лишь по собственному выбору.

Философской основой трансгуманизма является отказ от так называемой субстанциальной парадигмы и переход к функциональной парадигме,

берущей начало в философии И. Канта. Если для гуманистов важно, что человек может улучшить этот мир в котором он живет через рациональное мышление, терпимость, свободу и демократические формы общественного устройства, то для трансгуманистов важно, кем может стать сам человек. Согласно учению трансгуманизма, не требуется никакой абсолютной внутренней ценности как для того, чтобы быть человеком, так и для того, чтобы быть камнем или постчеловеком.

Противниками трансгуманистов являются биоконсерваторы, которые выступают против использования новых технологий в целях изменения человеческой природы. С их точки зрения, изменяя свою природу, человек дегуманизирует себя, подрывает свое достоинство. К примеру, трансгуманисты утверждают, что родители должны иметь свободу выбора в том какие технологии им использовать, чтобы произвести на свет своих детей. Данный тип представляет собой форму родительской тирании, которая подрывает достоинство детей и их право на выбор. В свою поддержку трансгуманисты заявляют, что они не отвергают человеческое достоинство, а стремятся к обществу, где морального признания заслуживают максимальное число граждан.

Также признаками трансгуманности могут выступать такие факторы, как усовершенствование человеческого тела с помощью имплантантов, гентическое усовершенствование психических качеств, бесполоя репродукция.

Трансгуманисты стремятся создать постчеловека — потомка человека, технологически усовершенствованного до такой степени, что он уже не является человеком как таковым. Исходя из вышесказанного возникает вопрос, возможно ли улучшение таких человеческих чувств, как любовь, сострадание, забота и т.д? Постгуманистическое «усовершенствование» человека эти факторы не затрагивает. По мнению Ф.Фукуямы, попытка пойти на поводу новых технологий может дорого обойтись человечеству. Одним из первых этических качеств затронутых трансгуманизмом может оказаться принцип равенства. Как утверждает О.В. Летов, люди медленно пришли к идее о том, что быть человеком — это значит быть равноправным в политическом и правовом смысле. Такое равенство людей не отрицает существования различий между ними в цвете кожи, красоте или интеллекте. Вместе с тем в основе современных представлений лежит убеждение, что человек обладает самостоятельной ценностью. Ф.Фукуяма предупреждает о социальной дифференциации вследствие применени новых технологий.

Если люди начнут изменять самих себя с целью достижения высшей ступени биологического развития, какими правами будут обладать эти «высшие» существа по сравнению с остальными?

Сами трансгуманисты полагают, что политическое равенство не означает равенство человеческих возможностей. Но в современном обществе есть люди как с ограниченными физическими и интеллектуальными возможностями. Чем же может обернуться добавление к обществу так называемых постлюдей?

Защищая идеи трансгуманизма, Р. Бейли выражает надежду, что широкое распространение либеральных институтов предотвратит ситуацию, когда представители «новой породы людей» могли бы преследовать «простых смертных». Эти институты должны препятствовать возможности порабощения технически отсталых людей. Другой сторонник трансгуманизма Н. Бостром полагает, что повседневные представления о человеческих ценностях ограничены рамками нашего опыта и скудностью воображения. Он же выдвинул теорию ценностей, согласно которой нечто является ценностью для субъекта тогда и только тогда, когда сам субъект выражает принципиальное желание познакомиться с носителем этой ценности. Эта теория, по его мнению позволяет приспособлять ценности к пробелам в человеческом знании.

Конечно замечательно, что общество движется в одну ногу с научным прогрессом, но технические достижения не должны вмешиваться в человеческую жизнь, так как действительно подрываются все моральные и этические аспекты, что бы не говорили сторонники трансгуманистического учения. Физиологические процессы человека есть нечто естественное и удивительное, к чему не следует привязывать любые технические нововведения.

### **Библиография:**

1. Летов О.В. Человек и «сверхчеловек»: этические аспекты трансгуманизма /О.В.Летов //Человек. – 2009. - № 1. – С. 19 - 25.

2. Б. Г. Юдин. Сотворение Трансчеловека - [www.transhumanism-russia.ru/content/view/473/94/](http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/473/94/) // Вестник Российской академии наук, 2007, том 77, № 6, с. 520 – 527.

3. <http://transhumanism-russia.ru/>.

4. С. С. Хоружий. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии - [synergia-isa.ru/lib/download/lib/fn2\\_2008/01\\_Horuzhy.doc](http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/fn2_2008/01_Horuzhy.doc) // Философские науки, 2008г, № 2.

## МЕТОДИЧЕСКИЕ И ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА МЕТОДАМИ ПРИКЛАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ

Проведение любого серьезного конкретно-социологического исследования по проблемам религии и атеизма требует предварительного научного анализа ряда теоретических и методологических вопросов, успешное решение которых обеспечивает ему должный научно-теоретический уровень. Теоретическая состоятельность и практическая значимость конкретного социологического анализа религии определяется двумя существенными факторами: во-первых, строгим соблюдением методологических принципов, технических приемов и методических требований к конкретно-социологическим исследованиям; во-вторых, учетом своеобразия религии как сложного социального явления.

Правильное понимание и раскрытие методологии, методов и техники конкретно-социологического анализа выступает необходимой предпосылкой, обеспечивающей научность социологического анализа проблем религии и атеизма. Но успешное осуществление такого анализа возможно лишь на базе теоретического осмысления самой научной дисциплины, в рамках которой он осуществляется. Исходя из этого, необходимо определить научный статус социологии религии, уточнить ее предмет, роль и место в ряду других специальных социологических теорий.

Социологическое изучение религии и атеизма включает различные аспекты и уровни обобщения фактического материала: теоретической и конкретно-эмпирической. На теоретическом уровне обобщается материал, даваемый историографией, этнографией, полученный в результате конкретно-социологических исследований религиозности. Социология религиозности, опираясь на факты, выявляет и формирует обобщения, закономерности, характеризующие причины существования религии, ее внутреннюю структуру и функции. Теоретический и эмпирический уровни изучения религии тесно взаимосвязаны.

Весьма сложной проблемой в рамках социологии религии является проблема операциональной интерпретации основных понятий исследования, так как «религиозность», «степень религиозности», «состояние религиозности» и др. Они нуждаются в уточнении и конкретизации.

Проведение конкретно-социологического исследования – чрезвычайно сложный и многоэтапный процесс. Он требует глубокой теоретической подготовки и высоких профессиональных навыков социолога. Кроме знаний основ социальной теории и методологии, важнейшей предпосылкой методической работы социолога является овладение методами проведения конкретных социологических исследований. Прежде чем приступить к сбору, обработке и анализу эмпирических данных, социолог должен разработать различные методические документы. Он должен не только доказать его необходимость, но и обосновать все элементы и процедуры исследования. От научной обоснованности и уровня организационно – технического оформления этих документов в значительной степени зависит результативность проводимого социологического исследования.

При сборе эмпирических данных в прикладном социологическом исследовании социологи используют следующие основные методы сбора социальной информации: выборочный метод, анализ документов (контент-анализ), метод наблюдения, метод опроса, экспертный опрос, структурный анализ малых групп. Рамки данной статьи, к сожалению, не позволяют рассмотреть все эти методы в полном объеме. Поэтому, остановимся на одном из самых популярных и широко применяемых методов - методе опроса.

Опрос представляет собой метод сбора социальной информации об изучаемом объекте в ходе непосредственного (интервью) или опосредованного (анкетирование) социально-психологического общения социолога (интервьюера) и опрашиваемого (респондента) путем регистрации ответов респондента на вопросы, заданные социологом, вытекающие из целей и задач исследования.

Основное назначение: получить социальную информацию о состоянии общественного, группового, коллективного или индивидуального мнения, а также отраженную в сознании опрашиваемых информацию о фактах, событиях, оценках, связанных с их жизнедеятельностью. Эта информация, выражается в форме высказываний респондентов относительно эмпирически зафиксированных в виде вопросов исследовательских задач и категорий анализа.

Область применения: опрос является ведущим методом в изучении сферы сознания людей. Особенно возрастает значение метода опроса в исследовании социальных явлений и процессов, которые мало доступны непосредственному наблюдению, а также в тех случаях, когда изучаемая

сфера слабо обеспечена документальной информацией. Наиболее эффективно применение опроса в сочетании с другими методами. Разновидности опроса могут быть использованы на всех этапах прикладного социологического исследования.

Основные нормативные требования по использованию метода опроса в социологическом исследовании: четкое выделение исследовательских задач, адекватность вопроса задачам исследования, доступность формулировок вопросов пониманию респондентов, соблюдение в ходе опроса принципов социально-психологического общения, учет особенностей и компетенции респондентов и интервьюеров, побуждение интереса респондентов и интервьюеров к результатам опроса, точность фиксации ответов респондентов, стандартизация условий проведения опроса.

Ограничения в применении. Данные опроса выражают субъективное мнение опрошенных. Выводы из полученной в ходе опроса информации, нуждаются в сопоставлении с данными, полученными другими методами, которые характеризуют объективное состояние изучаемых явлений. Необходим учет смещений, связанных особенностями отражения социальной практики в сознании индивидов, социальных групп, выступающих в качестве респондентов.

Программа проведения опроса включает все основные структурные элементы программы социологического исследования. Особое внимание уделяется определению исследовательских задач, построению категорий анализа, их эмпирическому выражению в качестве вопросов респонденту.

Объект опроса - социальная общность, группа, коллектив, индивид.

Предмет опроса - субъективно-оценочная информация, выраженная в мнениях респондентов и характеризующая их социальное поведение, мотивы, ценностные ориентации, события и факты их жизни.

Вопрос - письменное или устное обращение к респонденту с целью выявления его мнений, которые могут служить в качестве данных, относящихся к предметному содержанию исследования. Вопрос к респонденту - это результат эмпирической интерпретации задачи опорных понятий исследования, его гипотез. Вопрос является также операциональным выражением, способом фиксации категорий анализа.

Анкета (опросный лист, опросник) - структурно организованный набор вопросов, каждый из которых связан с программными и процедурными задачами исследования. Это основной инструмент сбора информации в ходе опроса, фиксируемый в виде устных или письменных ответов респондентов.

Респондент - лицо, участвующее в опросе в качестве источника или коммуникатора социальной информации. Респонденты обладают определенной степенью компетентности в изучаемой проблеме. Это могут быть как специалисты (эксперты), так и неспециалисты. В оценке значимости представленной респондентами информации важно знать их социальное положение, уровень осведомленности, по содержанию поставленных вопросов, социально-психологические особенности. По этим данным можно судить о характере сведений респондентов, искренности их ответов.

Интервьюер (анкетер) - лицо, ведущее непосредственное общение с респондентами с помощью вопросника с целью сбора информации. Его можно считать оператором, работающим с инструментом и обеспечивающим правильную и надежную эксплуатацию инструмента, достоверность данных. Характер и содержание функций интервьюера, уровень требований, предъявляемых к его квалификации, зависит от вида опроса. В анкетном опросе он (анкетер) выполняет главным образом функции раздатчика и инструктора. Поэтому в качестве анкетеров могут участвовать лица, не имеющие специальной профессиональной подготовки, но прошедшие соответствующий инструктаж и пробное анкетирование. В интервью поискового характера интервьюеру необходима специальная профессиональная подготовка.

Обстановка (место) проведения опроса может быть разнообразной. Выбор места опроса определяется спецификой исследования, его целями, возможностями респондентов. Ведущим критерием выбора места служит приближение обстановки опроса к тем ситуациям, которые затрагиваются в вопроснике. Исключается участие в опросе "третьих" лиц, и прежде всего тех лиц, которые могут влиять на выбор респондентом ответов на вопрос.

**Игнатьева А.А.**

### **ТЕМА ОТШЕЛЬНИЧЕСТВА В БАЛЛАДЕ ФРИДРИХА ШИЛЛЕРА «РЫЦАРЬ ТОГГЕНБУРГ»**

В балладе одного из величайших немецких авторов Фридриха Шиллера «Рыцарь Тоггенбург» („RitterToggenburg“) одной из ведущих является проблема отшельничества – добровольного отречения от мирской жизни. Такая проблема возникает в творчестве поэта не случайно. Ее появлению

могла способствовать произошедшая в 1789 г. Великая французская буржуазная революция. Столь кардинальное изменение государственного устройства, образа мысли и жизни людей такой страны как Франция повлияла не только на жизнь европейских государств, но и на мировоззрение многих поэтов и писателей, в том числе и Ф. Шиллера. Он революцию во Франции не принял. Можно заметить, что год начала французской революции завершил период «творческого молчания» поэта. Возможно, именно события во Франции подтолкнули Шиллера к возобновлению творческой деятельности. Поэт знал, что революцию поддерживали многие Просветители. С их идеей доминанты разума он был не согласен. Не случайно из этого несогласия возникает идея синтеза разума и чувств. Шиллер воплощает свою идею в «Письмах об эстетическом воспитании человека» („Über die ästhetische Erziehung des Menschen“), которые были созданы в период 1793 – 1794 гг. А в 1797 г. была написана баллада «Рыцарь Тоггенбург», в которой Шиллер поэтически отражает созданную теорию. Главный герой баллады – отшельник. Возникает вопрос: «Почему автор дал своему герою судьбу отшельника?». Вопрос этот очень важен для данной работы.

Стоит обратить внимание уже на первую сцену баллады и прокомментировать ее. Фридрих Шиллер начинает произведение с объяснения рыцаря и его возлюбленной. Автор не показывает диалога между героями, а лишь дает реплику дамы, по которой можно понять, что это ответ на признание в любви. Она любит рыцаря, но „*treue Schwesternliebe*“ [1, с. 136] – *верной сестринской любовью* и не более. После такого вежливого отказа Тоггенбург уходит на войну с мусульманами. Известно, что рыцари, отправляясь в крестовые походы, помимо славы желали получить во владение новые земли, а вместе с ними богатства. Именно в наличии этих благ и виделась свобода. Тоггенбург проводит в сражениях год. Он предстает храбрым, удачливым воином. Но „*Doch das Herz von seinem Gramenicht genesenkann*“ [1, с. 138] – *но его сердце не может оправиться от горя*. Значит, ни победы, ни слава, ни богатство не дали рыцарю свободу, а тоска по даме все еще терзает его душу. Винил ли он в своих страданиях возлюбленную? Однозначно он не мог ее винить. Это доказывает текст баллады. Рыцарь принимает решение отправиться на корабле в „*teuren Lande, wo ihr Atemweht*“ [1, с. 140] – *дорогую страну, где веет ее* (возлюбленной) *дыхание*. Ступив с корабля на родную землю, Тоггенбург отправляется к своей возлюбленной. Не найдя успокоения на поле битвы,

он надеется его обрести, увидев свою даму сердца. Но от слуги рыцарь узнает, что „*DersieGottgetraut*“ [1, с. 140] - *она доверила себя Богу* (нашла свое предназначение в служении Богу). Дама, добровольно ушедшая по религиозным убеждениям в монастырь, становилась для общества отшельницей. Тоггенбург должен был поступить так, как поступали рыцари того времени: отступится от возлюбленной, ушедшей от мира. Он не мог ни куртуазно ухаживать, ни жениться на ней. Но автор намеренно делает своего рыцаря не таким, каким он должен был быть. Оставив привычный уклад жизни, богатый замок, титул, Тоггенбург решает уйти от мира туда, куда ушла его возлюбленная. Но уходит не в монастырь. Он не нуждается в обществе ни рыцарей, ни монахов. Ему не нужен тот мир, где нет его возлюбленной. Она для него смысл жизни и успокоение. Казалось бы, на такой печальной ноте автор мог завершить балладу. Но Ф.Шиллер не ставил цель показать несчастную любовь отвергнутого рыцаря. Дело тут в другом. Поэт создавал героя, который, пройдя тяжелый путь, смог бы обрести свое счастье и гармонию.

Это доказывают строфы, где описывается жизнь Тоггенбурга вдали от мира, требуют более полного рассмотрения. Они как нельзя лучше показывают и характер главного героя, и цель автора. Рыцарь строит „*eineHüttejenerGegendnah, wodasKlosterausderMittedüstrerLindensah*“ [1, с. 140] - *хижину, около того места, где среди лип монастырь был мрачен*. Слово „*dieHütte*“ имеет несколько значений. Кроме «хижины» оно означает «приют» или «укрытие». Получается, что эта хижина была построена не просто для жилья, а для того, чтобы скрыться, удалиться от мира еще больше. Только в ней он мог быть наедине с самим собой, ведь даже его возлюбленная не могла заметить его из окна монастыря. С утра и до вечера Тоггенбург смотрит в окно с надеждой увидеть ее в одном из окон монастыря. Можно подумать, что отчаянье стало причиной ухода героя от мира. Но подобное предположение окажется неверным в тот момент, когда станет понятно, что значила в жизни рыцаря его возлюбленная. Она – источник гармонии в его жизни, а в его сердце – успокоения и счастья. Когда Тоггенбург видел свою возлюбленную, его жизнь наполнялась смыслом и, так необходимой ему, гармонией. Именно поэтому рыцарь терпеливо ждет днями, а потом годами того мига, когда сможет увидеть свою любимую. Может создаться впечатление, что главный герой несчастен в своем ожидании и одиночестве. Но автор дает понять, что ожидание для него сладостно. Рыцарь ждал „...*ohneSchmerzundKlage*“ [1, с. 142] - *без боли и жа-*

люб, не изменяя избранному пути. В последней строфе герой умирает, но его взор все также устремлен на окно. Ф. Шиллер изображает Тоггенбурга смотрящим в окно, ждущим мига обретения своей гармонии, даже после смерти.

Особый интерес вызывает жизнь Тоггенбурга в одиночестве. Часто в тексте можно встретить слово „*Stille*“ - *тихо*. Рыцарь ждал с «*stille Hoffnung*» - *тихой надеждой*; после того, как Тоггенбург все-таки имел счастье увидеть возлюбленную, он засыпал „*stillsichfreuend, wenneswiederMorgenwürdesein*“ [1, с. 142] - *тихо радуясь, если это завтра повторится*. И даже в посмертном описании главного героя присутствует «тихо»: „*NachdemFensternochdasbleichestilleAntlitzsah*“ [1, с. 144] - *на окно еще бледное тихо лицо смотрело*. Наречие «тихо» как нельзя лучше помогает изобразить, с каким терпением главный герой ждал так желанных ему мгновений. Также внимание на себя обращает слово „*derMorgen*“ - *утро*. Оно встречается трижды. В первый раз при упоминании того, что Тоггенбург одиноко сидел в хижине „*HarrendvondesMorgensLichte bis zu AbendsSchein...*“ [1, с. 140] - *в ожидании утреннего света, до вечерней за-ри*. Второй раз Ф.Шиллер описывает, как рыцарь надеялся вновь увидеть свою возлюбленную. В третий раз данное слово появляется в строках, связанных со смертью Тоггенбурга: „*Undsosaß er, eineLeicheEines Morgensda...*“ [1, с. 144] - *и так сидел он мертвым там однажды утром*. Утро можно расценивать как константу времени. С утра начинается жизнь рыцаря как отшельника и его ожидание. И утром жизнь его заканчивается. Выбранное автором время именно начала дня, возможно, переводит ожидание героя в вечность, либо указывает на обретение героем вечной гармонии.

Невозможно не обратить внимания на фрагмент баллады, в котором описывается то, чего так ждал Тоггенбург, глядя в окно: „*BisdasFensterklang, bisdieLiebliche sich zeigte, sich ins Tal herunterneigte*“ [1, с. 142] - *пока окно зазвонит, пока любимая появится, склонится вниз к долине*. Ему хотелось лишь увидеть ее. Это было для него дороже и желаннее всего. Помимо того, что данный фрагмент раскрывает надежды рыцаря, он, встречаясь в тексте дважды, создает особенную композицию, значимость которой можно рассмотреть с двух сторон. С одной стороны, повтор этого отрывка указывает на твердость намерений Тоггенбурга. Со временем они не меняются, а герой остается верен избранному пути и даже не допускает мысли о том, чтобы вернуться к прежней жизни. С другой сто-

роны, данный отрывок, как и рассмотренное слово «*утро*», помогает создавать впечатление течения времени. Второй раз Ф. Шиллер повторяет его сразу после упоминания о том, что герой терпеливо ждал многие годы.

Здесь можно вернуться к вопросу о судьбе героя как отшельника. Как уже было замечено, рыцарь, оставивший общество и богатство, нетипичен для своего времени. Но для творчества Ф.Шиллера такой герой вполне объясним. Великий поэт стремился найти синтез формального и чувственного побуждений. Этому во многом посвящены «Письма об эстетическом воспитании человека», где в 15-м письме автор обосновывает синтез побуждений. Таким синтезом может быть лишь красота. Красоту способен видеть лишь человек, и только через нее человек способен достичь свободы. Становится понятно, почему для рыцаря Тоггенбурга была так дорога его возлюбленная. В ней он увидел ту самую красоту, которая даровала ему свободу и гармонию. Благодаря способности видеть и чувствовать красоту, человек способен играть ею. *«Игра красотой, эстетическая игра есть такое состояние субъекта, которое не обусловлено ни внешним, ни внутренним принуждением. Субъект не поработан ни реальностью, ни духом; в игре он всегда автономный, тождественный самому себе субъект, носитель целостности и гармонии.* [3, с. 298] Такое объяснение игры красотой, которое дал исследователь творчества Ф.Шиллера А.Г.Аствацатуров, также объясняет поведение и состояние Тоггенбурга в период его жизни в хижине близ монастыря. Вероятно, судьба отшельника виделась автором единственно возможной для героя баллады. С одной стороны, по традициям Средневекового времени рыцарь не мог ухаживать за дамой, ушедшей в монастырь, и должен был найти другую. С другой стороны, для общества того времени степень свободы человека измерялась материальными благами. Все это не позволяло рыцарю быть счастливым в рамках того общества и того времени, к которым он принадлежал. Он мог либо смириться и принять существовавшие традиции, либо быть непонятым обществом и изгоем, либо он мог сам это общество покинуть и стать отшельником. Получается, что сделав главного героя отшельником, Ф.Шиллер дает ему возможность быть счастливым: видеть свой идеал красоты, играть ею, быть свободным. И рыцарь эту возможность не упускает, не отступает от нее, не возвращается обратно к обществу и богатству. Ф.Шиллер так писал о человеке, играющем красотой: *«Человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет»* [2, с. 302].

Итак, в начале данной работы был поставлен вопрос: «Почему автор дал своему герою судьбу отшельника?». Ф. Шиллер создал рыцаря Тоггенбурга нетипичным для Средневековья. Добровольный уход от мира стал единственным выходом для героя. Рыцарь, став отшельником, обрел такие блага, которые не могло ему дать время и общество, к которым он принадлежал. Не оставив свою возлюбленную, ставшую для него идеалом красоты, Тоггенбург становится человеком. Он играет красотой и получает свободу. Не мнимую свободу, которая измерялась материальными благами и ценилась людьми его времени, а истинную, которую давала способность видеть и ценить красоту. Соединив в балладе время Средневековья и героя, которому это время было чуждо, Фридрих Шиллер создал новый сюжет и показал, как такой герой может стать духовным человеком. Лишь став отшельником рыцарь Тоггенбург смог обрести свободу и гармонию.

#### **Библиография:**

1. Шиллер Ф. Стихотворения/ Фридрих Шиллер – на нем. и русск.яз. – М.: Текст, 2005 – 413[3] с.
2. Шиллер Ф. Собрание сочинений в семи томах – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. Том 6 – 793 с.
3. Аствацатуров А.Г. Поэзия. Философия. Игра.: Герменевтическое исследование творчества И.В. Гете, Ф.Шиллера, В.А.Моцарта, Ф.Ницше. – Санкт-Петербург; Геликон Плюс, 2010 – 496 с.

**Каваева А.А.**

Научный руководитель: д.филол.н.,  
профессор кафедры ФиР Матвеев П.Е.

### **АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР: ЖИЗНЬ, ЛИЧНОСТЬ, ТВОРЧЕСТВО**

Человек Альберт Швейцер лицом был похож на Марка Твена, причёской - на Альберта Эйнштейна, усами - на Юрия Лотмана, а ростом и фигурой - на Арнольда Шварценеггера. Его личность могла послужить прототипом для образов главных героев произведений великих классиков. Но самое замечательное в нём то, что он не являлся ни одним из них, а был именно таким, каким запомнила его история.

Альберт Швейцер родился 14 января 1875 г.. Вскоре после его рождения вся семья переехала в деревню Гюнсбах, где он провёл своё счастливое детство. Природа этого места воспитала в Альберте особенное отношение к ней, пантеистическую любовь, которая скорее оказывается характерен Новому времени нежели эпохе Швейцера. «Я сосна Вогезских гор!», - так нередко он говорил сам о себе. С самого детства он воспитывал в себе этическое отношение ко всему живому. Особенно остро им переживались страдания животных. Природа, кроме всего прочего воздействует на его самосовершенствование, а принцип ненасилия начинает проявляться у него рано и будет соблюдаться до конца жизни.

В школьную пору, успеваемость Альберта оставляла желать лучше по всем предметам, кроме музыки [1, Гл.1]. Но именно страсть к музыке будет в дальнейшем вдохновлять его и придавать сил. 1893 г. юный Альберт поступает в Страсбургский университет на теологический и философский факультеты. Здесь же он посещает и лекции по теории музыки, преподаваемые французским органистом и композитором Шарлем Видором. Разговоры с ним в последствии приведут Альберта к написанию главного труда в области музыкальной теории [1, Гл.2].

Наиболее ярко самобытность Швейцера проявилась на 21 году жизни, когда он обязывается жить ради своего счастья до 30 лет, а затем посвятить себя добродетельному служению человечеству. Он был одним из тех людей, чьё слово обязательно подкреплялось делом. Гусейнов А. А. считает это в Швейцере чертой "великого моралиста", чьё учение было столь тесно сплетено с его жизнью и ярко контрастировало с "анонимной жестокостью XX века" [См.: 2, с. 332].

В 1898 г. он оканчивает университет и уже через год дебютирует как философ. В 1902 г он становится доцентом, а в 1903 - руководителем евангелистско-теологического факультета в Страсбургском университете. В 1905 г. выходит его книга, совершенно по-новому интерпретирующая музыку Баха. Популярность талантливого молодого учёного уже внушала восхищение, но она только начинала расти.

Однако осенью 1904 г. его жизнь перевернулась. Он узнаёт, что в Африке в Габоне требуется человек, обладающий познаниями в области медицины. Швейцер понял, что это и есть то, чему он посвятит всю свою последующую жизнь. И талантливый философ решает начать всё с чистого листа: получить медицинское образование и уехать в Африку, чтобы помогать людям, которые живут там. 13 октября 1905 г. это решение было при-

нято окончательно. Об этом он говорил: "Мне бы не хотелось, чтобы кто-нибудь верил в то, что я сделал это потому, что услышал глас божий или что-нибудь в этом роде. Решение, которое я принял было рационально и вытекало из всей моей жизни"[5]. 17 декабря 1911 г. Швейцер окончил медицинское обучение. Эти годы дались ему тяжело, он неустанно работал. Днём он ездил с концертами, чинил органы, читал лекции теологам, а ночью - работал над своими трудами. Иногда он опускал ноги в ледяную воду, чтобы не уснуть во время работы.

Во всех этих неурядицах и трудностях его поддерживала Элен Бреслау, ставшая его женой 18 июня 1912. Она была верным другом и помощником Альберта на протяжении всей их жизни. Ей он посвящает вторую часть своей главной работы в области философии - "Культура и этика". Элен получает образование медицинской сестры и готова ехать вместе с мужем в Африку. Они собирают деньги на лекарства, и 26 марта 1913 года два «авантюриста милосердия» (по выражению Швейцера) отплывают. За этим в будущем будет стоять полвека служения Швейцера человечеству [1, Гл.4].

Местечко Ламбарене, куда прибыли муж и жена, было, возможно, воплощением детских грёз Швейцера о природной первозданности. Он ликовал. Помощь Белого Доктора для туземцев была настолько необходима, что не успели они с женой разложить вещи, как к ним стали приходить пациенты. Быстро достав всё необходимое, Швейцер прямо во дворе начал принимать больных. Работа здесь была трудна, но радости Альберта не было предела. Он не ошибся, именно здесь его так ждали [См.: 3, Гл.9].

В 1917 г. Швейцер вместе с женой как немецкие подданные уезжает во Францию до конца Мировой войны. Это по сути означало, что они попали в заключение. Но это стало возможностью передохнуть им обоим. После освобождения и рождения в 1919 г. дочери Рены Швейцер работает врачом в Страсбурге, даёт концерты, читает лекции, пытается любым образом поправить своё финансовое положение. Однако именно в эти годы им развивается принцип "благоговения перед жизнью" и пишется главный труд в области философии - "Философия культуры".

Он говорит, что самоотречение и самосовершенствование ради любой жизни, ведёт к великому, ведь "я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить" [4, с 306]. "Добро - то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей" [4, с. 307].

Он снова начинает думать об отъезде в Ламбарене, но Элене противопоказан по состоянию здоровья жаркий климат Африки, да и как растить пятилетнюю дочь? Швейцер долго не решается сказать ей об этом. Но Элен, узнав, поняла его. Отъезд назначается на 1924 г. Вернувшись, он заново отстраивает больницу и расширяет её. 28 августа 1928 г. город Франкфурт присуждает Швейцеру гётевскую премию и приглашает произнести речь в честь юбилея поэта. Альберт снова ликовал, ведь теперь он мог отблагодарить Гёте за те знания и мысли, которые были воспитаны в его собственном уме работами поэта.

Начало 1939 г.. Альберт понимает, что война в Европе всё ближе. Доктор Геббельс, рейхсканцлер Германии "протягивал руку дружбы" Швейцеру, на что тот ответил отказом "с центральноафриканским приветом". Начало Второй Мировой войны оказалось для Швейцера большой трагедией. В "Культуре и этике" войну он называет проявлением кризиса культуры, который считал не менее масштабным и серьёзным.

Философ описывает "закат культуры", ставя его в вину философии и гуманитарным наукам в целом. Упадок культуры им видится в кризисе мировоззрения. Догматизм философии сменился догматизмом науки, а что страшнее - догматизмом духовных идей [См.: 4, с.34]. Философия в своём развитии не смогла уследить за тем, что бывшие идеалы "пошли под откос" и перестали быть актуальными, что превратило её в сухое мировоззрение без реального воплощения. Духовная жизнь общества, таким образом, оказалась дезорганизована, в то время, как общественная, наоборот - сверхорганизована. И всё это выливалось в "организацию бездумья" [См.: 4, с.35]. Общество же должно гармонизировать материальный и духовный аспекты жизнедеятельности, а мир, где экономические интересы становятся выше нравственных, грозит человечеству потерей гуманности и полным подчинением сознания масс "власть имущими".

Швейцер указывает философии путь для её реконструкции и приобретения утраченной возможности направления культуры в нужное русло. Суть этого состоит в возвращении к гуманизму в культуре, что окажется достигнутым в следовании оптимистически-этическому мировоззрению [См.: 4, с.3]. Гуманизм в этике - это её сущность. И Швейцер в своей этике "благоговения перед жизнью", которую наделяет культуротворящей энергией, объявляет неприкосновенной любую жизнь.

С её окончанием он едет в Германию, где встречается с семьёй и знакомится с внуками. Впервые посещает вместе с женой Америку. Знако-

мится с А. Эйнштейном, с которым в дальнейшем они совместно будут бороться против применения ядерного оружия.

В октябре 1953 ему присуждают Нобелевскую премию мира. Но из-за быта Ламбарене и физической утомлённости, Швейцер не уезжает для выступления, а на вопрос корреспондентов о том, что он собирается делать с деньгами, он отвечал почти раздраженно: "Деревню для прокаженных строить, что же еще?" [См.: 3, Гл. 18].

"Декларация совести" 1957 г. закладывает основы для программы ядерного разоружения, которая воплотилась в жизнь через несколько лет. Такая активность в политике легко объяснима этикой Швейцера. Ведь если следовать его направлению благоговения перед жизнью, то человек становится определённым космополитом-гуманистом, чьи личные интересы сплетаются с интересами всего человечества и не позволяют ему "закрывать глаза" на любое покушение на живое. Кроме всего прочего этика благоговения перед жизнью направлена на прогрессивность человека, его духа и общества [См.: 4, с.327].

1 июня 1957 г. умирает Элен, и он перевозит её прах в Африку. В последние годы жизни Швейцера всё шло стабильно. Его история приобрела большую популярность, и в Африку хлынул поток волонтеров и туристов. Больница росла и крепла.

Свеча, горевшая с двух концов, как метафорично интерпретировали его жизнь, догорела 4 сентября 1965 г. Уставший за день он прилёг отдохнуть на свою кровать и больше не вставал. Последнее, что он слушал, было анданте из пятой симфонии Бетховена. Его похоронили по завещанию рядом с Элен под деревом около больницы [См.: 1, Гл. 22].

О таких, как Альберт Швейцер, и вправду часто говорят, что человек "горел". Всё же, мне кажется, он не столько "горел", сколько "светил" другим и, наверное, до сих пор "светит". Поэтому жизнь, личность и творчество этого замечательного человека будет притягивать к себе внимание ещё долгое время.

### **Библиография:**

1. Анатолий Абрамов. "Человек Альберт Швейцер". Гл. 1. // Журнал "Семь искусств". №13(37) - декабрь 2012. - <http://7iskusstv.com/2012/Nomer12/Abramov1.php>.

2. Гусейнов А. А. "Великие моралисты". Изд. 2-е., доп. - М., 2008  
3. Носик Б. Альберт Швейцер. Гл. 9. - М., 1971. - [http://www.krotov.info/libr\\_min/14\\_n/os/ik\\_1971.htm#ТОС\\_id1269837](http://www.krotov.info/libr_min/14_n/os/ik_1971.htm#ТОС_id1269837).

4. Швейцер А. Культура и этика. - М.: "Прогресс", 1973.

#### **Дополнительные источники**

5. Сюжет ТК "Культура". "Альберт Швейцер и Елена Бреслау" в цикле "Больше, чем любовь".

**Литвинова Н.Ю.**

### **ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ИДЕИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В. ФРАНКЛА ДЛЯ ЭФФЕКТИВНОСТИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Основными категориями в логотерапии В. Франкла являются: ответственность за выбор (свобода) смысла жизни (судьбы), ценности творчества, ценности переживания, ценности отношения. Человек по природе своей является ответственным перед самим собой за реализацию в собственной жизнедеятельности своей уникальности и неповторимости (это есть экзистенциальная цель человеческого бытия). Цель открывается человеку ежедневно через текущие ситуативные задачи. За человеком остается право выбора: двигаться ей навстречу или прочь от нее [2].

По результатам нашего исследования мы пришли к выводу о том, что позитивная коннотация вышеуказанных философских категорий способствует благоприятному развитию психологической саморегуляции в жизнедеятельности, в том числе в трудных ситуациях профессиональной деятельности. Безразлично, какое место человек занимает в профессиональной жизни, кем он работает. Гораздо важнее то, как он работает, соответствует ли он занимаемому месту. Важно, следовательно, не то, как велик радиус его деятельности, важно лишь одно – выполняют ли он круг своих обязанностей (В. Франкл).

Мы исследовали эффективность профессиональной деятельности медицинских регистраторов. По результатам нашего исследования 90% сотрудников регистратуры медицинских учреждений характеризуют свою профессиональную деятельность как трудную, интенсивную, эмоционально напряженную. Причиной такой оценки является воздействие психоло-

гического фактора «трудного пациента» (все претензии и недовольства пациентов, адресованные медицинскому учреждению в целом, переносятся на медицинских регистраторов).

Свойства личности, обеспечивающие достижение социально значимых результатов в профессиональной деятельности медицинского регистратора оказались более благоприятными в тех группах, где были выявлены более высокие показатели «Смысложизненных ориентаций» (тест – опросник, разработанный на основе идей логотерапии В. Франкла), личностно-регуляторных свойств (опросник В.И. Моросанвой) и оптимальные уровни выраженности эмоционального выгорания (опросник Водопьяновой Н.)

Это, во-первых, осмысленность жизнедеятельности (т.е. наличие цели), рациональная оценка прожитой части жизни, позитивный настрой в ходе интерпретации текущих событий, вера в собственные силы [1]. Большое значение в контексте рассуждения имеют индивидуальные особенности стиля саморегуляции основных регуляторных процессов, а именно: планирование (выдвижение целей), моделирование условий, программирование действий, оценивание и коррекция результатов, гибкость, самостоятельность [3].

Результаты исследования.

63% испытуемых наполняют жизнедеятельность духовностью, позитивными отношениями, ответственностью за происходящие события в жизнедеятельности и за качество видов деятельности в которые они включены (теоретическая основа СЖО - логотерапия В.Франкл). База №1 - 69%, филиал №1 – 54%, база №2 -65%, база №5 - 65%.

На базе №1, №5 индивидуально - стилевые особенности, обеспечивающие типичную регуляцию профессиональной специфической деятельности (моделирование, программирование, оценка результатов) сформированы на среднем уровне.

На базе №1, №5 отмечается пик показателей «Планирование», и «Программирование» по отношению к показателям моделирования и оценки результатов деятельности. Такая комбинация индивидуально - стилевых особенностей обеспечивает компенсацию, т.е. сглаживание возможных ошибок в профессиональной деятельности на уровне рефлексии значимых условий, дефицита креативных стратегий поведения во взаимодействиях с пациентами. Компенсирующий эффект обеспечивается за счет «слитности» четкого осмысления профессиональных целей деятельности и проекции этого понимания на уровень действий. Иными словами испыту-

емые эмпирической базы №1, №5 четко, практически автоматически следуют предписаниям правил внутреннего распорядка во взаимодействиях с пациентами. Однако следует отметить, что они не всегда понимают и принимают смысл реализуемых поведенческих стратегий. Последний факт становится причиной эмоционального истощения и деперсонализации в профессиональной деятельности сотрудников эмпирической базы №1.

На базе №5 отмечено очевидное «отставание» уровня выраженности показателя «Моделирование». Этот факт указывает на конфликт между непониманием смысла и реализуемыми поведенческими стратегиями. Последний факт становится причиной эмоционального истощения (64%) и деперсонализации (88%) в профессиональной деятельности.

На базах №1, №5 стилевые индивидуальные особенности, обеспечивающие качественное улучшение эффективности деятельности (гибкость, самостоятельность) сформированы на среднем уровне и, по нашему мнению, нуждаются в формирующем сопровождающем воздействии для создания психологического ресурса оптимизации эффективности профессиональной деятельности и психоэмоционального состояния.

На базе филиала №1 индивидуально - стилевые особенности, обеспечивающие типичную регуляцию профессиональной специфической деятельности (планирование, моделирование, программирование, оценка результатов) сформированы на среднем уровне. Доминирует позиция «пика» показателя «Моделирование» по отношению к показателям планирования, программирования и оценки результатов деятельности. Такая комбинация индивидуально - стилевых особенностей затрудняет компенсацию, т.е. сглаживание возможных ошибок в профессиональной деятельности на уровне рефлексии профессиональных требований (к регистратору медицинского учреждения), значимых условий, дефицита креативных стратегий поведения во взаимодействиях с пациентами. Условный компенсирующий эффект обеспечивается за счет «свернутой» рефлексии приспособительных поведенческих стратегий во взаимодействиях с пациентами (метод проб и ошибок).

Иными словами испытуемые базы филиала №1 ориентируются при работе с пациентами на одобрительные реакции непосредственных руководителей. Следует отметить, что испытуемые не понимают требований, предъявляемым к ним, действуют в трудных ситуациях взаимодействия с пациентами интуитивно, не осознают и не исправляют ошибок в профессиональной деятельности. Гибкость и самостоятельность сформированы на низком уровне.

Следует также обратить внимание на факт высоких показателей эмоционального истощения и в 100% случаев деперсонализации в профессиональной деятельности.

На базе №2 индивидуально - стилевые особенности, обеспечивающие типичную регуляцию профессиональной специфической деятельности (планирование, моделирование, программирование, оценка результатов) сформированы на среднем уровне. Доминирует позиция «пика» показателя «Планирование» по отношению к показателям моделирования, программирования и оценки результатов деятельности. Такая комбинация индивидуально - стилевых особенностей первого порядка затрудняет компенсацию, т.е. сглаживание возможных ошибок в профессиональной деятельности на уровне рефлексии, значимых условий, дефицита креативных стратегий поведения и оценки рассогласований в результатах деятельности во взаимодействиях с пациентами. Условный компенсирующий эффект обеспечивается за счет четкого (механистического) понимания требований в профессиональной деятельности, предъявляемых к регистратору медицинского учреждения.

Иными словами испытуемые базы №2 ориентируются при работе с пациентами на исходные, обозначенные руководством задачи. Следует отметить, что испытуемые не понимают с помощью, каких психологических средств могут быть реализованы, поставленные задачи, что значит эффективное поведение при взаимодействии с пациентами, а что значит не правильное, не корректное поведение. Гибкость и самостоятельность сформированы на среднем уровне.

Следует обратить внимание на факт высоких показателей (в 100% случаев) деперсонализации в профессиональной деятельности.

Результаты нашего исследования подтверждают, что позитивная коннотация категории ответственность способствует благоприятному развитию психологической саморегуляции в жизнедеятельности, в том числе в трудных ситуациях профессиональной деятельности.

По нашему мнению, на базах филиала №1, №2 ценностно – смысловые, личностно – регуляторные свойства испытуемых нуждаются в формирующем сопровождающем воздействии для создания психологического ресурса оптимизации эффективности профессиональной деятельности и психоэмоционального состояния регистраторов медицинского учреждения.

### **Библиография:**

1. Абульханова К.А. Рубинштейновская категория субъекта и ее различные методологические значения / Проблема субъекта в психологической науке. Отв. ред. А.В. Брушлинский, М.И. Воловикова, В.Н. Дружинин. М.: Изд-во «Академический проект», 2000. С. 13 - 26.
2. Виктор Франкл Психотерапия на практике. Санкт –Петербург: Изд-во «Речь», 2001 г.
3. Моросанова В.И. Опросник «Стиль саморегуляции поведения». Руководство. М – «Когито-Центр», 2004 г.

**Миксюк А.С.**

## **ТЕРМИНЫ DAĒNA И DĪN: КОНЦЕПТ «ВЕРА» В ЗОРОАСТРИЗМЕ И ИСЛАМЕ**

Мусульманский концепт dīn и авестийский концепт daēna являются сложными многозначными понятиями, которые могут быть названы самыми близкими аналогами понятий «религия» и «вера» в своих традициях, но при этом не имеют прямых аналогов в европейских языках.

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).

Среди основных значений термина dīn можно отметить следующие:

1. «религия», «вероисповедание»; «вера»;
2. «учение религии», «учение» (перевод Г.С. Саблукова, аят 42:13); «установления, связанные с религиозной верой и с нравственностью, с правилами практической жизни»;
3. «воздаяние», «вознаграждение», «наказание»;
4. «послушание», «почитание», «повиновение», «покорность»; «подчинение» (перевод И.Ю. Крачковского, аят 16:52); «власть-подчинение»;
5. «обычай», «порядок», «закон»; «сумма заповедей»;
6. «моральный закон»; «религиозный путь»;
7. «счет», «исчисление».

Теории происхождения термина dīn можно условно разделить на арабские (объяснение термина исходя из доисламских традиций Аравий-

ского полуострова, связь с арабским словом *daup*, т. е. «ответственность», «долг».) и теории заимствования: древнееврейская, эфиопская, арамейская и персидская. Принимая во внимание многоаспектность термина *dīn*, также рассматривается возможность появления мусульманского понятия *dīn* из слияния значений нескольких заимствованных слов (А. Джеффри, Т. Нольдеке).

Сторонники персидской теории указывают на заимствование термина *dīn* из среднеперсидского языка: слово *dēn*, т.е. «религия», которое, в свою очередь, восходит к авестийскому слову *daēna*.

Термин *daēna* происходит от корня *dī-* со значением «видеть», «показывать», «думать» и имеет следующие значения:

1. «религия», «вера»;
2. «доктрина», «учение», «концепция»;
3. «внутренняя сущность», «духовная сущность»; «совокупность мыслей и поступков человека»; «совесть».

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, в соответствии с зороастрийскими представлениями, после смерти человек встречает свою веру (*daēna*) на мосту Чинват, разделяющем земной и загробный миры. Вера принимает антропоморфный облик, который напрямую зависит от образа жизни умершего: вера праведного человека принимает облик прекрасной девушки и благополучно переводит его через мост (Видевдат 19, 29-32), безобразная вера грешного человека опрокидывает его с моста (Ясна 46, 11). Таким образом, *daēna* связана с идеей воздаяния, суда в загробном мире:

4. «воздаяние».

Таким образом, значения терминов *daēna* и *dīn* совпадают в ключевых аспектах, что говорит в пользу персидской теории происхождения термина *dīn*.

Что касается случаев употребления термина *dīn* в Коране, то наиболее часто термин употребляется в двух значениях:

1. *dīn* как «воздаяние» - в контексте идеи судного дня, «Дня воздаяния», араб. *Yawmad-Dīn* (1:4; 15: 35; 37:20; 51:12 и др.);

2. dīn как «религия», «вера», «религиозный путь» (8:49; 10:104; 30:30; 38,7, 42:13 и др.).

Стержневым элементом веры в понимании создателей Корана является монотеизм, таким образом, сама суть понятия dīn связана с другим фундаментальным понятием ислама – tawhid, означающим признание единственности бога и выражающимся в шахаде, символе веры. Связь этих понятий прослеживается во многих аятах Корана (к примеру, 3:19).

В свою очередь, символ веры зороастризма указывает в качестве ключевого момента на почитание, прежде всего, бога Ахура Мазды (Ясна 12, 1). Кроме Ахура Мазды в Авесте упоминается ряд других божеств, правильное почитание которых считалось определяющим фактором принадлежности к авестийской вере (Видевдат 3, 1 и др.).

Отмечается сходство авестийской и коранической традиций в использовании терминов daēna и dīn для обозначения не только собственной религии, провозглашенной единственно правильной, но и в отношении прочих религий (примеру, Ясна 12, 9 и Коран 38:7).

Ряд особенностей понимания терминов daēna и dīn обусловлены специфическими социальными условиями, в которых были созданы священные книги. Так, в Коране говорится о борьбе не только с неверными, но и внутри мусульманской общины (6:159; 30:32).

**Молчанов Б.А.**

## **ШАМАНИЗМ КАК СОВОКУПНОСТЬ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ КОРЕННЫХ НАРОДОВ**

По мнению религиоведов, прошлое в религии сохраняется не просто как память, оно включается в новое в качестве неотъемлемого элемента, а новое наслаивается на старое. Древнейшая религиозная традиция – шаманизм – имеет много общего с существующими религиозными течениями [1]. В настоящее время наблюдается возрождение знаний о шаманизме, которое осуществляется по двум главным направлениям: это использование целебной силы шаманского действия и реконструкция мировоззрения народов Севера. Главным в мировоззрении шамана является идея об исконном родстве человека со всей природой, которая так важна для духовного развития современного человека, желающего гармонизировать себя и окружающий мир [2, с. 383].

Современная антропология утверждает, что не существует одного универсального шаманизма, но существует много его видов. Это мнение поддерживается шаманской и медиумистической практикой в разных частях света. Феномен шаманизма часто рассматривают в качестве интегральной характеристики духовной культуры циркумполярной общности народов. С точки зрения К.Г. Юнга, шаман есть состоявшаяся личность; по К.Г. Юнгу, она способна прислушаться к внутреннему голосу и встать вне психоза толпы в обстановке войн, революций и других социальных катастроф [3, с. 297].

В терминологии К.Г. Юнга шаман, как любая состоявшаяся личность, осознаёт свою изначальную и собственную сущность, живёт соразмерно с ней, осуществляя бытие Самости, т. е. индивидуализацию. Процесс индивидуализации для К.Г. Юнга – это открытая борьба и открытое сотрудничество разума и хаотической жизни бессознательного. В обществах Юга ассимиляция бессознательного достигается, по его мнению, универсализацией и расширением сознания в йогической практике.

«Однако содержание сознания по мере его расширения теряет ясность в чём-то единичном, – замечает он. В конце концов, сознание становится всеохватывающим, но одновременно и сумеречным; бесконечное число вещей вливается тогда в расплывчатую целостность, которая граничит с полной идентичностью субъективных и объективных данностей. Всё это очень хорошо, но едва ли может быть рекомендовано тем религиям, которые расположены севернее поворотного круга Рака» [4, с. 215]. К.Г. Юнг убеждён, что люди Севера должны избрать для себя другое решение.

В любом случае, как отмечал М.Элиаде, без так называемого «проблеска» или «озарения» («кауманек») человек не может стать шаманом. М.Элиаде приводит сообщение С. Расмуссен о том, что, по словам шаманов эскимосского племени иглулик, «кауманек» – это «таинственный свет, который шаман внезапно чувствует в теле, внутри головы, в самой сердцевине мозга, неопиcуемый маяк, светоносный огонь, дающий ему способность видеть во тьме, как в прямом смысле, так и в переносном, ибо теперь он способен даже с закрытыми глазами видеть в потёмках и прозревать вещи и события будущего, сокрытые от других смертных; так он может узнавать и будущее, и тайны других людей» [5, с. 206].

Шаманизм, как архаическая религиозная система, возникнув в глубокой древности, устойчиво воспроизводится в самых разных регионах, временах и культурах. В традиционном своём понимании шаманизм отно-

сится к реликтовым надбиологическим программам культуры, которые живут в современном мире, оказывая на человека определённые воздействия. Мировоззренческие представления древних о вселенной и окружавшем их мире нашли отражение в этой древнейшей религиозной традиции [6].

Р.Уолш, один из видных трансперсональных психологов современности, определяет шаманизм как «совокупность традиций, в которых те, кто его практикуют, добровольно входят в изменённое состояние сознания (ИСС) и ощущают себя или свой дух путешествующим в иных пространствах и взаимодействующим с иными сущностями в интересах общины». И.А.Худяков, изучавший жизнь северных народов в Верхоянске в 60-х годах XIX века, считал шаманов «переводчиками богов на земле, толкователями божеской воли, подателями здоровья и болезни, изобилия и голода, добра и зла».

Мнение о множестве видов шаманства поддерживается шаманской и медиумистической практикой в Непале. Хотя отдельные этнические группы в стране могут ассоциироваться с определёнными религиями или ритуалами, правильнее было бы считать эти культурные направления частью большой индуистско-буддистско-шаманистской ритуальной системы, господствующей в общинах, живущих в высокогорье, и отражающей сложное географическое, языковое и культурное многообразие Непала. Общие термины «шаманизм», «общение с духами», «духовная медиумистика» не отражают в полной мере множество ритуалов и обрядов, практикуемых духовными лидерами в Непале.

В конце 1990-х соответствующие исследования проводились в Непале сотрудником факультета антропологии и социологии Центра Восточных и Африканских исследований Лондонского Университета Д.Уолтером [7, с. 282]. Деревня, в которой работал учёный, расположена в провинции Солу Хумбу в Непале, на высоте примерно 7.000 футов. Население, в основном, составляют четри (одна из высших индийских каст). К другим индонепальским кастам в этих окрестностях относятся небольшие группы брахманов (высокая каста), а также низшие касты кузнецов и портных.

В этой же долине и её окрестностях проживают такие этнические группы как Раи и Таманги, говорящие на тибето-бирманском наречии. Там же рассеяно небольшое население шерпов. Шаманы группы четри имеют большое количество признаков, общих для шаманов других этнических групп и общин, включая использование особых ритуальных атрибутов и

барабанов. В то же время, одна из местных категорий медиумов («кулдхамис»), в основном, занимается пропагандой древних божеств, сохраняющихся по отцовской линии, и этим отличается от религиозных лидеров других общин.

Названия «дхами» и «джхакри» применяются в Непале в равной степени в отношении лиц, совершающих обряды и ритуалы и обладающих способностью вселяться в... или вселять в себя местных богов или духов. Именно эта способность отличает этих практиков от других религиозных деятелей, не могущих или не желающих общаться с духами. В широком антропологическом смысле термин «дхами» относится к прорицателям или духовным медиумам, в то время как слово «джхакри» (включая соответствующие лингвистические варианты, например, «бомбо» у тамангов) обычно переводится как «шаман».

В местном обиходе название «дхами» относится к лицам, выполняющим специальные ритуальные функции, в то время как слова «кул» и «джхакри» означают средства, с помощью которых эти ритуалы исполняются – способность вселиться в родового духа, использование специального шаманского снаряжения, дающего возможность общения с духами. Именно особые приёмы и снаряжение составляют главное различие между «дхами» и «джхакри».

В высокогорье Непала духи и люди передвигаются по общим дорогам и тропам. Призраки и божества населяют окружающие холмы и леса. Действия шаманов, в частности, целительство, являются неразрывной частью взаимосвязи между телом, духом и обществом. Здоровье означает не только благополучие на индивидуальном, телесном уровне; это также значит, что семейные, общественные и космические отношения в целом гармонизированы. Случаи заболеваний в высокогорных общинах Непала часто можно проследить в соответствии с окружающим ландшафтом.

Люди заболевают, если попадают в зону обитания духов. Обиженный дух наказывает нарушителя границы, насылая на него болезнь или начиная вторгаться в ежедневную его жизнь [8, с. 171]. Аналогично, по распространённым представлениям других представителей архаической культуры, священное пространство может утратить своё качество в том случае, если дух места будет «оскорблён» действиями человека. В таком случае считается, что дух покинет место и осквернённое место лишится благословения Земли [9, с. 228].

Шаманы и родовые медиумы могут иметь доступ к необходимым знаниям и воздействовать или лечить других благодаря личной связи с конкретными местными духами или божествами. Считается, что в таких специалистов, в ходе специальных ритуалов, вселяются эти духи или божества. Если шаманами могут быть как мужчины, так и женщины, родовые медиумы – исключительно мужчины. Родовой медиум совершает обряды только в особых ритуальных случаях и ему не требуется специальное оснащение для общения с духом рода. Главное требование, – чтобы он был готов к ритуалу вселения в него божества.

Деятельность шаманов не имеет родовой или кастовой направленности. Шаманы четри и других общин и этнических групп также могут проводить сеансы лечения как членов своей этнической группы, рода или касты, так и представителей других групп. Ритуалы «дхами-джхакри» служат объединению различных общин в широкую сеть общего опыта, интересов и навыков сосуществования. Звуки шаманских барабанов, разносящиеся в ночи по всей долине, усиливают эти объединяющие ощущения.

Одной из особенностей шаманов в Непале является наличие типичного шаманского оснащения, используемого для связи с духами-покровителями и для противостояния или контроля над враждебными духами, призраками и ведьмами. К этому оснащению относятся барабаны, специальные костюмы и головные уборы, перевязи на поясе и плащи. Шаман, как правило, действует в одиночку, а его целительские ритуалы скорее направлены на индивидов и семьи, чем носят общественный характер.

Вселение духов в «дхами-джхакри» и в «кул-дхами» сопровождается их раскачиванием или дрожью. Как только божество или дух входит в тело, раскачивание становится более интенсивным и заканчивается после того, как речь духа выходит из брюшной полости через рот. Шаманы и родовые медиумы говорили, что их мысли остаются исключительно ясными. Повышенная внимательность позволяет им видеть духов, что недоступно для других [10, с. 297]. Будущее шаманизма в Непале далеко не ясно. К ним относятся как к достопримечательности западные туристы и богатые клиенты, средства массовой информации и правительственные круги изображают их как отсталых, их активно изучают [11, с. 217].

Другим примером существования шаманских традиций коренного народа является народ айну. Айну являются наиболее многочисленным коренным населением Японии. Они происходят от первых жителей японского архипелага, обычно называемых «джомон», которые прибыли туда

более 10.000 лет назад. Часть населения айну образовали обширные оседлые общины в северной части архипелага, процветавшие до начала миграции и влияния с азиатского континента, которое начало доминировать примерно 1.200 лет тому назад. Сейчас среди айну одновременно существует шаманизм «классического» типа и поздняя медиумистика [12, с. 188].

По устным преданиям древние шаманы-мужчины айну обладали теми же качествами, что и описанные М. Винкельманом, т.е. они были социальными лидерами, обеспечивавшими прорицания и целительство [13, с. 269]. Шаманы айну, в особенности на Сахалине, играли главные роли в церемониях, длившихся иногда всю ночь, в которых участвовала вся местная община, когда все танцевали, играли на музыкальных инструментах и песнопениями вызывали изменённое состояние сознания (ИСС), что позволяло шаманам изображать различные типы «видений», включая постановку диагнозов и предсказания.

Шаманизм у айну имеет глубокие исторические корни и различное происхождение, он пережил несколько трансформаций [14, с. 72-78]. В древней культуре айну шаманами были и мужчины и женщины, их занятие состояло в проведении многочисленных церемоний и праздников в течение всего года. До упадка шаманизма айну после XVII века, их общество было теократией, действовавшей через установленные ритуалы и сложную систему верования. В те времена отдельные мужчины-шаманы обладали политической властью и возглавляли вооружённые силы во время войн.

Со временем гендерное разделение полномочий изменилось: мужчины проводили церемонии и жертвоприношения, а женщины-медиумы практиковали общение с духами. Они излечивали больных с помощью традиционной медицины, играли роли различных богов в ходе ритуалов и делали предсказания, когда в них вселялись духи. Возможно именно в практике шаманов возникли различные судебные ритуалы айну, например, испытание горячей водой и камнями. Известно, что шаманы айну показывали чудеса, освобождаясь от верёвок и сетей.

Позднее шаманизм айну стал характеризоваться преобладанием таких шаманов как женщины-целительницы и медиумы. При том, что некоторые женщины-целительницы сохраняли близкие шаманам характеристики: например, поддержание родства с животными, управление духами зверей; проведение церемоний и ритуалов в общинах, даже политическое противостояние с чужими правителями, большинство женщин-шаманов

стали скорее медиумами. Они используют ИСС и взаимодействуют с миром духов, проводят сеансы лечения общины, но вместо управления духами, духи управляют ими, а в большинстве случаев они не помнят, что делали и чувствовали, когда в них вселялся дух.

В последние годы отношение к шаманизму и использованию традиционными группами священных растений в мире сильно изменилось. Интерес к айахуаске за пределами Амазонии проявляется другими: членами коренных общин, которые в обычной обстановке не проявили бы интереса к этим знаниям; местизо, обладающими различной степенью опыта в этой сфере, и неамазонцами, прошедшими обучение у практикующих лиц. Некоторые из жителей Амазонии, практиковавшие с айахуаской, вдруг обнаружили, что их традиционные знания представляют большую ценность для других и могут являться важным источником доходов.

Население часто переходит из одной церкви, связанной с применением айахуаски в другую, и раскол и ересь существуют во всех этих религиозных организациях, особенно при появлении нового харизматичного лидера или при включении использования айахуаски в деятельность новых религиозных организаций. В результате, многие новые группы возглавляются так называемыми неоайахуаскерос. В итоге, шаманизм, связанный с применением айахуаски, становится обширным и сложным явлением, включающим деятельность коренного населения, местизо, в некоторой степени активность синкретических бразильских религиозных организаций и отдельных лиц из числа некоренного населения [15, с. 60].

Трудно дать оценку такой ситуации, тем более что, таким образом, коренные народы утрачивают контроль над своими традиционными сакральными знаниями и навыками. Хотя, существуют примеры положительных результатов самостоятельного применения традиционных знаний представителями некоренного населения. Любое использование айахуаски должно осуществляться в соответствии с традициями» [16, с. 172]. Вторжение в сферу аборигенных культурных знаний и обычаев, как правило, разрушает их мировоззрение, рассчитанное на взаимодействие с окружающей средой и ведёт к появлению состояния неуверенности, страха и соответствующего поведения, что является верным признаком разрушения культуры. Такое состояние и поведение преобладают, в частности, среди коренного населения Австралии и составляют синдром посттравматического стресса [17, с. 93].

Всё это сопровождается высоким уровнем привлечения к уголовной ответственности, детской смертности, самоубийств, наркомании среди коренного населения, а также неудовлетворительными санитарными условиями и заниженной самооценкой [18, с. 85]. Коренным народам Австралии присущ высокий уровень ощущения безнадежности, беспомощности и потери социальной ориентации, на фоне состояния тревоги, возбуждения и бессонницы [19, с. 93]. Уровень смертности от последствий умственных расстройств среди них в 4 раза выше, чем среди некоренного населения [20, с. 158]. Кроме того, в силу низкого социального статуса и плохих условий жизни аборигены Австралии зависят от социальной помощи, усиливающей их ощущение зависимости и беспомощности.

Исторический опыт и сегодняшнее состояние коренных народов Австралии не отличается от других коренных народов во всём мире. Большое сокращение их численности, утрата земель, обычаев и духовности в результате общения с европейцами характерны для аборигенов Америки и Тихоокеанского региона [21, с. 79]. Такие народы как эскимосы, навахо, индейцы атабаска и народ Гавайских островов пережили такие же физические, социальные, поведенческие и психологические последствия (большое число судимых, самоубийств, алкоголизм, смерть в результате травматизма) разрушения их культуры [22, с. 149]. Более того, преемственность последствий деградации культуры между поколениями привела к появлению во многих сообществах таких качеств как агрессивность и жестокость [23, с. 147].

В целом, история коренных народов во всех регионах мира даёт полную картину разрушительного воздействия на культуру, утраты культурных знаний и обычаев, преобладания депрессивного поведения и настроения. Можно утверждать, что культурный шок, пережитый коренными народами, подорвал их представления о смысле и ценности жизни. Это подтверждается огромным количеством и тяжестью стоящих перед ними социальных и психологических проблем.

Во всём мире коренные народы, пережившие разрушение своих культур и соответствующие последствия, ищут пути восстановления и признания их культуры и традиционного уклада жизни. Попытки возродить культурные традиции представляют собой важный шаг в направлении восстановления основных психологических установок для выработки как индивидуальных,

так и коллективных адаптивных функций. Положительные результаты таких попыток наблюдаются в различных странах и достигаются путём совершенствования систем здравоохранения и образования, включающего аборигенную культуру и язык.

Исторически, попытки подойти к проблематике здоровья аборигенных народов с европейских позиций всегда наталкивались на неудачу. В большинстве случаев эти подходы были совершенно неэффективны и противоречили культуре аборигенов, поскольку фокусировались на диагнозе и излечении нарушений, что «... вело к индивидуализации и поиску патологии в сложных социально-исторических явлениях» [24, с. 241]. Тем не менее, в настоящее время значение культуры для здоровья коренных народов получило признание на высшем уровне в австралийском обществе, что видно из доклада парламента: «Комитет выражает уверенность в том, что вопросы сохранения культуры имеют решающее значение для планирования и обеспечения медицинских услуг, оказываемых коренному населению» [25, с. 248].

### **Библиография:**

1. Молчанов Б.А., Горбунов С.Н. Правовая охрана религиозного наследия и традиционного уклада коренных народов. Владимир-Архангельск. 2009. 235 с.
2. Cruz M. Competing Strategies for Modernization in the Ecuadorean Andes // *Current Anthropology*, 1999. Vol. 40. № 3.
3. Кузьмина Л.А. Наскальное искусство как сакральный феномен // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера: сборник научных статей. Архангельск, 2008.
4. Юнг К.Г. О становлении личности // Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
5. Юнг К.Г. Сознание, бессознательное и индивидуация // Структура психики и процесс индивидуации.
6. Элиаде М. Опыты мистического света / <http://texts.pp.ru/light.html>.
7. Кузьмина Л.А. Наскальное искусство как сакральный феномен // Сакральная география и традиционные этно-культурные ландшафты народов европейского Севера: сборник научных статей. Архангельск, 2008.
8. Walter D. Among Spirits and Dieties: Diverse Shamanism in the Nepal Himalayas // *Cultural Survival Quarterly*. 2003, Issue 27.2.
9. Hitchcock J.T. Aspects of Bhujel shamanism // *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Hitchcock J.T. & Jones R.L., Eds. Warminster, 1976.

10. Кузьмина Л.А. Наскальное искусство как сакральный феномен // Сакральная география и традиционные этно-культурные ландшафты народов европейского Севера: сборник научных статей. Архангельск, 2008.
11. Eliade M. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. N.Y. 1964.
12. Walter D. The medium of the message: shamanism as localized practice in the Nepal Himalayas // The Archeology of Shamanism. Price N. Ed., London, 2001.
13. Tanaka S. Sannai Maruyama, the origin of the Ainu and the problem of the historical interpretation of 'Japan' // Japan in the Global Age: Cultural, Historical, and Political Issues on Asia, Environment, Households and International Communication. Nakamura M. Ed. ; University of British. Columbia, 2001.
14. Pilsudski B. Der Shamanism bei den Ainu-Stammen von Sakhalin. 1909. Globus 95.
15. Dobkin de Rios M. The Vidente Phenomenon in Third World Traditional Healing: An Amazonia Example // Medical Anthropology. 1984. № 8 (1).
16. Luna L.E., White S.F. Ayahuasca Reader. Encounter with the Amazon's Sacred Vine. Santa Fe. 2000.
17. Ayahuasca L.E. Shamanism Shared Across Cultures // Cultural Survival Quarterly. 2003. Issue 27.2.
18. Rasmussen S. Friends of Kel Essuf: Perspectives on Shamanism in Tuareg Mediumistic Healing // Cultural Survival Quarterly. 2003, Issue 27.2.
19. ABS (Australian Bureau of Statistics), The Health and Welfare of Australia's Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples (4704.0) // Australian Government Press. Canberra, 2003.
20. Koolmartie J. and Williams R. Unresolved grief and the removal of Indigenous Australian children // Australian Psychologist. 2000. № 35.
21. Bhatia K., Anderson P. An overview of Aboriginal and Torres Strait Islander health: Present status and future trends. Australian Government Publishing Service. Canberra, 1995.
22. Napoleon H. Yuuyarak: The Way of the human being. Native Knowledge Network. Fairbanks, 1997.
23. Duran E. Aniongwea Native American health center: Original people // Fast Forward. San Francisco, 1999.
24. Atkinson J. Trauma trails, recreating song lines: The transgenerational effects of trauma in indigenous Australia // Spinifex Press. North Melbourne, 2002.
25. Ober C. L., Peeters R. Archer and K.Kelly, Debriefing in different cultural frameworks: Responding acute trauma in Australian Aboriginal contexts, in B. Raphael and J. P. Wilson (eds,) Psychological debriefing: Theory, practice and evidence. CambridgeUniversityPress, Cambridge. 2000.

## ЭВОЛЮЦИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Для характеристики современной европейской культуры часто используются такие понятия, как «светскость», «секуляризация». Это связано с характером взаимодействия светской и духовной власти, который претерпевал значительные изменения на протяжении всей европейской истории. Тем не менее, именно религиозные ценности оказали значительное влияние на формирование западной цивилизации. Определяющая роль здесь принадлежит христианству и его ответвлениям, каждое из которых оставило свой след в политической истории европейских стран.

На протяжении многих веков Церковь и государство в Западной Европе олицетворяли собой два источника власти, духовной и светской. В этом одно из основополагающих отличий христианства от ислама, который не признает разделения религии и политики. Но это вовсе не означает, что не предпринимались попытки подчинения одной власти другой, что зачастую приводило к расколу общества как на национальном, так и международном уровне. Вместе с тем, история Европы знает немало примеров и сотрудничества между Церковью и государством. В этом плане интересен опыт католицизма. Как отмечает С.В. Янов: «Римско-католическая Церковь уникальна своим религиозно–политическим и организационно-структурным статусом; Ватикан – идейно-политический, хорошо организованный центр католической церкви с полномочиями суверенного государства и возможностями мировой наднациональной организации. Католическая церковь, как ни одна из христианских церквей в своих глобальных претензиях и миссионерской практике унаследовала космополитические идеи раннего христианства [18, с.4-7].

Важным этапом становления христианской иерархии стало официальное признание христианства императором Константином I Великим в 313 г. («Миланский эдикт»). Император стремился заручиться поддержкой Церкви, предоставив большие привилегии христианству. Общественная поддержка в лице христиан во многом помогла Константину объединить Римскую империю в 323 г. и установить династическую монархию с опорой на христианство. В дальнейшем он перенес столицу своей империи в «новый Рим» (Константинополь), что имело важное политическое и рели-

гиозное значение, т.к. это был первый в истории христианский город. Благодаря Константину, некогда преследуемая Церковь превратилась во влиятельную организацию во главе с императором. Христианство стало открыто отождествляться с его политическим режимом, а символом двуединства светской и духовной власти стал византийский двуглавый орел.

Стоит отметить, что перемещение политического и духовного центра империи на Восток привело к усилению независимости римского епископа и, следовательно, папской власти. Последователи латинского христианства разработали иную концепцию взаимоотношений светской и духовной власти, которая была выражена в доктрине «двух мечей». Ее сформулировал Папа римский Геласий I в конце V в. Она основывалась на упоминании в Евангелии от Луки о двух мечах: «Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч... Они сказали: Господи! Вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» [5]. Согласно доктрине, один меч символизирует священную власть духовенства, а другой - светскую власть государей. Теория «двух мечей» активно использовалась для обоснования независимости Церкви от государства, способствовала разграничению их сфер влияния.

К этому времени уже произошло падение Западной Римской империи и епископы Рима (с IV в. именовавшиеся папами), пользуясь неорганизованностью «варварских» государств помимо обширных земельных владений приобрели часть административных и политических функций. Это позволило церкви закрепить особое положение в обществе. Важным этапом является образование в 756 г. Папской области. Король франков Пипин Короткий передал папе Стефану II (III) отвоеванные у лангобардов территории Римской области и Равеннского экзархата [16, с.268-271]. Таким образом, Папа Римский усилил свое политическое влияние, теперь он был не только главой христианской церкви на Западе, но и главой государства, обладающим светской властью. Стоит отметить, что папская политика всегда была ориентирована на заключение союзов с сильными государствами, что позволяло с наибольшим успехом реализовывать свои планы. В VIII в. это способствовало установлению светской власти пап Римских и освобождению их от византийского влияния.

По мере дальнейшего развития политического процесса в странах христианского Запада доктрина «двух мечей» также претерпела изменения. По мере того, как одна из властей начинала претендовать на сферу влияния другой или пыталась превратить ее в свое орудие, появились из-

менения в трактовках теории, вносились дополнения. Так, в XII – нач. XIV вв. доктрина «двух мечей» выступала в качестве одного из основных доводов в пользу превосходства папской власти над светской. Французский богослов и общественный деятель Бернард Клервоский обращается для этого к Посланию ап. Павла к Римлянам: «...нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены... начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» [13]. В пользу главенства Церкви над государством также приводились стихи из Евангелия от Матфея: «И Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; И дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» [6]. Он сделал вывод, что, будучи преемником апостола Петра, владевшего двумя мечами, Папа Римский обладает как духовной, так и светской властью. Первую он осуществляет непосредственно, а вторую - посредством государей. Таким образом, многие понтифики (Николай II, Лев IX, Иннокентий IV, Бонифаций VIII и др.) подкрепляли свои притязания на светскую власть, стремясь сделать ее подконтрольной Святому Престолу [14]. Тем не менее, уже в XIV-XV вв. доктрина «двух мечей» стала все реже использоваться в религиозно-политических дискуссиях и постепенно утратила свое значение.

К концу X в. на Запад существовало множество государств, сохранявших верность общим христианским корням. Как отмечает А.А. Красиков: «Это было европейское сообщество в его первоначальном варианте, основанном на приоритете не прав, а обязанностей человека» [10, с. 29]. Он также отмечает, что папству удалось в то время сохранить независимость церкви от государства и закрепить свой наднациональный характер.

В 1054 году произошел раскол христианства на католичество и православие, своего рода «точка бифуркации», переломный момент во взаимоотношениях между Римской и Константинопольской Церквями. Этому способствовали политические, социальные и культурные различия между Византией и странами Западной Европы, что нашло отражение и в церковно-политических разногласиях между римскими папами и константинопольскими патриархами. Произошло юридическое завершение раскола, предпосылки которого складывались на протяжении долгого времени. 16 июля 1054 года легаты Папы Римского Льва IX, положили во время богослужения на престоле Софийского собора отлучительную грамоту на Кон-

стантинопольскую Церковь. Это вызвало резко негативную реакцию со стороны патриарха Михаила Керрулария, который 20 июля 1054 года на соборе в Софии осудил Римскую Церковь и папских легатов. Было принято решение о полном разрыве с Западной Церковью [15, с.125-128]. Таким образом, Папа Римский и патриарх Константинопольский взаимно отлучили друг друга от церкви и обвинили в ереси. Анафемы были сняты лишь в 1965 г. совместной декларацией папы Павла VI и патриарха Афинагора I.

Немаловажное значение имела серия крестовых походов, осуществленных западноевропейскими феодалами (при поддержке римско-католической церкви) с перерывами начиная с конца XI в. и вплоть до конца XIII в. Начало крестовых походов совпало с тем периодом, когда отношения между светской и церковной властью обострились настолько, что после призыва папы Урбана II начать первый крестовый поход, ни один из европейских монархов не согласился его возглавить. Являясь крупнейшим феодальным собственником и религиозным вдохновителем крестовых походов, Римская Церковь не только стремилась расширить свои земельные владения, но и увеличить число епархий, а также подчинить себе Константинопольскую Церковь. Официальной же целью походов было объявлено «освобождение Гроба Господня». Она была достигнута в результате первого крестового похода, когда крестоносцами был захвачен Иерусалим и были основаны четыре крестоносных государства: графство Эдесское, княжество Антиохийское, графство Триполи и королевство Иерусалимское [11, с.328-340] Но очень скоро их ослабление привело к постепенной утрате завоеванных территорий, в том числе и Иерусалима.

Стоит отметить, что четвертый крестовый поход сыграл ключевую роль в ослаблении позиций как Византии, так и Греческой Церкви. Взятие Константинополя в 1204 году способствовало усилению позиций папства. Будучи одним из самых влиятельных римских пап в истории, Иннокентий III принимал активное участие в подготовке этого похода. Решающую роль в нем сыграла также и Венеция, направив корабли с крестоносцами в Византию (вместо Египта). В целом, папство XII-XIII вв. обладало наибольшей политической и духовной властью за всю его историю.

В последующем не прекращались попытки подчинения друг друга как со стороны светской, так и духовной власти. В конце XIII в. Папа Римский Бонифаций VIII вступил в конфликт с французским королем Филиппом IV Красивым, который стремился оказывать влияние на церковь с помощью верных ему епископов. Последующий папа, Климент V, наоборот,

объявил о своей зависимости от короля и перенес резиденцию в Авиньон. Это было начало семидесятилетнего периода «авиньонского пленения пап», когда понтифики были политически зависимы от Франции. Это продолжалось вплоть до «Великого раскола», когда на протяжении 40 лет Святой Престол одновременно занимали несколько пап, опиравшиеся на разные коалиции монархии и феодалов [10, с.35-36]. При этом стоит отметить, что в борьбе пап преобладали скорее не догматические, а политические причины, что подрывало авторитет папства и вносило неопределенность в область церковного управления. Положение церкви улучшилось только после Констанцкого собора 1414-1418 гг., когда после низложения сразу трех пап на место понтифика был избран Мартин V, положивший конец неопределенности в этом вопросе.

В XVI веке политическая роль Римско-католической церкви была подорвана. Это связано как с развитием абсолютизма в странах Западной Европы в условиях Реформации, так и с мощным религиозно-политическим движением- протестантизмом. Папство было вынуждено отступить от своих притязаний на светскую власть, т.к. в самом католичестве происходил раскол. Антипапское движение, начатое Мартином Лютером, а затем развитое Жаном Кальвином, носило массовый характер и дало начало таким протестантским течениям в христианстве, как лютеранство, кальвинизм, англиканство и др. Так, кальвинизм выступил идеологической основой поднимающейся буржуазии, что нашло отражение и в буржуазных революциях в Нидерландах (XVI в.) и Англии (XVII в.). Протестантизм служил также идеологическим основанием для европейских монархов, позволившим использовать отобранное церковное имущество для финансирования внутренней и внешней политики. Это во многом способствовало централизации государств [8, с. 53]. После заключения Аугсбургского религиозного мира в 1555 г. между лютеранами и католиками Священной Римской империи вступает в действие принцип «чья страна, того и вера», согласно которому государь или феодал сам определяет какой религии должны придерживаться его подданные. Это решение соответствовало общему духу Реформации.

Еще одним проявлением раскола в католичестве в то время явилась церковная реформа в Англии, которая привела к созданию собственной Англиканской Церкви во главе с королем. Она стремилась к независимости от Папского государства и обладает статусом государственной религии по настоящее время. Согласно опросу общественного мнения, проведен-

ному службой «КомРес» в 2012 году, 79% англичан считают, что помимо государственных и светских функций королева должна выполнять и религиозную, 73% участников опроса заявили, что Елизавета II должна оставаться светской главой Англиканской церкви и лишь 15% респондентов не согласились с тем, что королева в состоянии выполнять важные религиозные функции [1].

По примеру Англии, французский король Людовик XIV в XVII веке намеревался создать национальную, «галликанскую» церковь, привлекая на свою сторону местное духовенство. Но он столкнулся сильным сопротивлением папства и не смог до конца реализовать свою идею. Все эти примеры наглядно показывают, как монархия и феодальное дворянство стремились использовать в интересах государства отдельные стороны Реформации. В свою очередь, католицизм вел активную борьбу за сохранение своих позиций, что нашло свое отражение в политике контрреформации. Сюда можно отнести создание ордена иезуитов, Тридентский собор 1545-1563 гг., а также активную деятельность инквизиции. В целом, контрреформация позволила на какое-то время приостановить движение буржуазных реформ в странах Европы. При этом сама Римско-Католическая Церковь находилась в процессе обновления, была сформирована папская абсолютная монархия, в основе которой лежали принципы авторитаризма и централизации власти.

Важным этапом во взаимоотношениях светской и духовной власти стала Тридцатилетняя война (1618-1648 гг.), начавшаяся как религиозное противостояние между католиками и протестантами. Это была последняя крупная религиозная война в Европе. Вестфальский мир 1648 года привел к созданию новой системы международных отношений, были сделаны заметные шаги в сторону свободы вероисповедания. В самой Германии были уравнены в правах представители всех христианских конфессий, а принцип «чья страна, того и вера» потерял свою актуальность. Монархи перестали опираться в своей деятельности на религиозные лозунги, государство стало отождествляться с нацией, а в обществе стало все больше распространяться критическое отношение к церковным организациям. Это также привело к роспуску ордена иезуитов в 1773 г. (под давлением европейских государств).

Великая французская революция 1789 года послужила толчком для дальнейшего переосмысления места и роли церкви в жизни общества. Все большее значение стали приобретать естественные права человека, свобо-

да личности, равенство и т.д. Революционеры во Франции по сути стремились подчинить духовенство светской власти. Это привело к разрыву дипломатических отношений со Святым Престолом и вызвало волну секуляризации в странах Запада. Гуманисты эпохи Возрождения, деятели Просвещения отстаивали принципы свободы совести, что способствовало освобождению мысли от диктата религии и более четкому разграничению светского и духовного. Это способствовало развитию религиозного, культурного, социального плюрализма [9, с.17-18]. Принципы Просвещения легли в основу американской Декларации независимости, а также французской Декларации прав человека и гражданина и, таким образом, сформировали «западную модель» религиозной свободы и концепции государственно-церковных отношений.

Восстановление Папского государства после поражения Наполеона не способствовало укреплению позиций церкви в европейском обществе. Был разорван союз трона и алтаря, который на протяжении веков являлся единственной моделью взаимоотношений светской и духовной власти. Причем это относилось не только к католицизму, но и «национальным» протестантским церквям [19, р.5]. Большинство стран Западной Европы стали склоняться к нейтралитету в отношении религиозных институтов, автономии государства и церкви в их сферах деятельности. Так, в «протестантских» государствах раньше начался процесс либерализации законодательства, что способствовало развитию свободы вероисповедания и снижению значения религиозного фактора в политике.

Несколько иначе обстояло дело в странах с сильной позицией Римско-католической Церкви. В 1869 году Пий IX созвал Первый Ватиканский собор, призванный урегулировать положение Церкви и папства в новых обстоятельствах. Ключевая идея собора заключалась в признании догмата о непогрешимости папы, что способствовало усилению централизации церковного правления Римско-католической Церкви. Однако, это негативно отразилось на светской власти папства. 13 мая 1871 года после захвата Рима итальянским парламентом был принят гарантийный закон, по которому понтифик оставался главой Римско-католической Церкви, но лишался светской власти. Папа Пий IX резко осудил действия итальянского государства и отстранился от сотрудничества с государствами, основанными на буржуазном развитии [3, с.316-323]. Таким образом, была на какое-то время ликвидирована светская власть папства.

Однако, уже с 1929 года Ватикан вернул себе государственный статус и стал одним из субъектов международного права. Муссолини восстановил светскую власть папства в расчете на то, что Ватикан станет опорой для проведения в жизнь его реформ. Согласно статье 3 Латеранских соглашений Италия признает за Святым Престолом право полной собственности и исключительной и абсолютной власти и суверенной юрисдикции над Ватиканом, в том виде в каком он сейчас существует, со всем ему принадлежащим и полученным в виде пожертвований имуществом [12]. Италия также выплачивала Святому Престолу финансовую компенсацию за период с 1871 года, а светская католическая организация *Azzione Cattolica* («Католическое действие») становилась независимой от государства и подчинялась непосредственно Римско-католической Церкви.

Во второй половине XX в., начиная с Иоанна XXIII и его энциклики "Pacem in Terris" папство проходит стремительную эволюцию, обновление в соответствии с духом времени. Аджорнаменто и Второй Ватиканский собор 1962-1965 гг. сыграли в этом ключевую роль.

На Втором Ватиканском соборе человеческая личность была провозглашена «началом, предметом и целью всех социальных учреждений». Утверждалось, что любая дискриминация, в том числе по признакам религиозной принадлежности должна быть устранена. Признавалось также право выбора религии за каждым конкретным человеком [4, с. 336-340]. Также была принята Декларация об отношении к нехристианским религиям (*Nostra Aetate*). В ней отмечается, что католическая церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в других религиях. Отдельный параграф *Nostra Aetate* посвящен мусульманам и носит примиряющий характер между двумя религиями. Открыто заявляется, что «Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли» [4, с. 277-281]. Это были беспрецедентные шаги со стороны Ватикана, которые принципиально отличались от его более чем тысячелетней политики.

В странах современной Европы отношения государства с религиозными объединениями построены на основе принципов демократии и секуляризма. Демократическая практика предполагает урегулирование конфликта между религией и политикой, а также разграничение роли и сферы действия каждой из них. Свобода вероисповедания и отправления культа является важным правом, которое гарантировано во всех демократических

системах и закреплено во Всеобщей декларации прав человека[2], а также в Европейской конвенции по правам человека [7]. С одной стороны, демократия ограждает религию от попыток ее использования в политических целях и в то же время защищает ее от проявлений фанатизма и косности.

Таким образом, мы можем наблюдать постепенный уход европейского общества в сторону светскости, что означает независимое положение мирского начала от духовного, нейтралитет государства в отношении Церкви. Это происходило постепенно, на протяжении долгого времени и сопровождалось процессом секуляризации. О.Н. Четверикова определяет ее как процесс вытеснения религиозной составляющей из различных сфер общественной жизни и замены ее на учения нерелигиозного характера [17, с. 8]. Секуляризация направлена на формирование светской культуры общества. В этом плане Реформация и эпоха Просвещения, имели роковое значение для религиозных организаций и религии в целом. Если до этого можно было говорить о «двух мечях» в лице Церкви и государства, то теперь наблюдается десакрализация как политики, так и самой религии. Произошло отделение светского и духовного.

Как свидетельствуют данные доклада, подготовленного PewResearch Center в 2015 году, количество европейцев, не относящих себя ни к одной из религиозных конфессий вырастет со 140 млн. (2010 г.) до 162 млн. (2050г.). В процентном отношении от общего населения Европы это 16% (2010 г.) и 23,3% (2050 г.) соответственно [20, с.р. 147-148]. Если учесть при этом стремительный рост мусульманского населения Западной Европы, то перспектива сохранения религиозных и культурных ценностей в данных странах довольно туманна.

На сегодняшний день религиозные символы и ценности не могут выполнять функцию интеграции европейского общества. Религия все больше вытесняется рациональным мышлением, светской этикой, политическими идеологиями и т.д. Религиозные организации утрачивают общественное и политическое влияние, все больше выполняя символическую функцию религиозного и культурного наследия. Христианские конфессии в Западной Европе уже не оказывают прежнего влияния на общественное мнение, что дает почву для усиления позиций ислама. В перспективе это может негативно сказаться на сохранении религиозных и культурных традиций Европы.

### **Библиография:**

1. Большинство жителей Великобритании считают, что королева должна сохранить за собой статус главы Англиканской церкви // Религия и право: сетевое издание 30.05.2012 [Электронный ресурс] - Режим доступа: [http://www.sclj.ru/massmedia/detail.php?SECTION\\_ID=314&ELEMENT\\_ID=4354&print=Y](http://www.sclj.ru/massmedia/detail.php?SECTION_ID=314&ELEMENT_ID=4354&print=Y)
2. Всеобщая декларация прав человека // Резолюция 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10.12.1948 // Статья 18.
3. Гергей Е. История папства // Республика - М. 1996, С.316-323.
4. Документы II Ватиканского Собора // Пер. А. Коваль, Изд-во «Паолине» - М. 2004. С. 336-340, 277-281.
5. Евангелие от Луки. Глава 22: 36-38.
6. Евангелие от Матфея. Глава 16: 18-19.
7. Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод // Рим, 04.10.1950 // Статья 9.
8. Клинге М. Мир Балтики / М. Клинге - Хельсинки: Оттава, 1995. С. 53.
9. Кравчук В.В. Государственно-церковные отношения в странах Западной Европы: философско-правовой аспект // дисс ... на соиск. уч. степени канд. филос. наук - М, 1999 – С.17-18.
10. Красиков А.А. Религиозный фактор в европейской и российской политике (исторический аспект) // Доклад Института Европы РАН, № 62, М.: «XXI век – Согласие», 2000. С.29, 35-36.
11. Крестовые походы в страны Восточного Средиземноморья // Всемирная история, под. ред. Е.М. Жукова, Е.С. Варги, В.П. Волгина и др. // Академия наук СССР, Государственное изд-во политической литературы, М. 1957. Том III, Глава XXII. С.328-340.
12. Латеранские соглашения // Государство Град Ватикан, официальный сайт на русском языке [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://vaticanstate.ru/lateranskie-soglasheniya/>
13. Послание ап. Павла к Римлянам. Глава 13: 1-4.
14. Полдников Д.Ю. Двух мечей теория // Православная энциклопедия. 28.02.2012 [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/171523.html>
15. Соколов С., протоиерей. История восточного и западного христианства (IV-XX века) / Под общ. ред. М.В. Бахтина. – М.; СПб.; Изд-во Московского института духовной культуры святых равноап. Кирилла и Мефодия; Издательский дом «Мирь», 2008. С. 125-128.

16. Христианская церковь в период раннего Средневековья // Всемирная история, под. ред. Е.М. Жукова, Е.С. Варги, В.П. Волгина и др. // Академия наук СССР, Государственное изд-во политической литературы, М. 1957. Том III, Глава XVI. С.268-271.

17. Четверикова О.Н. Религия и политика в современной Европе // Московские учебники и Картолитография – М.: 2005. С. 8.

18. Янов С.В. Сакрализация как феномен политической деятельности (на материалах Римско-католической церкви): дисс. ... к. полит. наук: 23.00.02 - политические институты, этнополитическая конфликтология, национальные и политические процессы и технологии / Кубанский гос. университет. Краснодар. 2009.С.4-7.

19. Riccardi A. Intransigenza e modernita'. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio. - Roma, 1996, p.5.

20. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 // Pew Research Center - Washington, DC. 2015. pp. 147-148.

**Останин В.В.**

## **ПРОБЛЕМЫ АГИОГРАФИИ ПРАБХУПАДЫ**

Прабхупада (1896-1977) – великий проповедник идей *бхакти* (любви к Богу), плодовитый экзегет, общественный деятель и святой. Среди его достижений: создание конфедерации храмов, монастырей и сельскохозяйственных общин; перевод и комментирование таких наиважнейших осевых текстов как «Бхагавад-гита», «Бхагавата-пурана», «Иша-упанишада»; тысячи учеников и доброжелателей; создание мощнейшей религиозной организации, преуспевающей и развивающейся поныне.

Однако, как отмечают исследователи и, в первую очередь, последователи самого Прабхупады: «Самое важное из того, что Шрила Прабхупада оставил людям, – это его книги» (1, с. 840). Исследованию литературного наследия Прабхупады и его метода экзегезы посвящен ряд других наших статей («Феноменология экзегезы у Прабхупады», «Интенция и икономия комментариев Бхактиведанты», «Герменевтические принципы комментариев Прабхупады на “Бхагавад-гиту”», «“Гита” в традиции *гаудия*» и др.). Здесь же нам хотелось сосредоточиться на проблемах биографии и даже агиографии Прабхупады, ибо то, что его подвижническая

жизнь была образцом святости мало у кого вызывает сомнения. Более того, ведь именно жизненные принципы, «логика жизни» святого позволяет намного глубже понять и его литературное наследие, и экзегетические основания его трудов. Как отметил М. Хайдеггер, намереваясь «живописать» философию Ницше: «Однако никакое разъяснение не должно довольствоваться тем, что извлечет суть дела из текста» (6, с. 14). Помимо изучения текстов нам крайне важно обращать внимание на биографию автора, философа, религиозного деятеля. Ключи к пониманию его текстов зачастую хранятся именно там.

Для начала необходимо разобраться с самим наполнением понятия «агиография», в соответствии с которым мы поведем дальнейшее исследование. «Понятие “агиография” имеет два значения – широкое и узкое. В широком смысле слова агиографическими являются те произведения, которые написаны, по словам Х.М. Лопарева, “в память, похвалу и честь святых”. В узком смысле слова агиография – это особый литературный жанр... обладающий рядом характерных черт... К агиографии Лопарев относит даже произведения литургические – песнопения и каноны» (3, с. 9).

Итак, в самом общем виде мы можем выделить три смысловых среза понятия «агиография», начнем с конца: 1) литургическая агиографическая форма; 2) агиография как жанр; 3) агиография как послание, призванное запечатлеть в веках жизнь и достижения святого.

*Литургическая агиографическая форма.* В религиозно-философской традиции *гаудия*, в которой возрос гений Прабхупады, существует вполне определенная литургическая форма, целью которой является фиксация основных вех биографии и деяний святого. Это т.н. *сучака-киртаны*. Как пишет один из замечательнейших исследователей гаудийских житий О.Б.Л. Капур: «Источники, из которых черпались материалы для данных биографий, достаточно надежны. Один из таких наиважнейших источников – это разрозненные записи, находимые в форме *сучака-киртанов*. *Сучака-киртаны* являются общими изложениями жизни святых, записанные их последователями в виде стихов на бенгали для того, чтобы воспевать их согласно *гаудия*-вайшнавской традиции во время празднований дней их ухода, ежегодно» (7, р. XVIII). Близки к *сучака-киртанам* по смыслу т.н. *тиробхава-бхаджаны*, также поющиеся в дни ухода святых.

Попытки создать что-либо, что напоминало бы *сучака-киртаны* Прабхупады, делались и продолжают совершаться, но подобные формы так и не приобрели достаточной популярности среди его последователей.

Наиболее характерные образцы подобного важного творчества: «Прабхупада-дева-аштака» Кушакратхи дасы и «Прахупада-махимамрита» Маханидхи Свами.

Гораздо большее хождение в среде последователей Прабхупады приобрели «Прабхупада-пранати» и «Шри Гуру-вандана». Первая из них состоит всего из двух санскритских стихов, данных самим Прабхупадой, ею предваряется буквально каждая иная молитва, храмовая служба и даже изучение Священного Писания. Ее основное содержание – величание Прабхупады как представителя Кришны и своего духовного учителя, а также подчеркивание двух основных моментов его проповеди: распространение учения Чайтаньи (*гаура-вани*), основателя традиции *гаудия*; и полемика с представителями двух школ-оппонентов, таких как веданта Шанкарачарьи (*нирвишеша-вада*) и буддизм Нагарджуны (*шунья-вада*). Второй текст изначально не был посвящен Прабхупаде, его автор – известный гаудийский святой Нароттам дас Тхакур (XVI в.), написавший его во славу своего гуру – Локанатхи Госвами. Однако широкий смысл данного песнопения-подношения позволил последователям Прабхупады адресовать его самому Прабхупаде, и теперь «Шри Гуру-вандана» и сопровождающее ее поклонение Прабхупаде стало обязательным элементом каждой утренней службы.

*Агиография как жанр.* Жанровая стилистика житий Прабхупады, несмотря на довольно-таки непродолжительное время, прошедшее со дня его ухода из мира, достаточно пестра. Среди них можно выделить следующие основные формы: житие-интервью, житие-дневник, житие-воспоминание.

Первое официальное шести томное житие Прабхупады «Прабхупада-лиламрита», написанное его ближайшим учеником Сатсварупой дасом Госвами, открыло целый агиографический жанр. Им стало интервью. В подобном же ключе выполнены книги о Прабхупаде «Радха-дамодара-виласа», «По стопам Шрилы Прабхупады» и многие другие. Для сравнения здесь можно вспомнить житие-диалог св. Иоанна Златоуста у Палладия. Становится уместным даже предположить его в качестве зачаточной формы жития-интервью, но задачи у диалогического типа, конечно, несколько иные. Кроме того, естественно, что в современных условиях информационного общества процесс интервьюирования представляется намного более легким и, возможно, актуальным.

Монументальный многотомный труд другого близкого ученика Прабхупады – Харишаури даса «Трансцендентный дневник» представляет

собой иную житийную форму – *дневник*. Конечно, такого рода опусы встречаются реже, ибо предполагают непреложное ведение дневниковых записей в прошлом. Особую ценность в данном отношении представляет собой «Дневник: последние дни Прабхупады» Тамал Кришны Госвами, запечатлевший последние месяцы пребывания святого на земле.

Последняя из выделенных нами жанровых форм – *воспоминание* встречается гораздо чаще, особенно в наши дни, когда многие ученики Прабхупады осознали всю важность фиксации тех событий, участниками которых они были. Абсолютная пальма первенства здесь также принадлежит Сатсварупе дасу Госвами с его четырех томными «Медитациями на Прабхупаду» и подобными произведениями. Не менее важными нужно считать «В чем сложность?» Шрутакирти даса, «Воспоминания о Шриле Прабхупаде» Бхактивикаши Свами и др.

*Агиография как послание.* Данный срез агиографии, несомненно, является наиболее глубоким и малоизученным, многие его моменты только предстоит прояснить. В нем всегда смешиваются историчность и чудесность, и порой исследователю очень трудно отделить *реальный* образ святого от *чудесного*. В христианской греческой традиции ему примерно соответствует житие-энкомий (*энкомий* – «восхваление»). В отношении Прабхупады, однако, историчность явно преобладает, так как при некотором достаточном наличии свершенных им «чудес», «осияний» его тела неземным светом и т.д., главными достижениями Прабхупады все же считаются его литературные труды, способность преображать и объединять людей, сила его сострадания как проповедника, но отнюдь не чудотворение, пророчества, делание знамений, исцеления и т.п.

В рамках данного небольшого исследования не совсем уместно делать тщательный анализ событий жизни Прабхупады, поэтому мы ограничимся лишь некоторыми методологическими подходами, предложенными в отношении «логики» его жизни.

Простейшую *историческую* методологию своей жизни одобрил сам Прабхупада в 1975 году. Согласно ей главнейшие знаковые события жизни Прабхупады неизменно оказывались в промежутке из одиннадцати лет: встреча с духовным учителем (1922), принятие посвящения (1933), начало литературной деятельности (1944), принятие отречения (1955), создание религиозной организации (1966). Когда у Прабхупады спросили о том, что произойдет в 1977 году, он ответил: «Возможно, это будет конец». Так и случилось (4, с. 117).

Следующий образчик методологии, который можно назвать *богословским*, был предложен исследователем творчества Прабхупады Дж. Франком Кенни в его статье «А.Ч. Бхактиведанта Свами, в роли *гуру* и *аватары*» (2). В центре него – попытка сделать богословскую оценку личности Прабхупады, но также в исторической перспективе. Кенни делит проповедническую биографию Прабхупады на три периода, каждому из которых соответствует вполне определенный *богословский* образ Прабхупады:

1. Начальный период (1966-1967) – Прабхупада выступает в качестве *свами*, т.е. одного из многих приезжих индийских учителей, пытающихся освоиться на новой территории, он основывает организацию и строит теплые отношения с немногочисленными учениками.

2. Организационный период (1968-1970) – Прабхупада, по мнению Кенни, становится полноправным *гуру*, хотя, скорее, подошел бы предложенный самим Прабхупадой традиционный титул – *ачарья* (точнее, *самстхапака-ачарья* – «*ачарья-основатель*»). Его организация растет, как и число учеников, отношения со многими из них становятся формально организованными, благоговейными. Теперь он для них – не просто один из учителей, а представитель Бога.

3. Миссионерский период (1971-1977) – время триумфа Прабхупады. Кенни утверждает, что тысячи учеников и сотни открытых храмов, грандиозный успех его литературной и общественной деятельности, позволяет величать его *аватарой* (точнее, *шакти-авеша-аватарой* – «воплощением, наделенным энергией Божества»), т.е. тем, кто непосредственно уполномочен Богом вести заблудшее человечество к духовному процветанию. В Священных Писаниях и трудах учителей прошлого («Брахма-ваивартапурана», «Чайтанья-мангала» и др.) находятся пророчества о приходе Прабхупады в мир, и доказывается соответствие этих пророчеств его личности.

Необходимо отметить, что последний момент является явно дискуссионным, ибо сам Прабхупада никогда не называл себя *аватарой* и, напротив, в некоторых событиях показал резкое неприятие идеи отождествления его с Богом. Дискуссия ведется и поныне и вряд ли будет скоро разрешена.

Наконец, еще один методологический срез личности Прабхупады, который можно назвать *герменевтическим*, по причине наличия в нем четкого истолковательного момента, касающегося степени восприятия глубины личности Прабхупады, был предложен уже не раз упоминавшимся Сат-

сварупой дасом Госвами. В своих «Медитациях на Прабхупаду» он выделяет четыре «уровня осознания Прабхупады» (5, с. 21) или четыре основных *герменевтических* «слепка» образа Прабхупады, иерархически выстроенных по восходящему принципу:

1. «Иллюзорный Прабхупада» – неверный образ Прабхупады, эксплуатируемый теми, кто хотел бы оправдать свои заблуждения с помощью его авторитета. Классический пример – цитирование, вырванное из контекста.

2. «Официальный Прабхупада» – Прабхупада как объект храмовых служб, официальных церемоний и т.п. Такой образ необходим, но за механическим церемониалом так легко потерять саму личность и настроение учителя.

3. «Исторический Прабхупада» – образ, точно соответствующий реальной личности, ее поступкам и характеру. Однако и такой образ, при всем его «соответствии» не может быть полон – в нем не проявлен мистический компонент, идея посредничества, заступничества Прабхупады за всех людей перед Богом. Это то, что отчетливо выражено в последнем образе.

4. «Всепроникающий Прабхупада» – Прабхупада, пришедший, чтобы достучаться до сердца каждого человека вне зависимости от его цвета кожи, пола, возраста, места и времени проживания. Такой Прабхупада непосредственно соединяет людей с Богом и ведет их на пути к Нему.

Итак, мы можем констатировать, что исследование наследия и личности Прабхупады, хотя только начинается, но уже имеет обильный «полевой» материал, который прирастает буквально день ото дня. Не последнее, а, возможно, даже ключевое место занимают здесь проблемы его агиографии, которую можно интерпретировать в трех смыслах. Литургический срез агиографии представлен в таких величаниях Прабхупады как «Прабхупада-пранати» и «Шри Гуру-вандана». Жанровый срез житийного творчества о Прабхупаде чрезвычайно насыщен, и его основными формами являются: *житие-интервью*, *житие-дневник*, *житие-воспоминание*. Последний наиболее широкий агиографический срез связан непосредственно с описанием жизненного пути святого и его осмысления. В отношении Прабхупады мы выделяем здесь также три момента: *исторический*, позволяющий хронологически «исчислить» жизнь Прабхупады; *богословский*, работающий на теологическое понимание роли Прабхупады; *герменевтический*, предполагающий различную глубину постижения личности

Прабхупады. Все сказанное позволяет утверждать, что своим появлением и трудами Прабхупада оказал не только великую услугу человечеству, но и, возможно, спровоцировал появление особой отрасли индологии – Прабхупада-ведения.

### **Библиография:**

1. Бхактиведанта Свами Прабхупада, А.Ч. Бхагавад-гита как она есть / А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада; пер. с англ. – изд. 3-е. – М.: TheBhaktivedantaBookTrust, 2009. – 1008 с.
2. Дж. Франк Кенни. А.Ч. Бхактиведанта Свами, в роли гуру и аватары // Хари Шаури дас. Трансцендентный дневник. Том 5 / Хари Шаури дас; Пер. с англ. Марина Климова. – М.: «Философская книга», 2011. – С. 689-709.
3. Древние жития свт. Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий. – М.: «Паломник». православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, ИМЛИ РАН, 2007. – 528 с.
4. Сатсварупа даса Госвами. ИСККОН в семидесятые: Дневники // Сатсварупа даса Госвами. – М., 2013. – 704 с.
5. Сатсварупа даса Госвами. Медитации на Прабхупаду. – М., Гита-Нагари Пресс, 2004. – 319 с.
6. Хайдеггер М. Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер; [сост. О.В. Селин]. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – 304 с.
7. Kapoor O.V.L. (Adikeshav Das). The Saints of Vraja. – Aravali books international (p) LTD. NewDelhi, 1999. – 466 p.

**Плетнева Т.В.**

## **ПОЛОЖЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН В РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА (НА МАТЕРИАЛАХ ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

Актуальность проблем, связанных со старообрядчеством, для современной исторической науки объясняется не только его огромным влиянием на все сферы жизни России, но и тем, что до настоящего времени эта конфессия остается одной из крупнейших в России. Известно, какую порой жестокую политику проводило правительство по отношению к старооб-

рядцам на протяжении веков. Однако период, пришедшийся на начало XX века, с 1905 по 1917 год, в отечественной историографии получило название «Золотого века» старообрядчества. Благодаря законодательным изменениям, именно на этом этапе старообрядцы не только получили право свободы вероисповедания, но смогли достичь определенных успехов в функционировании своих религиозных общин, интенсифицировать процесс самоопределения в российском обществе и наметить направления дальнейшего развития. В связи с этим, обращение к такому важному и при этом недостаточно изученному периоду истории старообрядцев, является необходимым. Избрание Владимирской губернии в качестве территориальных рамок объекта исследования также неслучайно, поскольку в начале XX века в губернии существовало семь центров старообрядчества: в селе Левине Собинского района, в селе Головине и деревне Рогино Судогодского района, в селе Коняево, в Меленках, в Суздале и в селе Рытово Вязниковского района [1, с. 171].

Поворотным пунктом в положении старообрядцев стало изменение законодательства 17 апреля 1905 г., когда высочайшим указом «Об укреплении начал веротерпимости» Императора Николая II были приняты меры «к устранению стеснений в области религии» [2]. Согласно 1-му пункту Указа прекратились преследования граждан другого христианского «исповедания и вероучения», а также тех, кто «отпал от православной веры», т.е. староверов. Все оны были уравнены в гражданских правах. Пункт 5 устанавливал различие «между вероучениями, объемлемыми наименованиями «раскол» и разделены на 3 группы: а) старообрядческие согласия, б) сектантство, в) последователи изуверных учений, самая принадлежность к коим наказуема в уголовном порядке». Согласно пункту 7 староверам было присвоено название «старообрядцы» взамен официально употребляемого «раскольники» и разрешено «отправлять свое богослужение по старопечатным книгам». 12 пункт Указа разрешал свободное функционирование старообрядческих молитвенных домов и храмов.

17 октября 1906 г. был издан Указ Николая II Сенату о введении в действие «Правил о порядке устройства последователями старообрядческих согласий общин, а также правах и обязанностях сих лиц» [6]. Правила издавались на основании 87 статьи Основных законов Российской империей. Это означало, что они будут действовать до одобрения (или отклонения) Государственной Думой и Государственным советом соответствующего Указу законопроекта. Указ состоял из обращения к Сенату; из двух

приложений с положениями обращенных к старообрядцам и сектантам; инструкции к Совету Московской Старообрядческой Общины Рогожского Кладбища. Согласно данному Указу старообрядцы получили максимальную свободу за всю историю их существования. Они могли создавать религиозные общины, обладающие правами юридического лица; строить храмы и молитвенные дома, школы; принимать неофитов из официального вероисповедания, беспрепятственно совершать обряды в молельных и общественных местах.

Несмотря на ограниченность Высочайшего указа 17 апреля 1905 г., в России начался расцвет старообрядчества. За короткий срок были построены тысячи храмов, часовен, молельных домов. Оживилось книгоиздательское дело. Начали выходить в свет старообрядческие журналы и газеты. Расцвело иконописание. Впервые открылись старообрядческие школы и училища [10].

После принятия указа в осуществлении государственной политики на местах просматривается несколько тенденций. С одной стороны, старообрядцы были недовольны теми ограничениями их свободы, которые содержали в себе циркуляры и распоряжения местных властей. Обрадованные законами 1905-1906 годов, при столкновении с реальностью, староверы начали саботировать исполнение конкретных предписаний по соблюдению ряда формальностей при переходе из православия в старообрядчество, ведению метрических книг, совершению браков. С другой стороны, местная гражданская власть воспринимала циркуляры как новую административную нагрузку, что вело к неспешному их выполнению (метрические книги не велись, правила не рассылались) [7]. На местном уровне старообрядцы то получали большие возможности, чем предусматривал закон, то наоборот страдали от необоснованных притеснений. Документы показывают, что властям удалось выставить на пути развития старообрядчества административные преграды, сужавшие и конкретизировавшие круг старообрядческих прав. В основном на местном уровне признание института старообрядчества сочеталось с попытками ограничить его публичное функционирование. Журнал «Церковь» указывал на ряд случаев, когда во Владимирской губернии местные власти препятствовали отправлению службы (при проведении крестных ходов, публичных процессий, венчании, погребении), а также случаи дискриминации социального характера, в частности, запрет на открытие старообрядческого училища. На фоне такого противодействия, отчасти обусловленного инерцией властей, были и

многочисленные факты признания старообрядчества: предложения со стороны властей к старообрядцам о проведении общественных молебнов (от бездождия, при освящении места для постройки училища, нового фабричного здания) или участия в принятии присяги выбранных должностных лиц [9]. В русле формирования легального положения старообрядцев Правлением Владимирского губернатора в 1905 году были выделены денежные средства на постройку пяти старообрядческих домов и на переустройство старообрядческой часовни. В 1909 году состоялось строительство деревянного старообрядческого молитвенного дома [8]. Сохранилось обращение старообрядческой общины 1912 года в губернское правление, в котором говорится «Покорнейше просим разрешить нам постройку вновь на земле, принадлежащей общине первой части города Владимира, на углу Дворянской и Летне-Перевозинской улиц каменного храма» [11].

Архивные документы свидетельствуют, что местные власти не препятствовали переходу жителей из православного прихода в единоверческий. А переходов на тот период было большое количество. Если в 1882-1890-м годах было зарегистрировано около 20 такого рода случаев во Владимирской губернии, то в начале XX века из православия в старообрядчество стали переходить целыми деревнями, в частности в 1904 году старообрядцами стали жители деревень Польца и Ольгина Гороховецкого уезда [5], крестьяне деревень Злобино, Большого Приклона, Толстикова Меленковского уезда [3]. Также «уклонения» были зарегистрированы в 1905 году в селе Мстере, в 1910 году – деревне Сеньково Судогодского уезда [4].

Наиболее явно линия противостояния старообрядцев с обществом проявлялось на уровне деревенской общины, где сосуществовали две или более христианские конфессии, где субъектом выступил священник господствующей церкви или крестьяне – «православные». В источниках таких примеров много. В основном жалобы поступали на то, что старообрядцы совершали крестные ходы в полном священническом облачении, что, по мнению православных, являлось оскорбительным для их религиозного чувства. Журнал «Церковь» отмечал такие случаи противостояния православных священников старообрядцам, как попытки запретить последователям господствующей церкви приходить на освящение старообрядческого храма, совершаемое приехавшим московским епископом; пренебрежение к религиозным чувствам старообрядцев несоблюдением церковных правил по отношению к старообрядческим ритуалам (нежелание снимать шляпы при встрече со старообрядческим крестным ходом) [9, с.170]. Прихожане

РЦП выказывали противостояние старообрядцам посланием различных рапортов, жалоб в Духовную консисторию и Правительствующий Сенат, в которых высказывали опасения о распространении раскола в губернии. В то же время, нельзя не замечать тенденции на взаимное сближение, которые выражались в присутствии прихожан православной и единоверческой церковью на богослужениях, крестных ходах старообрядцев [9, с. 173].

Итак, следует отметить, что благодаря изменениям 1905-1906 годов в законодательстве и политике властей в отношении старообрядцев, общинам стало возможным совершать религиозные обряды без серьезных затруднений со стороны властей. Государство меняло свое отношение к старообрядцам, как в результате изменения общего курса внутренней политики, так и в результате заинтересованности в экономическом потенциале общин раскольников. Рассмотренные материалы позволяют сделать вывод, что изменения в политике правительства были более радикальны, нежели изменения в общественных настроениях. В большинстве случаев власти стремились четко следовать закону, несмотря на все затруднения в ходе решения проблем старообрядцев и других религиозных направлений в Государственной Думе. В то же время, общество на местах не всегда было готовым принять изменения в отношении к старообрядцам. Весьма показательны случаи, когда инициаторам размежевания общества по конфессиональному признаку выступало само население, крестьяне – православные, в частности, которые не желали мириться с легитимным положением старообрядцев, ставших полноправной частью российского общества.

### **Библиография:**

1. Арсенина О.В. Древлеправославные христиане во Владимирском крае / О.В. Арсенина // Дни славянской письменности и культуры. Материалы международной и научно-практической конференции. – Владимир, 2008. – С. 170-172.
2. Высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости» 17 Апреля 1905 г.// Журнал "Слово Церкви". - 1915. - № 15. - С. 345-347.
3. ГАВО Ф.556,оп.1.Т.2.Д.№4417 90/119.
4. ГАВО Ф.556,оп.1.Т.2.Д.№4785 96/285
5. ГАВО Ф.556,оп.1.Т.2.Д.№4786 96/366.
6. Именной Высочайший Указ «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов», 17 октября 1906 г.

7. Наградов И.С. Государственно-церковная конфессиональная политика и ее влияние на развитие старообрядчества в 1855 – февраль 1917 / И.С. Наградов. - Кострома, 2005. (диссертация).

8. Обзор Владимирской губернии за 1905, 1908 гг. Отчеты Владимирского губернатора. Владимир, 1906, 1909.

9. Островский А.Б. Формы общественного признания старообрядчества после принятия указов 1905-1906 гг., легитимировавших веротерпимость / А.Б. Островский. // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. - М., 2002. - С. 163-173.

10. Петров С.П. Указ царя «Об укреплении начал веротерпимости» / С.П. Петров // - URL: <http://wiki.starover.net/>

11. Цит. По: Старообрядческий вестник. 1994. №2.

**Погасий А.К.**

## **ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НЕКОТОРЫХ ВЕРСИЙ ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ИИСУСА ХРИСТА**

В 2015 году исполнилось сто двадцать один год со дня появления на свет книги Николая Нотовича «Неизвестная жизнь Иисуса Христа». Популярность ее в свое время была так велика, что в течение двух лет со времени опубликования (1894) она выдержала только во Франции одиннадцать изданий, не говоря уже о многочисленных переводах ее на немецкий, английский и другие языки. И это несмотря на то, что вскоре после своего появления большинством ученых она была объявлена фальшивкой. Но и сейчас, более чем через столетие, эта книга продолжает будоражить умы и сердца ученых и богословов. Более того, на основе данных этой книги развилось целое направление в христологии — исследования, связанные с легендами о пребывании Иисуса Христа на Востоке с двенадцати до тридцати лет. Например, в 1962 году вышла в свет книга преподобного К. Р. Поттера «Раскрыта тайна утерянных лет Иисуса». В 1976 году испанский иезуит Андреас Файбер опубликовал труд «Иисус умер в Кашмире», в котором не только подробно объясняет, что происходило в течение восемнадцати неизвестных лет, но и возвещает некую революционную гипотезу о том, что случилось после распятия, когда Иисус был снят с креста.

Описанию жизни Христа на Востоке посвящена и вышедшая в 1984 году работа Элизабет Клер Профит «Утерянные годы Иисуса».

Одним из самых известных на Западе современных исследований о странствиях Иисуса является совместная работа супругов Дика и Жанет Бок — фильм «Утерянные годы» (1978) и книга «Тайна Иисуса» (1980). Жанет Бок по этому поводу писала: «Постепенно мы пришли к выводу, что описание этих лет отсутствует потому, что кое-кто изъял его из летописей и из Библии. Невозможно представить себе, чтобы Иисус появился в Галилее в возрасте тридцати лет и скрыл большую часть своей жизни от своих учеников, которых любил и просил следовать за ним. Невозможно поверить и в то, что эти годы были столь малозначащими, что о них не было упомянуто ни слова... Так мы все больше склонялись к тому, что в какой-то момент все сведения об этих годах его жизни были уничтожены. При изучении документов раннейхристианской церкви стало очевидным, что первые церковные соборы, особенно Никейский собор 325 года н.э., изменили многие положения доктрины. Описание этих неизвестных лет были вычеркнуты потому, что они не соответствовали политическим устремлениям растущей церкви» [1, с. 2].

В этих словах она выразила, вероятно, мнение и десятков других писателей, одержимых идеей отыскать следы Иисуса не только в Индии, но и в Египте, Персии и даже в Японии [2].

Мы не будем дальше перечислять труды исследователей версии Христа на Востоке, их достаточно много. Заметим лишь, что эти произведения объединяет одна деталь: практически все они основываются на книге Николая Нотовича «Неизвестная жизнь Иисуса Христа».

В 1895 году в журнале «Вера и Разум» (№ 22) были напечатаны выдержки из повествования Нотовича – буддистское жизнеописание Иисуса Христа, переведенное с немецкого. Еще один перевод этой части книги, на этот раз с французского, сделан в 1910 году в Петербурге и вышел в виде небольшой книги под названием «Неизвестная жизнь Иисуса Христа. Тибетское сказание «Жизнь Иссы – наилучшего из сынов человеческих».

После 1917 года интерес к христианству как таковому, и тибетскому сказанию о Христе в частности, в России, по вполне понятным причинам, угас. И только сейчас стало возможным снова говорить о полемике по поводу этой проблемы, которая в кругах западных теологов и историков никогда не прекращалась. В связи с этим появилась необходимость перевести на русский язык *полный* текст книги Нотовича, что и было сделано в 1994-1996 гг. с французского оригинала (8-е издание, Париж, 1894 г.) [3].

В чем же заключается суть полемики? Поскольку Н. Нотович впервые обнародовал версию о возможности пребывания Иисуса Христа в Индии и Тибете с 12 до 29-30-летнего возраста и все последующие историки и писатели строили свои исследования исходя из сведений, почерпнутых именно из его книги, то объективно встает вопрос: насколько достоверна информация Нотовича и не явился ли он жертвой обмана или сам сознательно ввел в заблуждение читателей. Насколько правдивы изложенные в книге факты?

Как уже отмечалось, многие серьезные ученые признали ее подделкой. С другой стороны, имеется достаточно сведений, приводящих к мысли о достоверности сообщения Нотовича. Анализу имеющихся фактов и мнений посвятил свою книгу историк Л. В. Митрохин [4]. Это, вероятно, первая в России работа, посвященная настоящей проблеме. Автор совершенно справедливо считает, что книга Нотовича «является наиболее существенным явлением, независимо от того, что издавалось ранее по восточному христианству. Это лишний раз свидетельствует о том, что от произведения Нотовича нельзя просто-напросто отмахнуться и что его следует серьезно проанализировать» [5, с. 12]. Для того же, чтобы определить, насколько реально его открытие, необходимо сначала детально изучить личность самого Николая Александровича Нотовича.

Л. В. Митрохин не смог найти какого-либо упоминания о нем в советских источниках. Поэтому все биографические данные он взял из публикации немецкого богослова Норберта Клатта «Иисус в Индии. Книга Николая Александровича Нотовича «Неизвестная жизнь Иисуса, его биография и путешествие по Индии» вышедшей в Евангелической центре по мировоззренческим проблемам в Штутгарте в серии «Ориентация и направления» (№ 13).

Ссылаясь на «Еврейскую энциклопедию», автор считает, что Николай Александрович Нотович был сыном раввина и младшим братом известного русского журналиста Осипа Нотовича.

Родился он 13 августа 1858 года по новому стилю в Керчи. Сведений о детстве и ранней юности не сохранилось. По некоторым данным, в юности он обратился в православие [6]. Известно также, что до поступления в университет Николай Нотович отбывал обязательную воинскую повинность, введенную в 60-х годах XIX века. В период прохождения службы участвовал в русско-турецкой войне 1877-1878 годах, где, по слухам, пользовался большой популярностью как среди русских, так и среди болгар.

После окончания Санкт-Петербургского университета братья Нотовичи стали журналистами: Осип – редактором отдела публицистики «Нового времени» а Николай – сотрудником того же журнала. Интересы Осипа лежали в области философии, в то время как Николай занимался современной историей и политикой, о нем говорят и его публикации: «Французско-русский союз и европейская коалиция», Европа накануне войны. М., 1890, «Россия и Англия. Историко-политический этюд» [7] и т.д.

В 1883-1887 годах Н. Нотович в качестве корреспондента «Нового времени» совершает через Кавказ и Балканы поездку в Центральную Азию и Персию. Как утверждает сам Нотович, первые «буддийские следы» Христа он обнаружил во время пребывания в Индии осенью 1887 года.

После возвращения в Европу он опубликовал ряд работ, в которых стремился в связи с возрастающим англо-русским соперничеством оправдать русскую политику на Востоке. Причем, решение «восточного вопроса» Нотович видел в военном походе на Индию и в своих работах («Европа и Египет», «Александр III и его окружение» [8]) настаивал на том, чтобы после успешной разведки направить в Индию 14 хорошо укомплектованных полков, которые, укрепившись в Афганистане, подготовили бы триумфальный поход в Индию. «Индия ждет нас, — писал он, — надеется на нас, Индия знает, что мы придем не как захватчики, но как освободители» [9, с. 15].

Л. В. Митрохин считает, что подобные призывы нуждались в идеологическом обосновании и предполагает, что произведение Нотовича об Иисусе Христе в Индии вполне могло быть написано как «своеобразный предлог для будущей экспедиции России» к индийскому «гробу господню» [10, с. 15].

Однако опубликовать свою книгу в России Н. Нотовичу не удалось, поскольку тогдашний обер-прокурор святейшего синода К. П. Победоносцев проводил суровую политику запрета всякого неправославного религиозного движения и, естественно, она была бы подвергнута жестокой цензуре. Поэтому Нотович решил передать свою рукопись французскому издательству. Тем не менее, уже в 1895 году часть его книги о Христе, как уже говорилось, была переведена на русский язык (с немецкого издания) и опубликована в России, за что он был арестован, заключен без суда и следствия в Петропавловскую крепость, а затем отправлен по этапу в Сибирь. Митрохин полагает, что такое решение было принято, вероятно, по настоянию того же Победоносцева.

Во время русско-японской войны 1904-1905 годов Н. Нотович, по мнению ряда источников, был русским политическим агентом в Лондоне и Париже.

Поражение России в войне привело к революционным событиям 1905 года, в результате чего, кроме политических изменений, в стране наступили значительные перемены и в религиозных делах. 1 ноября 1905 года ушел в отставку Победоносцев, а 17 апреля 1906 г. Николай II издал манифест об основных принципах религиозной терпимости среди русских верующих, предоставлявший отдельные свободы нехристианским религиям, в т.ч. буддизму, чтобы укрепить русское влияние в Центральной Азии.

В 1906 году Нотович возвращается в Россию и до 1916 года упоминается в различных русских и зарубежных указателях и каталогах как издатель и редактор [11]. Помимо его политических сочинений, в 1910 году появляется новое русское издание «Буддистского сказания о жизни святого Иссы».

После 1916 года следы Никакая Александровича Нотовича теряются в революционных бурях и дальнейшая его судьба, к сожалению, остается для нас неизвестной.

Вернемся, однако, к осени 1887 года, когда он путешествовал по верхнему течению Инда в Гималаях, где находился один из крупнейших монастырей Ладака – Хемис. Это самый древний и богатый монастырь, расположенный в 40 км от города Леха на высоте 3657 м над уровнем моря. Монастырю более 350 лет. Именно здесь, по словам самого Николая Нотовича, он обнаружил несколько манускриптов, касающихся Иисуса Христа. Сведения о них ему сообщил лама-монах. Он говорил, что когда, спустя несколько лет после смерти Иисуса, в Индии появились первые рассказы о событиях в Палестине, местные летописцы якобы вспомнили, что Исса жил среди них, а потом возвратился на родину. Они исследовали и записали все подробности его жизни. Эти рукописи (но не подлинники) – копии с переводов из нескольких свитков, написанные на тибетском языке, и видел Н. Нотович Сами свитки, написанные на языке пали, были привезены из Индии, именно из Непала и Махгады, около 200-го года от Рождества Христова в монастырь на горе Марбур, близ Лхасы, где была резиденция Далай-ламы. Записи в манускриптах представляли собой рассказы странствующих с караванами торговцев, прибывших из Индии, проповеди Иссы, якобы записанные очевидцами. Некоторые рассказы носили колорит типично восточных сюжетов. Л. В. Митрохин проводит одну показатель-

ную фразу, отражающую индуистский характер этих сюжетов: «Исса – человек, благословенный богом и лучший из всех; его-то великий Брама избрал, чтобы воплотить в него свой дух, который отделился от Высшего Существа на время, назначенное судьбой» [12, с. 26].

Невероятность предложенной Нотовичем гипотезы о жизни Христа вызвала у одних исследователей вопрос: не является ли сам Николай Александрович мистификацией? Однако его опровергает наличие в библиотеках произведений журналиста Нотовича. Другие ставят под сомнение факт посещения русским путешественником неприступного в осенние и зимние месяцы Ладака. И эти сомнения довольно просто рассеиваются имеющимися документами и публикациями в прессе того времени. Осенью 1887 года Нотович действительно совершил путешествие в Индию и посетил Кашмир и Ладак как корреспондент газеты «Новое время». Газета «Русь» от 19 декабря 1904 года, однако, сообщает, что он был направлен в Тибет как «русский делегат, миссия которого осталась неясной. Впрочем, может ответ на этот вопрос заключался в приводимых нами ранее произведениях Н. А. Нотовича...

Таким образом, все, что касается самого Нотовича и его путешествия в Индию можно считать фактом бесспорным и практически доказанным. Но можно ли назвать бесспорным его описание жизни Иисуса? Л. В. Митрохин – автор исследования «Кашмирские легенды об Иисусе Христе» – попытался воссоздать реальную картину всех событий, приведших Н. Нотовича к написанию его книги. Он скрупулезно собрал всю возможную информацию по данному вопросу и пришел к выводу, что «единственным свидетельством открытия Нотовича является его собственная книга, опубликованная в 1894 году на французском языке, а в 1895 г. переведенная на английский под названием «Неизвестная жизнь Христа» [13, с. 35].

И, действительно, события, описанные автором, очень сильно расходятся с определенными как географическими, так и историко-хронологическими событиями. Например, если исходить их контекста книги Нотовича, то получается, что буддийская жизнь Христа была переведена на тибетский язык еще до того, как буддизм распространился в Тибете (IV-VII вв. от Р.Х.). Далее, в 1895 году профессор английского правительственного колледжа в Агре Дж. А. Дуглас и Самюэль Джолдан, главный почтовый смотритель в Ладаке, опросили главного ламу монастыря Хемис. Тот выступил с официальным заявлением, из которого следовало, что никакого европейца, похожего по описанию на Николая Нотовича, в монастыре ни-

когда не было, как никогда не было жизнеописания Иссy, и он ничего об этом не слышал. Буддисты ничего не знали об Иссе, за исключением того, что говорили о нем христианские миссионеры. (Здесь лама, я думаю, несколько заблуждается или лукавит, но об этом позже — прим. мое — А. П.) Это заявление было подписано, заверено печатью главного ламы и опубликовано в 1896 году в английском журнале «Девятнадцатый век» (*Nineteenth century*) [14, с. 667-677].

Мы не станем дальше приводить доказательства оппонентов Нотовича. Интересующиеся могут обратиться к приводимой нами книге Л. В. Митрохина.

Рассмотрим аргументы «за». По свидетельству упоминавшейся нами Элизабет Клер Профит, кардинал Ротелли, которому Нотович показывал рукопись своей книги, не советовал ему ее публиковать, так как считал, что она «преждевременна» что мир не готов услышать ее. «Церковь и так уже много страдает из-за новой волны атеистической мысли», — сказал Ротелли Нотовичу. Что имел в виду кардинал, когда говорил о преждевременности публикации? Э. К. Профит утверждает, что в библиотеке Ватикана хранятся шестьдесят три рукописи, в которых упоминается история Иссy [15]. Эти древние документы привезли в Рим христианские миссионеры, проповедовавшие в Китае, Египте, Аравии и Индии. Говорят, что Нотович, когда это стало ему известно, сказал: «Неудивительно, что представители церкви вели себя так странно — история Иссy не была для них новостью».

Индийский ученый Свами Абхедананда, будучи весьма скептически настроенным к публикации Нотовича, в 1922 году отправился в Северные Гималаи, чтобы самому убедиться в существовании рукописей об Иссе. Вернувшись, он издал книгу о своих путешествиях, озаглавленную «Кашмири о Тибетти» (*Kashmiri O Tibetti*). Книга повествует о его посещении буддийского монастыря, о том, как ему прочитали рукопись, переводя на его родной бенгали. Записанный им текст оказался почти таким же, как и у Нотовича. Правда, и он вынужден был довольствоваться поздней копией с перевода рукописи [16, с. 9].

Гораздо серьезнее в этом отношении представляется информация, имеющаяся в дневниках Н. К. Рериха, которые он вел во время своей экспедиции в Центральную Азию.

Впервые об Иисусе Христе им упоминается в главе, относящейся к 1925 году, когда экспедиция проходила историческую область Западных

Гималаев – Ладак. Причем, сразу же речь идет о каких-то таинственных документах: «О манускриптах об Иисусе сперва полное отрицание. Конечно, отрицание прежде всего идет из миссионерских кругов. Потом понемногу ползут отрывочные боязливые сведения, очень трудно добываемые. Наконец выясняется, что о манускриптах слыхали и знают старые люди в Ладаке» [17, с. 84]. Следовательно, делает вывод Н. К. Рерих, легенда не явилась результатом только устных рассказов. В основе ее лежат сведения, почерпнутые из каких-то очень древних рукописей.

Когда экспедиция на некоторое время остановилась во дворце короля Ладака, Николай Константинович попытается навести о них справки. «В беседе выяснилось, что семья короля знает рукописи об Иссе. Они же сказали, что многие мусульмане хотели бы завладеть этим документом» (с. 86).

Существование рукописей яростно отрицают христианские миссионеры, призванные нести в мир официальную версию жизнеописания Христа, отмечает автор дневников.

Европейцам очень трудно получить какие-либо документы из буддийских монастырей по вполне понятным причинам, вызванным недоверием монахов к иноверцам. Поэтому экспедиции приходилось добывать информацию буквально по крупицам в разных местах и у разных лиц. «В один день три сведения о рукописи об Иисусе. Индеец говорит: я слыхал от одного из ладакских официальных лиц со слов бывшего настоятеля монастыря Хеми (Хемис? – прим. мое – А. П.), что в Лехе было дерево и маленький пруд, около которого Иисус учил» (Новая, ранее не слышанная версия о дереве и пруде).

Миссионер говорит: «Нелепая выдумка сочиненная поляком (может быть имеется в виду Николаи Нотович? – А. П.), сидевшим в Хеми несколько месяцев» (Спрашивается, зачем сочиненная? Почему же она совпадает с другими версиями и доводами?).

Еще один говорит: «Этот манускрипт – не есть ли несторианское предание. Среди них были очень древние и подлинные. Но миссионеры об этом ничего не знают» (с. 84).

Сведения — самые разноречивые: каждый видит в ней то, что хочет увидеть. Необычайная популярность Иисуса Христа достигла и Востока и нет ничего удивительного в том, что легенда постепенно обросла доброжелательными подробностями. Как говорил Рерих в другой своей книге: «Так иноверцы хотят иметь Христа у себя» [18, с. 109].

Один индеец, как бы в подтверждение этих слов, в беседе с Николаем Константиновичем о версии пребывания Иисуса с 13 до 30 лет в Египте, говорил: «Его молодые годы, конечно, прошли в изучениях. Следы буддийского учения, конечно, сказались на последующих проповедях. К каким же истокам ведут эти проповеди? Что в них египетского? И неужели не видны следы буддизма, Индии? Непонятно, почему так яростно отрицается хождение Иссы караванным путем в Индию и в область, занимаемую ныне Тибетом» (с. 84).

Особое значение придается в легендах городу Леху, поскольку здесь соединились «пути Будды и Христа» (с. 85). Рерих, основываясь на старинных преданиях, допускал, что в свое время через Лех проходил Будда в своем странствовании на север за «истиной», а столетия спустя по пути из Тибета в Индию сюда пришел Иисус и читал свои проповеди.

«Тайно и тщательно хранимые предания. Трудно нащупать их, ибо ламы умеют молчать лучше всех людей. Только найдя общий язык – не только физический, но и внутреннее понимание, – можно приблизиться к их многозначительным тайнам» (с. 85) (Вспомните официальное заявление главного ламы монастыря Хемис о том, что он ничего не знает о рукописи об Иссе. Не было ли это попыткой отвести слишком пристальное внимание европейцев от монастырских святынь?).

В своих дневниках Николай Константинович прямо не говорит, читал ли он эти рукописи, или нет, как не говорит и о многих других священных тибетских книгах, виденных им в буддийских ашрамах и не предназначенных для оглашения. Но из смысла записей можно сделать вывод, что манускрипт об Иссе он видел, а его сын Ю. Н. Рерих, востоковед и большой знаток восточных языков, читая их и переводил. Чтобы понять это, приведу отрывок из дневника, касающийся рукописи: «Решительные сообщения приходят в последний час. Так мы узнали о подлинности преданий об Иссе: в Хеми лежит старый тибетский перевод с манускрипта, написанного на пали и находящегося в известном монастыре недалеко от Лхасы. Наконец узнали преемственность очевидцев...» (с. 88).

Далее Рерих немного проговаривается о том, что ему известен текст документа. Он говорит об особом смысле нахождения рукописи именно в Хеми: «Есть особое значение в том, что рукописи уместно лежать около Леха, где была проповедь Иссы об общине мира еще до проповеди в Палестине. Важно лишь знать содержание этого документа. Ведь рассказанная в нем проповедь об общине, о значении женщины, все указания на буд-

дизм так поразительно современны. Понятно, почему рукопись сохранилась именно в Хеми... Ламы знают значение документа. Но почему миссионеры так яростно восстают и порочат рукопись? Неужели общинный облик Иссы и защита женщин им не нравится? Порочить так называемые апокрифы всякий умеет: для порочения много ума не надо. Но кто же признает, что очень многие «апокрифы» гораздо более основательны, нежели многие официальные свидетельства. Всеми признанная Краледворная рукопись оказалась подделкой [19], а многие подлинники не входят в чье-то разумение. Достаточно вспомнить про так называемые евангелия эбионитов или двенадцати. Такие авторитеты, как Ориген, Иероним, Епифаний, говорят о существовании этого жизнеописания. Ириной во II веке знает его. Где же оно теперь?..» (с. 88-89).

В этом Николай Константинович оказался совершенно прав, поскольку спустя 22 года после этих слов (в 1947 году) на берегу Мертвого моря были найдены древние документы так называемые «Кумранские рукописи», среди которых оказалось и евангелие эбионитов. Рерих здесь намекает на то, что придет время и люди узнают о манускрипте из монастыря Хемис.

На протяжении всего путешествия Н. К. Рерих выясняет истоки легенд об Иссе, обращаясь к представителям разных племен и вероисповеданий. В дневнике отмечены различные варианты легенд. В разговоре с мусульманами, встреченными на караванном пути, он слышит такие детали, как: «... могила Христа находится в Сринагаре, а могила Марии – в Кашгаре. Опять о легендах об Иссе. Мусульмане особенно интересуются этими легендами» (с. 93). (Схожие «подробности» слышал писатель-фантаст Е. Парнов уже в 70-х годах) [20, с. 45].

Автор констатирует, что «также знают буддисты легенду об Иссе, лучшем из сынов человеческих» (с. 206). Знают ее олеты и торгоуты (племена западных монголов) (с. 202).

Следует отметить, что Н. К. Рерих безоговорочно верил в рассказы о путешествии Иисуса Христа по Индии и Тибету, а такой добросовестный ученый не мог бездоказательно принять какую-либо версию. Это косвенно подтверждает, что он мог видеть рукописи. И его удивляет столь яростное сопротивление христианских миссионеров против достоверности легенды. «Еще непонятней становятся злоречия миссионеров против этого рассказа. Каждый образованный лама спокойно говорит об Иссе, как о всяком другом историческом факте...» (с. 202).

Приведенные выдержки из путевых заметок не могут в строгом смысле быть доказательством подлинности рассказов об Иссе. Но косвенно ученый дает понять, что они основаны на реально существующих документах. Яснее всего это видно из следующей записи: «В московских газетах пишут о том что мы «нашли» манускрипт о Христе (Иссе). Откуда идет эта формула? Как могли мы найти то, что известно давно. Но мы нашли большее. Можно было установить, что формула Иссы-общинника воспринята и живет на всем Востоке. И на границе Бутана, и в Тибете, и на холмах Сиккима, и на вершинах Ладакха, и в хошунах монгольских, и в улусах калмыцких живет текст манускрипта. Живет не как сенсация праздничных газет, но как твердое, спокойное сознание. То, что для Запада – сенсация, то для Востока – давнее сведение. Пройдя Азию, можно убедиться, как мыслят народы» (с. 236).

Добросовестность Н. К. Рериха как ученого ни у кого не вызывает сомнений. Поэтому кавычки в слове «нашли» говорят иногда больше, нежели иные монографии...

Упоминает об этих документах и известный востоковед, автор ряда работ о Рерихах Л. В. Шапошникова. В журнале «Наука и религия» № 7,8 за 1989 г. под рубрикой «Буддизм: история и политика» опубликована статья Е. Лазарева, посвященная данной теме, и помещен полный текст «Тибетского сказания об Иисусе» Н. А. Нотовича. Автор публикации взял 8 июля 1988 года интервью у Л. Н. Шапошниковой, в котором последняя сообщила, что в 1979 году во время поездки в Ладак видела рукопись об Иссе в монастыре Хемис. Ее возраст Шапошникова определила приблизительно в пять – шесть веков.

Что это? Действительно существует какая-то рукопись, или все приведенные исследователи либо лгут, либо введены кем-то в заблуждение? У нас нет оснований не верить Н. К. Рериху или Л. В. Шапошниковой. Следовательно рукопись, вероятно, есть. Но что она объясняет? Существование одного из индийских гуру по имени Исса, которого народная молва объединила с Иисусом Христом? Но скорее всего это – легенда, вызванная необычайной популярностью христианских идей на Востоке, многие из которых перекликаются с идеями буддистскими. По-видимому, это имел в виду Н. К. Рерих, когда писал, что «иноверцы хотят иметь Христа у себя» (см. ссылку № 18).

А что говорит по этому поводу христианство? Библия учит, что Иисус Христос есть Сын Божий, который творил Вселенную и имел всякое

ведение вне зависимости от знаний человеческих. Он умер на кресте, через три дня воскрес и воссел одесную Бога, дав, тем самым, возможность всем людям получить спасение по вере в этот факт. Это тот камень, на котором стоит все христианство. Если убрать смерть и воскресение Христа, то теряется самая его основа и идеи христианства не имеет смысла.

Восточные же легенды сводят Иисуса Христа к обычному человеку, хотя и очень мудрому. Свою мудрость он получил не от Бога, а от изучения ведической литературы, от ученых монахов и т.д., то есть от людей.

Учение Христа быстро проникло на Восток и его простые истины не могли не откликнуться в сердце народа. Молчание Библии о 15-16 годах жизни Иисуса позволило легендам перенести Его на это время в Индию, а непонятное воскресение скоро заменилось известным на Востоке состоянием транса, в котором Иисус якобы находился на кресте (впрочем, это уже дальнейшее развитие легенды, которая в книге Нотовича не приводится).

Книга «Неизвестная жизнь Иисуса Христа» (которая, кстати, выйдет в русском переводе в 2016 году), потрясая в свое время ученый мир, основана на определенных фактах, часть из которых при дальнейших исследованиях подтвердились, часть остается до сих пор под сомнением. И кто знает, может быть это новое ее издание побудит современное поколение исследователей искать ответ на загадку, загаданную сто лет назад русским журналистом, путешественником и писателем Николаем Александровичем Нотовичем.

### **Библиография, примечания:**

1. Цит. по: Роузен Стивн. Ходил ли Иисус в Индию? – Рукописный пер. с англ. – б/г. – С. 2.

2. Существует версия, что вместо Иисуса распяли его младшего брата по имени Исукири, а сам Иисус был переправлен в Японию, где обзавелся семьей и благополучно умер в преклонном возрасте в окружении детей. Согласно этой версии он похоронен в городке Шинго (Синго) префектуры Аомори на о. Хонсю (см.: Могила Иисуса Христа в Японии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tfolk.ru/?p=9680>, а также: <http://www.drozdovland.ru/mobile/index.php?action=add&id=1341&add&rod=244> (дата обращения 15.09.2015)).

3. См. первое издание полного русского перевода: Нотович Н.А. Неизвестная жизнь Иисуса Христа / Пер. с фр. А. Погасий и Н. Колпаковой. – Казань: Тан-Заря, 1996. – 286 с.

4. Митрохин Л. В. Кашмирские легенды об Иисусе Христе. - М.: Знание, 1990. - 59 с.
5. Там же.
6. См.: Фида М. Хасснайн. В поисках исторического Иисуса. М., 2006. – Гл. 3; Дудаков С. Ю. Этюды любви и ненависти. М., 2003. – С. 277.
7. См., напр.: Нотович Н.А. Россия и Англия: Историко-политический этюд. – СПб.: Государственная типография, 1907. [2], XXVIIю – 256 с.
8. См.: Nicolas Notovitch. L'Europe et l'Égypte. P. Ollendorff, 1898.
9. Там же.
10. Там же.
11. См. напр.: Финансовое обозрение. Орган финансовой и торгово-промышленной жизни. – СПб. 1910 – 1916. – Продолж. Еженед.; с № 30-31, 2 раза в мес. *Ред.-изд.* Н. А. Нотович; с № 11, 1912 по № 4, 1915 изд. «Т-во периодических изданий»; Иллюстрированный петербургский курьер. [Литературно-художественный журнал]. – СПб. 1914. *Ред.* Н. А. Нотович. *Изд.* «Т-во периодических изданий»; Жемчужина. Литературно-художественный журнал; с № 5 добав.: Еженедельный... СПб. 1914 — 1915. – *Ред.* Е. Ю. Владимиров; № 1-2 1915. Н. А. Нотович. *Изд.* «Т-во периодических изданий»; с № 5 Н. А. Нотович.
12. Митрохин Л. В. Кашмирские легенды об Иисусе Христе.
13. Там же.
14. См.: The Nineteenth Century, 1896, april, pp. 667-677.
15. Эту и другую информацию об исследованиях «индийской» версии жизни Иисуса можно почерпнуть из книги Элизабет Клер Профит «Утерянные годы Иисуса» (1987), русское издание 1999 г.
16. Роузен Стивн. Ходил ли Иисус в Индию?
17. Рерих Н. К. Алтай - Гималаи. - М.: Мысль, 1974. Здесь и далее в тексте ссылка на эту книгу.
18. Рерих Н. К. Избранное. — М.: Советская Россия, 1979.
19. «Найдена» в 1817 г. в г. Кралев Двор (чеш. *Dvůr Králové nad Labem*, рус. транскр. Двур-Кралове-над-Лабем, что буквально переводится как «двор королевы на Лабем» ) неким Вацлавом Ганкой как памятник древнечешской литературы. В свое время эта находка произвела сенсацию, но затем обнаружилось, что это подделка.
20. Парнов Е. Звездные знаки. - М.: Знание, 1984.

1. Митрохин Л. В. Кашмирские легенды об Иисусе Христе. - М.: Знание, 1990. – 59 с.
2. Нотович Н.А. Неизвестная жизнь Иисуса Христа / Пер. с фр. А. Погасий и Н. Колпаковой. – Казань: Тан-Заря, 1996. – 286 с.
3. Нотович Н.А. Россия и Англия: Историко-политический этюд. – СПб.: Государственная типография, 1907. [2], XXVIIю – 256 с.
4. Nicolas Notovitch. L'Europe et l'Égypte. P. Ollendorff, 1898.
5. Парнов Е. Звездные знаки. - М.: Знание, 1984.
6. Профет Э.К. Утерянные годы Иисуса / пер. с англ. Е. Петровой. – М., 1999. – 364 с.
7. Рерих Н. К. Алтай - Гималаи. - М.: Мысль, 1974.
8. Рерих Н. К. Избранное. — М.: Советская Россия, 1979.
9. Стивн. Ходил ли Иисус в Индию? – Рукописный пер. с англ. – б/г.
10. См.: Фида М. Хаснайн. В поисках исторического Иисуса. М., 2006. – Гл. 3; Дудаков С. Ю. Этюды любви и ненависти. М., 2003.

**Позднякова Д.Ю.**

## **О КОПТСКОЙ ГИМНОГРАФИИ: ПУБЛИКАЦИЯ НЕКОТОРЫХ ТЕКСТОВ КОПТСКИХ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ГИМНОВ**

Исследуя коптские гимны мы попадаем в звучание древнего мира. Подобно тому, как в Сирии сохраняется арамейский язык - язык на котором говорил Иисус Христос, коптами - египетскими христианами в богослужебной практике сохраняется звучание языка времён древних фараонов: коптский язык представляет собой последнюю ступень египетского (древнеегипетского языка) [2, с. 21].

Коптское богослужение совершается на арабском языке, так как современный язык Египта – арабский. При этом некоторые гимны, молитвословия, священнические и диаконские возгласы, пение хора, произносятся или поются на коптском. Представленные гимны приводятся по текстам издания «Коптские Литургии» [1], книга, которую можно было назвать трелингва, сочетающая арабский, коптский языки и английский перевод. Коптские гимны представлены не на самом коптском, в который использовался для записи греческий алфавит, а транслитерацией на латинице [4]. Именно поэтому можно, без усилий для преодоления правил чтения [5],

обратиться непосредственно к звучанию, к поэтическому строю речи, к ритму, пульсации слов: к гимнографии. Из текстов видно, что строфы гимнов короткие, в тексте отмечены разделительными двоеточиями, что возможно представляет указание для хора.

Нами был предпринят перевод с английского подстрочника гимнов, может быть стиль перевода не достаточно торжественен для передачи возвышенных богослужебных текстов, но он всё же необходим для передачи смысла. Далее приводятся гимны и молитвословия православных коптских праздников, транслитерация латиницей и примерный перевод с английского подстрочника.

### **Гимн Мира**

Этот гимн использует древний литературный приём параллелизма, который ещё называется «библейский параллелизм»: в двух или трёх строфах стиха употребляются одни и те же понятия или слова с небольшими изменениями. Повторением эти строки надёжно закрепляются в сознании.

Er ooro ente ti hirini:  
moi nan entek hirini:  
semni nan entek hirini:  
ka nen novi nan evol.

Царю мира!  
Дай нам Твой мир,  
Сделай крепким для нас Твой мир,  
и не взыщи наших грехов.  
Goar evol en nigaji:  
ente ti ekkleesia:  
arisovt eros:  
en nes kim sha eneh.

Рассеянную врагом церковь,  
укрепи,  
чтобы она не могла быть потрясаемой всегда.

Emmanoeel pen nooti  
khen ten meeti tinoo  
khen epoa oo ente  
pefioat nem pi Epnevma Ethowab.

Эммануил, наш Бог  
ныне посреди нас  
со славою Его Отца и Святого Духа.

Entef esmoo eron teeren:  
entef toovo en nenheet:  
entef talcho enni shoani:  
ente nen psichi nem nen soama.

Может Он благословить нас всех,  
и очистить наши сердца,  
и исцелить болезни  
наши душевные и телесные.

TenooshtemmokoPiekhristos:  
nem Pek ioat en agathos:  
nem Pi epnevma Ethowab:  
je ak ee\* ak soti emmon nai nan.

(\* или: avmask,  
или: chioms,  
или: avashk,  
или: aktonk).

Поклоняемся Тебе, Христе,  
с Твоим Благим Отцом  
и Святым Духом,  
ради Твоего пришествия\* и спасения нашего,  
помилуй нас.

(\* или: рождения,  
или: крещения,  
или: распятия,  
или: воскресения).

### **Гимн Благословения (Tenoosht)**

Tenoosht em efioat ente pi oo oini:  
nem pef sheeri em monogeenes:  
nem pi epnevma em parakliton:  
tietrias en omo oosios.

Покланяемся Отцу Света,  
и Его Единородному Сыну,  
и Святому Духу,  
Единосушной Троице.

### **Гимн Деве Марии**

Shere Mareiatiooroativoaenalolienaterkhello:  
threeeteempeooierooeros:  
avjempiesmahenteeponkhenktits.

Радуйся, Марие, Царице,  
благоуханное вино, над которым не трудился земледелец,  
в ней же насадился Виноград [б] жизни.

EpsheeriemEfnootikhenoomethee:  
afchisarxkhentiprathenos:  
asmisiemmofafsoatiemmon:  
afka nen novi nan evol.

Сын Божий воплотившийся  
истинно через Деву.  
Она родила Его.  
Он спас нас,  
и избавил нас от наших грехов.

Arejem oo ehmot o tai shelet:  
han meesh avsaji epetaio  
je a pilogos ente efiat:  
ee afchi sarx evol enkheeti.

Ты обрела благодать, о Невеста!  
Многие глаголят о твоей славе!  
Ради Слова Божия пришедшего  
и воплотившегося от тебя!

Nim en es himi et hijen pikahi:  
as er mav em efnooti eveel ero:  
je enthoo es himi enrem enkahi:  
are ermav em pi ref soant.

Какая из женщин на земле  
стала матерью Бога? но Ты!  
Ведь в юных годах  
Ты стала матерью Создателя!

A oo meesh en es himi chi taio:  
av shashni e ti met ooro:  
alla empo eshfok epe ethnesoas khen taio:  
o thee ni hiomi.

Многие женщины приняли честь и  
получили царство,  
но они не достигли твоей славы  
О ты, значительная среди женщин!

Entho ghar pe pi pirghos et chosi:  
etavjem pi anamee enkhithf:  
ete fai pe Emmano eel:  
etaf ee afchoapi khen teneji.

Ты – высокая башня,  
в которой было найдено сокровище:  
явившийся Еммануил,  
пришедый и обитавый в утробе матери.

Maren taio en et parthineia:  
en ti shelet en at kakeia:  
ti parthenos empan ageia:  
ti Theotokos Mareia.

Почтим девственность Невесты,  
чистой, без порока,  
всесвятую  
Богородицу Марию.

Arechisiehoteetfe:  
tetaeiotehoteepkahi:  
nem sont niven ete enkhithf:  
je are ermav empi ref sont.

Ты возвысилась выше, чем небо,  
тебя чтят больше, чем землю  
и всех созданий в них.

Тебя, ставшей Матерью Творца!

Enthogahrleethos:  
pima en shelet en katharos:  
ente Piekhristos pi nimfeos:  
kata ni ethmee em eprofitikon.

Истинно ты чистый цветок,  
принадлежащий Иисусу - жениху,  
согласно словам [7] пророков.

Ari epresvevin e ehree egon:  
O ten chois en neeb tiren ti Theotokos:  
Mareia ethmav en Isos Piekhristos:  
entef ka nen novi nan evol.

Ходатайствуй за нас,  
о госпожа всем нам, Богородице,  
Мария, мать нашего Спасителя,  
чтобы Он простил нам наши грехи.

### **Гимн Причастия (Pioik)**

Pioikenteeponkh:  
etafeeeepeseet:  
nan evol khen etfe:  
aftee em ep onkh empi kosmos.

Хлеб Жизни,  
сшедший к нам с небес,  
далжизньмиру.

Entho hoi Mareia arefai khen tenegi:  
empi manna en no eeton:  
etaf ee evol khen Efiot.

И ты, о Мария, имела в утробе  
разумную Манну [8],  
пришедую от Отца.

Aremast achne tholeb:  
afti nan empref soama:  
nem pef esnof et taeiot:  
anonkhshaeneh.

Ты родила Его непорочно,  
Он дал нам Своё Тело и  
Свою честную Кровь,  
нам в жизнь вечную.

Se to onoo harok:  
enge ni sheroobim:  
nem ni seraphim:  
se eshnav erok an.

Херувимы и Серафимы  
стоят окрест Тебя,  
они не могут зреть Тебя.

Ten nav erok em meeni:  
hijen pima en ersho ooshi:  
tenchi evol khen pek soama:  
nem pek esnof et taeiot.

Мы видим Тебя в алтаре,  
мы причащаемся Твоего Тела и  
Твоей славной Крови.

Ethive fai tenchisi:  
em mo axios:  
khen han emnologueia:  
em eprofiticon.

Тем мы превозносим Тебя,  
достойного пророческих похвал.

Ge avsagi ethveeti:  
enhan ehvi owoi et taeiot:  
ti vaki eth owab:  
ente pinishti en ooro.

Они [пророки] вещали  
о твоих славных делах,  
святой граде Великого Царя [9].

Tentihotentovh:  
ethren shashni evnal:  
hiten ne epresveia:  
entotf empi mai roami.

Мы просим и молим,  
заступить, помиловать нас,  
Человеколюбче.

Hiten ni epresveia:  
ente ti Theotokos:  
ethowab Mareia:  
Epchois ari ehmot nan empi ko evol  
entennenovi.

Заступничеством Богородицы,  
святой Марии,  
Господи, дай нам прощение  
наших грехов.

### **Славословие**

Ekesmarootalithos:  
nem Pekiot an aghathos:  
nem Piepnevma Ethowab:  
ie ak ee\* ak soti emmon.

(\*Или: av mask,  
или: ak chi oms,  
или: av ashk,  
или: ak tonk).

Благословен Ты, воистину,  
с Твоим Благим Отцом  
и Святым Духом,  
пришедый\* и спасый (спасший) нас.

(\*Или: и родивыйся;  
или: и крестивыйся;  
или: и распятие претерпевый;  
или: и воскресший еси.

Axeia: Axeia: Axeia:  
ti ageia Mareia ti parthenos.

Достойна, достойна, достойна,  
святая Мария Дево!

Khen afran em Efioat nem Epsheeri nem Pi epnevma Ethowab:  
Ti etreias Eth owoab en omo oosios.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа,  
Единосушную Святую Троицу.

Axeia: Axeia: Axeia:  
ti ageia Mareia ti parthenos.

Достойна, достойна, достойна,  
святая Мария Дево!

Je ef esmaro oot enje Efioat nem Epshiri:  
nem Pi epnevma Ethowab:  
Ti etreias et jeek evol:  
ten oo osht emmos ten ti oa oo nas.  
Благословен Отец,  
Сын и Святой Дух,  
Святая Троица.  
Ей же поклоняемся и славим.

Kyrie eleison. Kyrie eleison. Kyrie eleison.

Господи помилуй. Господи помилуй. Господи помилуй.

## Гимны (молитвословия) праздников

### 1. Новый коптский год Найруз [10]

Esmoo epi eklom ente ti rompi:  
hiten tek met ekhristos Epchois:  
ni iaroa oo nem ni moomi:  
nem ni siti nem ni karpos.

Благослови венец года  
Своим благословением, Господи,  
реки, источники,  
растения и плоды.

### 2. Месяц Кияхк [11]

Shere Ghabrieel:  
pi nishti en archi angelos:  
shere fi etaf hi shen nofi:  
em Mareia ti parthenos.

Радуйся, Гавриил,  
великий Архангел.  
Радуйся благовестник Деве Марии.

### 3. Рождество

Shere Vethle em:  
etpolis en ni eprofitees:  
thee etas mes Piekhristos enkheets:  
pimah esnav en Adam.

Радуйся, Вифлеем,  
город пророков,  
в котором родился Христос,  
второй Адам.

### 4. Богоявление

FaipePasheeripamenrit:  
etatapsichitimatienkheetf:  
af er pa oo oash soatem enthof:  
je enthof pe pi ref tankho.

Сей есть Сын Мой возлюбленный,  
в котором Моё благоволение.  
Он исполнил мою волю.  
Слушайте Его,  
ибо есть Жизнодавец.

### **5. Великий Пост**

AripameveeoaPachois:  
aripameveeoaPanooti:  
aripameveeoaPaoro:  
ak shan ee khen tek met ooro.

Помяни мя, Господи [12],  
Помяни мя, Владыко,  
Помяни мя, Царю,  
когда приидеши во Царствии Своем.

### **6. Наш Господь Иисус Христос [13].**

ApenchoisIsosPiekhristos:  
ernesteveen e ehree egoan:  
en ehme en eho oo nem ehme en egoarh:  
sha entef sot ten khen nen novi.

Господь наш Иисус Христос  
постивыйся ради нас  
сорок дней и сорок ночей,  
спаси нас от наших грехов.

Anon hoan maren ernesteveen:  
khen oo toovo nem oo methmee:  
owoh enten er epros evkeste:  
en oash evol engoa emmos.

Мы тоже будем поститься с чистотой  
и праведностью,  
провозглашая и глаголя:

Ai ernoovi ai ernoovi:  
Pachois Isos ko nee evol:  
Je emmon voak en at ernovi:  
oaze emmon chois en at koa evol.

Я согрешил, я согрешил,  
мой Господи Иисусе, прости меня,  
ибо нет не согрешающего слуги,  
ни неумолимого господина.

JePenioatetkhennifiowoi:  
mareftoovoenjerecran:  
mares ee enje tek met ooro:  
je foak pe pi oa oo sha ni eneh.

Отче наш, сущий на небесах,  
до святится имя Твое,  
да приидет Царствие Твое,  
яко Твоя есть слава во веки.

### **7. Вербное Воскресение (Гимн Славы)**

Evligimenosoerhomenos:  
EponomatiKeereio:  
palinenomatiKeereio.

Благословен Грядый во имя Господне!  
Во имя Господне!

Osanna toa eioa David:  
palin toa eioa David.

Осанна, СынДавидов,  
СынДавидов! [14]

Osanna en tees episistees:  
palin en tees episistees.

Осаннаввышних!  
Осаннаввышних!

Osanna vasili to Isra eel:  
palin vasili to Isra eel.

Осанна, Царь Израилев!  
Царь Израилев!

Ten erpsalin engoa emmos:  
Alleluia: Alleluia: Alleluia.

Позволь нам воспеть:  
Аллилуйя, Аллилуйя, Аллилуйя!

Pi oa oo fa Pen noti pe:  
palin pi oa oo fa Pen noti pe.

Слава Богу нашему!  
Слава Богу нашему!

### **8. Осанна**

Osanna khen ni etchosi:  
fai pe ep ooro empi Isra eel:  
efes maroa oot enje fi etheneio:  
khen efran em Epchois ente nigom.

Слава в вышних!  
Се – Царь Израилев!  
Благословен Грядый во имя Господне.

### **9. Праздник Пасхи**

Shere tef anastasis:  
etaf tonf evol khen nee ethmoa oot:  
sha entef soati emmon:  
evol khen nen novi.

Славим [15] Его Воскресение!  
Он восстал от мертвых,  
спасая нас от наших грехов.

### **10. Христово воскресенье**

Khristosanestieknekron:  
thanato thanaton pateesas:  
ke tis en tis emmnimasi:  
zoeenkharisamenos [16].  
Христосвоскресеизмертвых,  
смертию смерть поправ.  
И сущим во гробех  
Он жизнь даровал [17].

## **11. Tonsinanarkhon (Мы, верующие, хвалим и славим Слово)**

Ton sina narkhon Loghon Patri ke Pnevmati:  
ton ek parteno teksenta eis soaterian imoan:  
anemni soamen pisti ke eproskenisoamen:  
Oati evzoaki se sarki:  
anelthin en toa stavro:  
ke thanaton epomine:  
ke egire toos tethne oa otas:  
en ti onzoxo anastasi avtoo.

Мы верующие, восхваляем и славим Слово!  
Единое в вечности с Отцом и Духом,  
рожден от Девы ради нашего спасения,  
Он согласился и принял распятие,  
и восставил умерших  
Своим славным воскресением.

## **12. Праздник Вознесения**

Sheretefanalimpsis:  
efaf she naf a epshoi e nifi owoi:  
khen oo oa oo nen oo taio:  
af hemsı sa owoi nam empef ioat.

Славим [18] Его Вознесение!  
Он вознёсся на небеса  
со славою и честью,  
и сидит одесную Его Отца!

## **13. Праздник Троицы**

Sheretefanalimpsis:  
etaf she naf e epshoi e nifi owoi:  
afoo oarp nan empi parakleeton:  
Pi epnevma ente ti methmee.

Славим Его Вознесение,  
Он вознёсся на небеса  
и послал нам Утешителя,  
Духа Истины.

## 14. Сошествие Святого Духа

Piernevmaemparakliton:  
fietafeeejenniapastolos:  
khen epshai enti penticosti:  
avsaji khen han meesh enlas.

Святой Дух  
сошел на апостолов в праздник  
Пятидесятницы  
все они заговорили на многих языках.

As shoapi etav goak evol:  
enje ni eho oo ente ti pentikosti:  
nav thowoeet teero hi oma:  
enje pi meet asnav en apostolos.

Это произошло тогда,  
когда дни Пятидесятницы прошли [19]  
все двенадцать апостолов были собраны вместе.

Pi epnevma em paraklition:  
fi etaf ee epeceet evol khen etfe:  
af foarsh ejen ef owai ef owai:  
avskaji khen han meesh enlas.

Утешитель – Дух сошел с небес  
на каждого из них,  
и они все стали говорить  
на разных языках.

## 15. Пост и праздник апостолов

Sherenachoisenioatienapostolos:  
shere nimathitees ente Penchois Isos Piekhristos.

Радуйтесь, о мои господа и учителя, апостолы!  
Радуйтесь, ученики нашего Господа Иисуса Христа!

Коптский язык не воспринимается коптами как один из «мёртвых» языков, это язык сохраняющейся культуры, изобилующей гимнами, в ко-

торый кроме текстов большую роль играет мелодический строй. Возможно, что в ближайшее время будут востребованы как новые переводы текстов, так и изучение музыкальных форм.

### Примечания

1. TheCopticLiturgies. «TheHolyKnology». MahabbaBookshop. Cairo, Egypt. – 480 с.

2. Вальтер Тиль, Вольфгарт Вестендорф. Грамматика коптского языка. Науч. сост. А. С. Четверухин. Коло: Университетская книга – СПб., 2007. - 768 с.

3. Православный молитвослов и псалтирь. – М.: Даниловский благовестник. 1997. – 304 с.

4. В принципе такая транслитерация возможна, примером может служить мальтийский язык, представляющий собой средиземноморскую смесь языков, где основной грамматический состав – это арабский. На письме текст на мальтийском выглядит как арабский текст, если точнее, своеобразный диалект арабского, транслитерированный латиницей с некоторыми собственно мальтийскими графемами.

5. Которые, впрочем, не однозначны для отечественных учебников. Например, грамматика Тиля переведена с немецкого и, требуя адаптации к русскому, изобилует комментариями А.С. Четверухина, тем ценнее гимны, опубликованные носителями языка.

6. Здесь метафора, дословно «основание», «гроздь, куст».

7. В тексте «голосам пророков».

8. Здесь перекликаются понятия «хлеб жизни» и «манна».

9. Возможно, это обращение к Иерусалиму, сравн.: «Велий Господь и хвален зело во граде Бога нашего, в горе святей Его. Благодокоренным радованием всея земли: горы Сионския, ребра северова, град Царя Великаго», 47 Псалом.

10. Коптский календарный год имеет 13 месяцев. Первый день коптского календаря отмечается праздником Найруз, его празднование приходится на первый день месяца Тут, имени Тутанхамона, который совпадает с 11 сентября (12 сент. накануне високосного года).

11. Месяц Kiyahk начинается 10 (11) декабря и длится до месяца Tubah, до 9 (10) января соответственно. Даты многих праздников коптского церковного года соответствуют датам юлианского календаря (т. наз. «старый стиль». Рождество празднуется 7 января, в месяц Кияхк. Возможно, поэтому гимн называется по названию месяца, в который празднуется Рождество, которое благовестил архангел Гавриил.

12. В англ. подстрочнике стоит слово «Lord» дважды, в коптском это разные слова, поэтому нами переведено двумя разными словами: «Владыко», «Царю».

13. В названии стоит коптское слово «Penchois», которое состоит из двух слов и переводится на англ.:

Pen = Our (Наш)

Choise = Lord (Господь).

14. Подстрочник звучит так:

Hosanna, O Son of David,

also O Son of David.

Слово «also» = «также» выпущено намеренно во всех стихах как вспомогательное, чтобы сохранялась форма гимна.

15. Стоит слово не «Осанна», а слово «Hail», поэтому более точный оттенок смысла это обращение с приветствием: «Привет», «Радуйся».

16. Сравн. с греческим:

Χριστος ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θάνατον πατήσας, καί τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι ζῶν χάρισάμενος.

[Христос анести эк некрон, фанато фанатон патисас, кэ тис эн тис мнимаси зоин харисаменос].

17. Можно перевести славянским «живот даровав».

18. См. примечание 15.

19. Т.е. прошло пятьдесят дней. Апостолы собрались на религиозный праздник – Пятидесятый день Исхода из Египта, в который Богом был дарован Закон (Пятикнижие Моисея) через Моисея на горе Синай.

**Рунов С.А.**

Научный руководитель: к.филос.н.,  
доцент кафедры ФиР Белоусов П.А.

## **МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ**

Антропный принцип (АП), выступающий как одно из оснований постнеклассической науки вызывает сейчас оживленные дискуссии. АП оказался чрезвычайно сложным феноменом, имеющим целый спектр модификаций; каждая из них характеризуется многоуровневой структурой и неоднозначным смыслом, который задается набором конкурирующих ин-

терпретаций. Но сейчас, наряду с разработкой собственно антропных аргументов – они-то и выходят в сферу постнеклассической науки – усиливается тенденция к своеобразному «откату», т.е. стремлению исключить постнеклассический «экстремизм», отсечь философско-мировоззренческие контексты АП, оставив лишь его «строго научное», т.е. неклассическое содержание. Иногда дает себя знать и противоположная тенденция – к расширительной интерпретации АП, при которой он утрачивает какой-либо специфический смысл. Вот почему возникает необходимость рассмотреть смыслы, структуру и эвристические потенции основных модификаций АП в неклассической и постнеклассической науке. Термин «постнеклассическая наука» вызывает противоречивые чувства. Некоторые исследователи вполне осознают специфичность таких объектов, как биосфера, для которых необходимо применение не только новых математических методов, но также новых идеалов и норм познания, единой картины мира. Но они – пока в меньшинстве, остальные же не согласны видеть какие-либо качественные отличия между наукой наших дней и неклассической наукой, или же выражают неудовлетворенность самим этим термином и т.п. На протяжении многих лет наша Вселенная, т.е. Метагалактика, считалась всеобъемлющим физическим объектом. И если сейчас появилась возможность увидеть этот объект как человекомерный, т.е. в духе постнеклассической науки, то произошло это в решающей степени благодаря АП. Он вызвал в космологии настоящий «антропологический бум», который часто рассматривается как некий антикоперниканский феномен. Каков же смысл этого принципа, действительно ли он содержит принципиально новые, постнеклассические потенции, в чем они состоят? На наш взгляд, в случае АП мы сталкиваемся с той же ситуацией, какая сложилась когда-то при обсуждении проблемы бесконечности Вселенной. В ходе философско-методологического анализа концептуальных оснований проблемы бесконечности Вселенной ситуация существенно изменилась, были устранены многие недоразумения, произошло сближение точек зрения, казавшихся «непримиримыми». Но таким же точно образом далека от смысловой однозначности, более того, допускает альтернативные интерпретации и фраза: «Антропный принцип объясняет, что Вселенная такова, какой мы ее наблюдаем, тем, что существует человек (наблюдатель)». Во-первых, необходимо уточнить, что здесь понимается под антропным принципом. Этим термином обозначается ряд модификаций АП, довольно сильно различающихся

по своим формулировкам. Многие из них недостаточно ясны – иногда настолько, что их путают даже специалисты (!), – или явно метафоричны. Смысл этих формулировок может быть установлен лишь из контекста, т.е. часто весьма различных интерпретаций АП. Во-вторых, неясно, как следует понимать применительно к АП термин «объяснение», в чем специфика антропного объяснения по сравнению с физическим, какова его структура, какими концептуальными средствами оно достигается и др. К многозначности АП можно относиться по-разному. Например, находить в формулировках и интерпретациях этого принципа всевозможные «недоразумения» – так часто называют подходы, выходящие за пределы того, что имели в виду авторы АП. Но такой подход доказал свою неэффективность уже при анализе проблемы бесконечности Вселенной, когда отсекались именно самые эвристически ценные идеи. Естественно, существует опасность, что именно такие идеи будут отбрасываться и в качестве «превратных толкований» АП. В развитии АП как одного из научных принципов, т.е. знания, которое можно отнести к уровню оснований космологии, выделяется несколько этапов. Он разрабатывался в классической науке (дорелятивистский этап), затем в неклассической науке (релятивистский этап), сейчас обсуждаются его постнеклассические смыслы (квантовый релятивистский этап). Антропный принцип в классической науке (дорелятивистский этап). В конце 19 в. появилась попытка заново переосмыслить проблему места человека во Вселенной, казалось бы, окончательно разрешенную на основе идей Коперника и Бруно, с альтернативных, т.е. «антикоперниканских» позиций. Она принадлежит А. Уоллесу, который предпринял редкую для эпохи классической науки попытку возрождения телеологии и аристотелевско-птолемеевского по своему духу антропоцентризма. Поставив целью заново обосновать концепцию астрономического антропоцентризма, отвергнутую коперниканской революцией, Уоллес стремился найти конкретные аргументы в ее пользу путем анализа современной ему естественнонаучной картины мира. Он подчеркивал, что одним из важнейших результатов астрономии является «установление факта единства всей этой обширной видимой нами Вселенной», которая состоит из одних и тех же химических элементов, подчиняется одним и тем же физическим законам. В духе некоторых современных идей звучит и следующий вывод Уоллеса: «Почти столь же вероятно, что никакое другое Солнце не имеет обитаемых планет», т.е. наша человеческая цивилизация – единственная во Вселенной.

Антропный принцип в неклассической науке (релятивистский этап). Этот этап становления АП охватывает, во-первых, формирование предпосылок релятивистского АП (30-40-е гг.), во-вторых, разработку макроскопических версий АП (50-е гг.), в-третьих, появление микрофизических версий АП в некантовой космологии, – определяющая черта которых – выявление «тонкой подстройки» космологических и микрофизических констант, определяющих фундаментальные свойства нашей Вселенной (60-е – 80-е гг.). Один из важных моментов становления АП в релятивистской космологии связан с исследованиями А.Л. Зельманова и Г.М. Идлеса, которые появились в 50-е гг. Отличительная черта их подхода – обнаружение некоторых крупномасштабных, по существу, глобальных свойств Вселенной, без которых появление на Земле человека было бы невозможным. Антропный принцип в постнеклассической науке. Разработка АП, различных его модификаций и интерпретаций почти сразу же пошла в разных направлениях. Наряду с физическими и космологическими проблемами, понимание которых связывалось с этим принципом, стали интенсивно обсуждаться и проблемы философско-мировоззренческие, включая такие, которые вели к нетрадиционным типам объяснения в космологии, науке вообще, порождали нетривиальные социокультурные смыслы. Поскольку АП, как выразился П. Девис «это не физический, а антропный принцип», они так или иначе выходили за пределы неклассической науки. Подобные объяснения смысла АП и породили постнеклассический подход в этой области научного поиска, плодотворность которого одни авторы отстаивают, другие же рассматривают как «экстремизм». Одним из самых необычных вариантов постнеклассического подхода к АП стал принцип участия А.Дж. Уилера, который рассматривает Вселенную в свете оснований квантовой механики. Слабый АП не вызывал особых дискуссий, вокруг него – в отличие, например, от сильного АП – научные страсти не кипели. Это понятно: ключевая для слабого АП идея о выделенности эпохи существования во Вселенной наблюдателя была всегда очевидной с точки зрения релятивистской космологии (хотя и не называлась принципом).

1) Уровень физической картины мира (ФКМ): совпадение некоторых БЧ (больших чисел) имеет место лишь в определенную эпоху эволюции Вселенной, которая по порядку величины оказывается равной времени жизни типичной звезды на так называемой главной последовательности диаграммы звездных расстояний Герцшпрунга-Рессела. Это

совпадение, объясняемое современной теорией звездной эволюции, имеет место независимо от того, наблюдается ли оно, или нет. Иными словами, выделение эпохи, для которой характерно совпадение БЧ, объясняется, как и принято в процедуре современного научного объяснения, ссылкой на современные космологические и астрофизические теории;

2) более общий уровень НКМ: человек, наблюдатель смог появиться в нашей Вселенной лишь в ту же самую эпоху, в ходе процессов космической эволюции (не только астрофизических, но и химических, геологических, биологических) лишь после того, как были созданы предпосылки для его возникновения; а это прошло как раз в эпоху, для которой имеют место совпадения БЧ. Этот уровень интерпретации, очевидно, выходит за собственно астрофизические рамки. На этом уровне слабого АП, собственно говоря, и происходит объяснение некоторых свойств нашей Вселенной – принципа совпадения БЧ;

3) философско-мировоззренческий уровень интерпретации в слабом АП, на первый взгляд, не развит. Однако нет какой-то резкой границы между слабым и сильным АП, в структуре которого философско-мировоззренческий уровень является важнейшим. Тем самым и слабый АП включается в социокультурный контекст. В свете сказанного, аргумент, согласно которому иную эпоху космологической эволюции некому было бы наблюдать и, значит, задать вопрос, почему Вселенная такова, какой мы ее наблюдаем, выглядит скорее данью определенному научному жаргону. Ведь слабый АП – неквантовый, он исходит из классического идеала описания явлений во Вселенной. Значит, с этой точки зрения, ссылка на наблюдателя в слабом АП не более необходима, чем в классической науке. Является ли это объяснение настолько надежным, что поиски всяких иных вариантов объяснения могли бы, как писал Р. Дике, направить исследователей по ложному пути? Такое высказывание кажется, конечно, удивительным в сфере космологии, которую иногда считают «принципиально политеоретической» наукой. На самом деле, эвристичность объяснения, предлагаемого слабым АП, зависит конечно от оценки теорий, на которых оно основывается (фридмановская космология, теория звездной эволюции). С нашей точки зрения, говорить о его окончательном характере пока еще рано. Наибольшие споры вызывает, несомненно, сильный АП, некоторые из его интерпретаций могут рассматриваться как антропные в собственном смысле слова и выходящие в сферу постнеклассической науки.

Однако необычность этих интерпретаций, свойственный некоторым из них, по словам П. Девиса, «отход от традиционной концепции научного объяснения» вызывают стремление «освободить» сильный АП от «метафизического контекста», сохранив в нем только то, что согласуется с неклассической физикой. Вот формулировка сильного АП, выдвинутая Б. Картером: «...Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей. Перефразируя Декарта: «Cogito ergo mundus talis est». Это пояснение – действительно антропный аргумент, а не физический принцип. Несомненно, именно близость формулировки сильного АП телеологическим и теологическим идеям и вызвала «антропный бум». Многие авторы стали проводить аналогию между АП и одним из самых известных доказательств существования Бога: «аргументом от замысла». Мир очень сложен, его части настолько тонко подстроены друг к другу, что нельзя избежать заключения: мир есть «произведение разумного конструктора». Сущность его в том, что жизнь (в частности, мы с вами) – неотъемлемая часть Вселенной, естественное следствие ее эволюции. Вселенная не есть нечто внешнее по отношению к жизни; с полным основанием можно сказать: «Вселенная – это мы». Поэтому не надо удивляться, что она так прекрасно приспособлена для жизни». Такая интерпретация сильного АП, разумеется, придает ему совершенно иной смысл, чем аналогия с «аргументом от замысла». Иными словами, вновь подтверждается цитированное высказывание Уоллеса: сторонники разных философско-мировоззренческих ориентаций, каждый по-своему, вполне справляются с проблемами, которые перед ними ставит сильный АП. Ряд исследователей резко выступил против «метафизического» понимания смысла сильного АП, за его ограничение физическими или физико-астрономическими рамками. Это привело к появлению таких интерпретаций сильного АП, как принцип самоотбора Б. Картера (именно о нем и шла речь ранее). Картер подчеркнул, что употреблявшийся им ранее термин «антропный принцип» неудачен и породил ряд смыслов, которые он не имел в виду (это относится прежде всего, конечно, к философско-мировоззренческим интерпретациям). Картер считал, что тем самым он просто уточнил свое понимание сильного АП, по сути же произошла реинтерпретация этого принципа. Принцип самоотбора – это отказ от идеи антропности, выступавшей смысловым стержнем сильного АП. Философско-

мировоззренческий уровень интерпретации, на наш взгляд, – органическая часть сильного АП. Попытка его устранения едва ли возможна хотя бы потому, что именно в рамках этого концептуального уровня и возникали «антропные аргументы» и уже затем некоторые из них использовались для того, чтобы придать «антропные черты» или по крайней мере окружить «антропными метафорами» некоторые из других уровней АП. Именно на этом уровне возникают попытки синтеза современной космологии и ряда традиционных философских идей, возрождающихся в новом социокультурном контексте. К ним относятся, в частности, высказанная в ином контексте еще Платоном и с трудом пробившая себе дорогу в современной науке благодаря Эддингтону идея о роли чисел в структуре мира. Научные идеи, особенно такого ранга, как АП, всегда могут быть включены в социокультурный контекст разными способами. Какой из них получает в данный момент перевес, зависит не столько от самих идей, сколько от тенденций, доминирующих в культуре. Сильный АП едва ли составит исключение. Никакого «единственно правильного» понимания этого принципа в духе той или иной философско-мировоззренческой системы, на наш взгляд, быть не может. Способы вписывания в культуру научного содержания сильного АП принципиально плюралистичны. В частности, несмотря на многочисленные попытки найти аналогию между антропными аргументами и «аргументом от замысла», ни к каким конкретным объяснениям в рамках научного знания это не приводит: идеалы и нормы научного объяснения не допускают введения сверхъестественных факторов. Более того, по нашему мнению, требование сильного АП: Вселенная должна быть запрограммирована на появление человека, наблюдателя – вполне может быть интерпретировано и без обращения к трансцендентным силам в рамках принципов саморазвития, самоорганизации, эволюции мира.

Итак, антропный подход к пониманию Вселенной, возникший в недрах ряда философско-мировоззренческих традиций и своеобразно преломившийся в космической философии К.Э. Циолковского, оказывает сейчас заметное влияние не только на космологию, но и на другие науки (например, биологию), на философско-мировоззренческие идеи, основания культуры. Какова эвристическая роль АП в науке и всей сфере культуры? Насколько он укладывается в методологию неклассической и зарождающейся постнеклассической науки? Действительно ли антропные аргументы следует считать принципиально новым подходом к проблемам космо-

гии, или же в этих аргументах вовсе нет необходимости? Должна ли наша Вселенная, Метагалактика рассматриваться в свете АП как «человекомерная» система – наряду, скажем, с биосферой? Об этом и идут споры вокруг АП.В зависимости от философско-методологических позиций исследователя, включая его отношение (осознанное или нет) к появлению в науке зародышей постнеклассического типа рациональности, перед ним открываются разные возможности. Отсюда вытекает, что следует проанализировать весь спектр эвристических потенций АП, порождаемых на разных уровнях его интерпретации. Вселенная, согласно такому подходу, должна рассматриваться как сложная самоорганизующаяся система, включающая в себя и человека. Разумеется, знание, сформулированное на уровне оснований науки, если оно действительно эвристичное, будет порождать не только «общие рассуждения», но и новые теоретические схемы и концепции. В свете сказанного «человеческое измерение» не может быть вытравлено из антропного подхода, если только рассматривать не отдельные формулировки и интерпретации, а весь подход в целом. Сохраняется возможность считать, что АП находится в русле усиливающейся тенденции к гуманизации современной, постнеклассической науки. Если угодно, это и представляет собой «антикоперниканскую» тенденцию в современной космологии. Но не исключено, что разработка АП с позиций постнеклассической науки устранил этот «антикоперниканский» акцент, особенно если в этих вопросах будет усиливаться роль традиций восточной философии, чуждой духу антропоцентризма. Тогда АП окажется выражением идей глубокого единства человека и Вселенной, спонтанности космологических процессов [39].

### **Библиография:**

1. Гиндилис Л.М. Антропный принцип: занимает ли человек исключительное место во Вселенной? // Глобальный эволюционизм (философский анализ). М., 1994.
2. Казютинский В.В. Астрономия и современная картина мира // Российская академия наук. Институт философии. М., 1996.
3. Ненашев М.И. Антропный принцип и проблема наблюдателя // Вопросы философии. 2012. №4.

**Светцова В.В.**

Научный руководитель: к.филос.н.,  
доцент кафедры ФиР Белоусов П.А.

## **ДРЕВНЯЯ МИФОЛОГИЯ И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА: ПРОБЛЕМА СИНТЕЗА ФОРМ ЗНАНИЯ**

В начале 1920-х годов независимо друг от друга русский философ П.А. Флоренский в книге «Мнимости в геометрии» (1922) и известный этнограф В.Г. Богораз в работе «Эйнштейн и религия» (1923) поставили вопрос о соответствии древних космологических представлений данным современной им науки. Так же были рассмотрены маршруты хождения героев по фольклорному и литературному пространству.

В книге «Мнимости в геометрии» автор обратил внимание на специфику маршрута Данте в «Божественной комедии». Флоренский задается вопросом, что на самом деле представляет собой Дантов маршрут. Он выделяет в нем две значимые точки. Первая – в конце Ада. Данте все время движется по прямой и единожды переворачиваясь на пути, поэт приходит на прежнее место в том же положении, в котором он уходил с него. Маршрут Данте соответствует листу Мебиуса. Флоренский приходит к выводу, что Дантово пространство устроено по типу римановой эллиптической геометрии. К космосу Данте приложена не физика Ньютона, а теория относительности, берущая за основу геометрию Римана. Вторая-граница Земли и Неба. Флоренский соотносит его с барьером для скоростей, то есть скоростью света. Вознесение Данте-это конвертация, скачок через барьер. Пространство «Комедии» имеет «искривления», позволяющие перемещаться с одного космического уровня на другой.

В 20-х годах В.Г. Богораз обратил внимание на близость ряда эффектов теории относительности к событиям, происходящим в сказках и мифах. Богораз обращает внимание на особый - дискретный, нелинейный, в целом соответствующий представлениям в неклассической физике – характер траекторий персонажей, в его случае речь идет о движении героев, духов и шаманов в эскимосских сказках и легендах, записанных в полевых экспедициях.

Для «Комедии» присуща иконографическая образность пространства. В иконах отсутствует перспектива. По Флоренскому, отказ иконографии от обратной перспективы, правильности и пропорциональности вполне сознателен. Так передается вся сложность мироустройства.

В мировой литературе значительную традицию составляют сюжеты, в основе которых лежит хождение. Он лежит в основе изначально устных повествовательных жанров: мифа, сказки и эпоса. Сюжет хождения был равен миру. В своем маршруте герой обходил мир целиком, обходил все возможные миры, имея дело с подлинной конструкцией мироздания.

«Божественная комедия» превосходит границы жанров, хотя с очевидностью является хождением. Многие комментаторы «Комедии» трактуют ее как сон Данте. В своей работе «Философия культа» Флоренский формулирует «ступени отделения мифа от культа». Проследив «ступени отделения мифа от культа», получаем следующую жанровую цепочку: миф – эпос – апокрифические евангелия – драма – агиография. Флоренский излагает теорию: ритуально-мифологическую («ритуализм»).

В 1908 году появилось исследование А.Ван Геннепа «Обряды перехода», предложившее систематический подход к изучению переходных ритуалов. Моделью всех ритуалов переходного типа является инициация, имеющая в основе трехчастную схему: 1) отделение посвящаемого от коллектива; 2) пребывание вне границы своей территории; 3) возвращение в «свое» пространство в новом статусе. Трехчастная схема переходного обряда в итоге объясняет хожденческий сюжет.

Таким образом, сюжет хождений составляет литературную традицию, которая, с одной стороны, имеет древнейшую основу, с другой, выражает общеантропологические смыслы. Для ребенка, не знающего грамоты, вхождение в мир сказки является способом вхождения в культуру. Человек испытывает интерес к сказке независимо от возраста. В сказке закрыто какое-то великое сокровище, без которого мы обойтись не можем.

Здесь уместно вспомнить о глубинной психологии К.Г.Юнга, вызревавшей в тот же период, испытывавшей влияние ритуализма и разработавшей понятие индивидуации, духовного взросления, сопровождающегося встречей с архетипами коллективного бессознательного, концентрирующими культурный опыт человечества, передаваемый в символике мифа и сказки.

В Дантовом маршруте, как его интерпретирует Флоренский, значимы два аспекта: нелинейная траектория и точка раздела Земли и Неба. Они соответствуют двум способам перехода в обряде и литературе, где чтобы попасть в «иное» пространство, нужно либо следовать по долгому маршруту, либо совершить акт мгновенного перемещения.

Одну из наиболее последовательных трактовок сказочного сюжета предложил В.Я. Пропп. Он трактует сказку через обряды перехода и связанную с ним атрибутику.

«Два мотива – оборотничество и дальняя дорога, возникающие в рассуждения Флоренского, являются универсалиями, распространенными по всему миру. Достаточно вспомнить русскую сказку: «ударился серый волк о сыру землю – стал конем златогривым», а мотив дороги, «за тридевять земель, в тридевятое царство», существует в качестве реликта в современной цивилизации: свадебные путешествия, побеги детей из дома. То, что эти два способа перехода по ту сторону бытия могут быть эквивалентными – принципиальный факт, непосредственно вытекающий из открытия Флоренского», - пишет А.Н.Паршин. Рассмотрим подробнее каждый из них.

Дальняя дорога. Путь-дорога в сказке – это путь, приводящий на «тот» свет, в «чужое» пространство. «Иное» царство расположено в неопределенной пространственной и временной отдаленности от мира героя. Время также растянуто.

Оборотничество. В этом случае «иной» мир оказывается очень близко к этому миру, и переход в него происходит мгновенно. Для такого перехода используются отверстия или точки перехода. Прохождение между мирами, зачастую меняет облик героя.

Таким образом, если поставить вопрос о геометрической интерпретации сказочного пространства, очевидно, что и для него не пригодна евклидова геометрия. Сказочное пространство изгибается, искривляется. Флоренский определял мышление доклассических культур, и особенно традиционное («народное») как «доевклидово».

В работе «Эйнштейн и религия» В.Г.Богораз приводит рисунки эскимосов, отмечая элементы обратной перспективы, и в целом очевидную нелинейность мироустройства, особенно заметную при попытках вычертить космос целиком. В «Обратной перспективе», проводя историко-культурный обзор, Флоренский приходит к выводу, что почти все доренесансные культуры, нацеленные на передачу подлинного положения дел в мире, не использовали прямой перспективы. Богораз говорит о том, что в новейших научных теориях ученые пытаются превратить свои отвлеченные формулы в конкретные психические образы, распространенные среди

первобытных шаманистических племен. С другой стороны, в архаических представлениях этнограф подмечает черты, имеющие четкую параллель с современной ему космологией.

Первобытный космос «кинетичен». Принцип движения важен для Флоренского: только благодаря движению Данте проявляет себя и становится доступной описанию структура пространства-времени. Именно движения дают основания привлечь теорию относительности. Принцип движения лежит в основе литературы хождения.

Этнограф сообщает о многоярусности первобытного космоса. Герои сказок и легенд, духи и шаманы движутся сквозь все ярусы мира, постоянно пересекая границу «своего» и альтернативного пространства.

Нелинейная траектории. И герои эскимосских идей и Данте в интерпретации Флоренского, движутся по причудливым траекториям. В различных местах пространство обладает той степенью кривизны, которая позволяет герою в итоге оказаться на ином ярусе мира.

Отверстие. У эскимосов проникновение в верхний мир совершает через отверстие в Небе, роль которого выполняет Полярная звезда, эквивалентная точке раздела Земли и Неба в космосе Флоренского. Подобно Флоренскому, Богораз характеризует альтернативное пространство как особое измерение, параметры которого качественно отличны от земных. Это так называемы «потусторонний мир».

Наконец, как и в сказке, в архаическом космосе заменой и потусторонний мир крайне близки, что делает возможным «оборотничество». В архаическом пространстве предмет может существовать одновременно в двух ипостасях - двух формах бытия, и разделенных, и связанных одна с другой, в постоянной связи как нераздельное, тождественное бытие.

Примечательно, что в те же 1920-е годы западная антропология пришла к сходным выводам относительно свойств мышления традиционного человека. Свойство предметов существовать в двух ипостасях (так называемы «закон партиципации») основополагающее для понимания мышления первобытного человека – «паралогического», действующего вне законов привычной европейцу логики.

В это же время не без влияния «Мнимостей», ученик и последователь Флоренского А.Ф.Лосев пишет работу с говорящим названием «Античный космос и современная наука» (1927), где ставит те же вопросы, но

применительно к античному космосу. Свойство, которое Леви-Брюль объясняет пралогическим характером первобытного мышления, Лосев рассматривает как базовую характеристику мифа, мифологического сознания, но интерпретирует иначе, в духе Серебряного века – как символ и «чудо». Для мифологии, пишет он, «все телесно и все нетелесно в одно и то же время». Миф по Лосеву – не пережиток, не пралогическая стадия мышления или культуры: «Мифология есть вполне закономерное создание человеческого духа и есть нормальное социальное явление», обладающее, однако, своей «диалектикой», отличной от «диалектики научного сознания». Это рассуждение из «Диалектики мифа» (1930), где, среди прочих, Лосев ссылается на книгу Богораза, используя ее в ряде своих построений, а именно, в рассуждениях о мифологическом пространстве-времени.

Символ-главное понятие философии Флоренского. Это тождественное бытие, в котором явления и смысл получают буквальным выворачиванием наизнанку. Здесь прочитывается важнейшая мысль философа. Царство Небесное - одновременно и далеко, и парадоксально близко. В.Г.Богораз, характеризуя «иное» царство как особую область четвертого измерения, которая перекрывает и пронизывает наш собственный мир.

Образ нелинейного, дискретного, причудливого пространства дает о себе знать в самых разных сферах художественной культуры 20 века.

Таким образом нельзя воспринимать миф, как вымысел. Миф как жизненная реальность специфичен не только для глубокой древности. В современном мире очень часто происходит мифологизация. То что было когда, придумано и заложено в миф реализуется в современности.

Рассматривая мифы и сказки, мы можем делать выводы, о древних представлениях пространства и сопоставлять их с данными известными нам.

### **Библиография:**

1. Седых О.М. Архаический космос и современная наука / О.М. Седых // Человек. - 2011. - № 6. - С. 152 - 170.
2. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии: расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей) / П.А. Флоренский. – М.: Едиториал УРСС, 2004. - 72 с.

**Царева Л.Д.**

Научный руководитель: д.филос.н.,  
профессор кафедры ФиР Матвеев П.Е.

## **СПИНОЗА: ФИЛОСОФСКИЙ ЭСКИЗ ЖИЗНИ**

«Ницше понимал, пережив это сам, в чем тайна жизни философа. Философ овладевает аскетическими добродетелями – смирением, нищетой, целомудрием, - чтобы заставить их служить лишь своим собственным специфическим целям, небывалым целям и, по правде говоря, не столь уж аскетическим», - так писал философ постмодернист Жиль Делез [1].

Именно эти качества и присуще Спинозе. Он считал, что этого достаточно для чрезвычайно богатой и насыщенной жизни. Это и есть та жизнь, в которой человек остается тем, кем на самом деле он является. Обычно такие философы предпочитают одиночество, так как не могут войти ни в одно сообщество, он чужд любому из них.

Барух Спиноза родился в 1632 году в еврейском квартале Амстердама в семье зажиточного купца испанского или португальского происхождения. Мать умерла очень рано от туберкулеза, когда ему было всего 6 лет. Учился в еврейской школе, изучал теологию и торговое дело. С тринадцати лет работал в торговом предприятии отца и одновременно продолжал обучение [1]. В 1653 прошел курс школы ван ден Эндена, где начинает изучение латинского языка, также древнегреческой философии, римской литературы. Спиноза изучил философию Рене Декарта и был восхищен его талантом. Позже Спиноза становится ремесленником, шлифовальщиком стекол, и одновременно начал рисовать. Этим он зарабатывал себе на жизнь. При этом в то же время преподавал в узком кругу единомышленников картезианскую философию. Он пишет работу на латинском языке, которая была названа «Кратким трактатом». Около 1661 года Трактат об усовершенствовании разума, здесь речь идет о том, что конечный ум, необходимо совершенствовать, тем самым возможно в разнообразном по своей природе мире уловить единство и сущность. Здесь же осуждает богатства. Этот трактат не был закончен. В 1661 году Спиноза начинает работать над этикой, а в 1663 году написана работа «Основы философии Декарта, критика схоластических понятий».

В 1663 году Спиноза переезжает в Ворбург, пригород Гааги. То, что он часто меняет свое местоположение, говорит о его не привыкаемости к

той или иной собственности. В 1665 году он приостанавливает работу над Этикой и берется за редактирование Богословско – политического трактата, где были подняты такие вопросы, как: почему люди настолько иррациональны? Почему они так гордятся состоянием рабства, отсутствием свободы? Почему религия, вызывающая любовь и радость, приводит к войнам, ненависти, злу? Появляется «Богословско – политический трактат» в 1670 году. Он вызывает много критики и осуждения [1].

Спиноза заложил основы научной критики Библии. Он считал, что для получения конкретной истины Библия, как источник, является незначительной, лишь только разум может привести нас к этому. Так же он выявил много противоречий, повторений в текстах различных книг Библии. Настоящая религия должна основываться на достоверном знании, считал Спиноза.

Основную часть своего дохода Спиноза тратил на книги. У него была довольно богатая библиотека для того времени. Последние годы жизни он посвятил написанию Этики. Когда у него что то не получалось, он закуривал трубку, и долгое время находился в раздумьях.

Говоря о человеке, Спиноза утверждал, что он не свободен, что он раб своих страстей, аффектов. Но из этого состояния можно найти выход, поняв его, то есть познать это состояние, и тогда возможно освобождение. В зависимости от познания своих аффектов, разные люди имеют разную степень свободы.

Его биограф Колерус сообщает, что Спиноза любил следить за драками пауков: «Он ловил пауков и заставлял их драться друг с другом, или же кидал мух в паутину и получал такое удовольствие от этой битвы, что порой закатывался от смеха». Существует разные интерпретации этого поведения Спинозы. Вполне вероятно, что Спиноза в уничтожении пауками друг друга видел пример проявления той животной ненависти, которая чужда раскаянию, и которая проявляется из животных и насекомых, лишенных разума. Подобная ненависть имеет смерть и другому и своему [1].

В 1677 году Спиноза умирает, есть вероятность того, что у него было воспаление легких. Его смерть и пошла в присутствии друга Мейера, который стал полноценным владельцем его рукописей.

На протяжении своей жизни Спиноза представлялся человеком дающим веру людям, многим сказал, что у него был третий глаз, который позволял абстрагироваться от всех ложных убеждений, страстей и смертей. Есть прекрасное высказывание Спинозы: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи.

«Видите ли, на мой взгляд, художники, ученые, философы вытачивали линзы. Все это великая подготовка к чему-то, что никогда не удастся. Однажды линза вот-вот станет совершенной, и тогда мы все увидим ясно, увидим, что ошеломляющий, удивительный, прекрасный мир – это...» [1].

### **Библиография:**

1. Делез Жиль Эмпиризм и субъективизм. Издательство ПЕР СЭ. М.: 2001. 480 с. ISBN: 5-9292-0036-X.

**Shadrina O.N.**

## **STEADINESS OF THE PERSONALITY IN THE GLOBAL WORLD: GOETHE'S VISION**

*Reichtum und Schnelligkeit ist, was die Welt bewundert und wonach jeder strebt. Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe und alle mögliche Facilitäten der Communication sind es, worauf die gebildete Welt ausgeht, sich zu überbilden und dadurch in der Mittelmäßigkeit zu verharren...Eigentlich ist es das Jahrhundert für die fähigen Köpfe, für leichtfassende, praktische Menschen, die, mit einer gewissen Gewandtheit ausgestattet, ihr Superiorität über die Menge fühlen, wenn sie gleich selbst nicht zum Höchsten begabt sind. Laß uns soviel als möglich an der Gesinnung halten, in der wir herankamen; wir werden, mit vielleicht noch Wenigen, **die Letzten sein einer Epoche, die so bald nicht wiederkehrt.** (aus einem Brief Goethes an Zelter, 1825)*

This article presents the German classic vision of human existence in the conditions of a transformed, globalized society, in which not only the people or things moved, but also, with great quickness, the ideas spread.

Nowadays the globalization is accompanied by a crisis of identity, because in a world without borders there is no border for anything. An Individual in «search for itself» escapes from closed communities having hierarchy (traditional or non-traditional): from the Church, ethnic groups, to sects and subcultures.

In our time, they return to the question of national identity, as the most important for a person. Cultural and religious identity nowadays acquires a special meaning because it allows to create a hierarchy of values for everyone in the contemporary world of global horizontal network - consciousness.

**How to be a Man, how to save humanity in conditions of the renouncing illusions and beliefs of ancestors?** How to become a «stranger», a «wanderer», living in the society, disintegrating of «home (traditional, fathers) values» [Kon, 2005: 115-154]? How to be lonely in a global world with deep and narrow specialization in all aspects of human life? How «to be» in the conditions of the «broken worldview» of human identity, in the conditions of «unwholeness» (un-universal), a worldview affecting art and religion?

Through showing Goethe`s worldview this research highlights the importance of the harmonious coexistence between individual values and universal values. It is concluded that Goethe foresaw the future separation of individuals and he understood the threat to the existence of the individual in such a kind of the world, and as a consequence, he realized the threat to the world as such, because the world is order, hierarchy but not chaos.

The researcher analyzes J.W.Goethe`s novels *Wilhelm Meister`s apprenticeship* and *Wilhelm Meister's Years of Travel or The Renunciants* in which the German writer outlined his vision.

This investigation is an attempt to summarize Goethe`s ideas about personality existence in an unstable world in an effort to keep steadiness in the conditions of destroyed, polycentric (scientific, artistic and religious worldviews), «unwhole» (un-universal, un-integral) human consciousness, in conditions of potential (for Goethe`s time) «broken» human identity, in other words, in post-modern conditions of the anthropological crisis and losing a spiritual center [Sedlmayr 2008: 153-180, Bibikhin 1998: 76-127].

Summarizing different interpretations of Goethe`s` worldview (K. A. Swassjan, A.A.Bely, Y.Kon, R.Shteiner, G.Simmel, J. Ortega y Gasset, K. Jaspers, G.V.Yakusheva, I.N.Lagunova, D. Simon, F.Amrin S.L.Frank, etc.) [Shadrina 2010: 26-53] the author suggests the most important ideas of Goethe`s understanding of steadiness of the personality in the world which should be based on a spiritual foundation stone (cultural and religious identities).

The global world is a world of «strangers» («wanderers»). In the global world, the isolation of «wanderers» from their «own land», «own home» could be both ways: direct and symbolic, because sooner or later everyone leaves their home, and falls into the «alienated world» where there are disputes about the true and natural beliefs, rights and moral foundations of the human being and life goals. In this world is impossible to be satisfied only with the fact that they were given by the family and the school.

The main goal of «strangers» is the safe keeping of harmony between the inner (spiritual) world and outer world corresponding to real understanding of good and evil, higher and lower, praiseworthy and shameful. It is an absolutely necessary and difficult process of self-consciousness.

This process could be divided in three types of individual beings. There are three types (stages) of human identity:

- «home-patriarchal»
- «wandering»
- «world-enlightened»

These three stages correspond to three stages of religiousness:

- the ethnic (Pagan), which teaches «to worship something above us»
- the philosophical, «to awe before equals»
- the Christian, the highest level, which «teaches awe for something below us»

At the first stage, pagan religions display awe before something above us, representing «the first happy detachment of a man from low fear». Goethe calls these religions «ethnic» because a higher power is represented by the rulers of people, for example, Jewish. Ethnic, national and limited is more important than any personal or family, clan but it does not become universal in itself.

At the second stage awe (piety) is formed. We call this type «philosophical» because «a philosopher is found in the middle. He should relegate all higher and lift all lower to their level and only in the mediator position he has the name of a sage». Jesus Christ taught this religion in his terrestrial (earthly) life through parables and by miracles. Parables make higher moral concepts ordinary, miracles turn ordinary into unusual (extraordinary).

The second level is the time of life - traveling, wandering. It is a difficult way of self-education, self-improvement of a person. This is the internal, «the secret path» «experience of the soul». Wandering is always connected with activity, real work. Only in this case a man could see result, «fruits of labor». Creative activity carries a reward in itself - self-perfection. So it is a moral activity and for J.W.Goethe only moral is productive, because it multiplies and affirms life.

The third step, «religion of suffering», acts as the hidden and intimate awe to the world that forces us to suffer. This is a mystic way of self-denial. And it is the highest degree of the personality, which became «world-enlightened».

Readiness to change oneself as a result of moral efforts makes life worthwhile. Everyone sees their weaknesses, laziness, ignorance, the power of ordi-

nary prejudices, etc. which come to light by comparison to the Highest Image becoming an internal guiding star.

Having opposed ourselves to the past we become our own companions. In this way we find harmony between the personal (microcosm) and the universal (macrocosm).

As J.W.Goethe wrote, skill of life is the ability to become free (taking place) «a planet in the huge Universe», having coordinated the rhythm with the universe pendulum. Therefore, however good individual religiousness of the spiritualized personality (microcosm) is, it has no right to replace spiritual laws in this society (macrocosm) because both exist in harmony.

An enlightened person would be ready to adapt to the ever-changing Reality, alien to him. In this condition a person has only one way – Renunciation (self-denial). The «Wanderer» «has freedom to choose, andequally unlimited freedom of self-denial».This stage is not final but repeated again and again.

We could name such «Goethe's» type of religiousness (or identity), using Kon`s idea, religiousness of «a newborn». Such a worldview lets the man be always in the movement, «in way» and come near perfection. The worldview can neither impose nor cancel or forbid, but we can have a positive influence on its formation, directing a person to the creative activity for the benefit of the people, to reach the highest manifestations of the human spirit - religion and art. This is the way they see the educational task in the *Pedagogical Province* by J.W.Goethe.

In conclusion, for mature Goethe religion is not only the sphere of intellectual, emotional and poetic self-affirmation. It serves the fundamental purpose of humankind education, wandering of all human race in aspiration to find itself. And it is a base for steadiness of the personality in the global world: know and understand laws of the world and, proceeding from them to build individual life that seems to constitute the world outlook of Goethe.

### **Bibliography:**

1. Kon Y. Wilhelm Meister's Years of Travel (their meaning and significance for our time) // Logos: Intern. ann. BookbyPhilosophyofculture. 1910. Book2. M, 2005.P.115-154
2. Bibikhin V.V. The New Renaissance. M.: MAIK Nauka, Progress-Tradition. 1998. p. 496.
3. Sedlmayr H. Art in Crisis: The Lost Center. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers. 2007. p.266

4. Goethe J.W. Wilhelm Meister's apprenticeship // Coll. ed. in 10 v., V.7. М., 1978. p.526.

5. Goethe J.W. Wilhelm Meister's Years of Travel or The Renunciants // Coll. ed. in 10 v., V. 8. М. 1979. p.462.

6. Shadrina O.N. Goethe`s Universe. The Experience of social, philosophical and phenomenological analysis. Arkhangelsk. 2010. p. 218с.

**Широкалова Г.С.**

## **ПИЩЕВЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ У АДВЕНТИСТОВ И РЕАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Известно, что адвентисты внимательно относятся к структуре питания, ориентируясь на вегетарианство, иногда жесткое, не употребляют кофе, чай, алкоголь. Американские исследователи считают, что это одна из причин большей продолжительности жизни у последователей этой конфессии. Организованные адвентистами магазины здорового питания и компании по производству продуктов питания, как, например, «Санитариум» в Австралии, принципиально отказываются от использования продуктов с ГМО [1]. Следовательно, появление ГМ-продуктов не могло не вызвать дискуссии на сайтах конфессии по последствиям их употребления. Её участников можно объединить в 5 групп.

Первая группа объясняет свою позицию с религиозной точки зрения. Наиболее ярко следующее высказывание: «ГМО страшное оружие для уничтожения основного населения земли. Скоро будем вымирать как мухи. Боже, дай мудрости как прожить так, чтобы славилось имя Твоё в нашей жизни! Думаю сейчас самое время проповедовать и нести в мир весть о спасении через веру в Иисуса Христа, реформу здоровья тоже. Самое время!» [2] «Из того, чем питается животное, из того и формируется его тело. Если корова съест ГМО в виде сои или кукурузы, то будет ли здорово такое мясо на 100%? Сомневаюсь... Тоже самое и с человеком – его тело, кровь формируется из того, что он съел, а иначе, зачем же запрет на нечистых животных? По Вашей логике получается, что есть можно все, что ползает и летает, даже лягушек. Ведь в итоге и так все переварится в

кишечном тракте». «Те религиозные веганы и вегетарианцы, которые едят, к примеру, помидоры с генами тропической жабы или крысы, пусть задумаются, так уж ли эта пища приближает их к Богу? [9].

Вторая группа ссылается на сайты с результатами исследований, прежде всего, зарубежных ученых, доказывающих вред ГМ-продуктов: «Белки нашего организма, т.е. наши ферменты никогда не встречали пищевые белки, которые получают в результате генетических манипуляций, т.е. наши ферменты не соответствуют генномодифицированным продуктам питания - ключ не подходит к замку, ферменты начинают разрезать генномодифицированную пищу на куски, которые являются чужеродными для нас, т.е. аллергенами ...» [2].

Третья полагает, что «обыватель без профильного образования не может компетентно судить о вреде или пользе ГМО. И наконец, как человек, перелопативший в свое время массу научной литературы по теме ГМО, могу сказать, что на данный момент не существует научных доказательств или опровержений вреда ГМО. Так что все эти разглагольствования на тему – пустая трата времени» [9]. Действительно, единого мнения о последствиях использования ГМО нет, и ниже мы более подробно рассмотрим позиции обеих сторон.

Четвертая группа рассматривает проблему с позиций заговора развитых стран, точнее, США, против остального мира: «Плохо, что тенденции засеять ГМО поля и огороды приобретает необратимый характер, в недалеком будущем будем есть, что прикажут. Последствия, увы, предсказуемы. Сегодня управление мировым порядком семимильными шагами переходит к небольшой группе людей. Не за горами Диктатор».

Пятая, малочисленная, видит в ГМО возможность решить продовольственную проблему в мире, увеличив количество и качество продовольствия: «Если вы заговорили о генной инженерии, то, как насчёт выращивания определённых человеческих органов? А против генетически почищенных продуктов я не имею ничего против. Если у вас в саду есть старые больные деревья, они приносят мелкие и больные плоды. А генетически почищенные деревья плодоносят здоровыми и крупными плодами. Так что лучше, съесть крупный и здоровый плод, или скрученное и мелкое яблоко, которое не продержится и до нового года? [2].

На сайтах поднимается и вопрос о доступности информации о ГМО: «Я живу в Германии, и какой-нибудь информации о ГМО нет, вообще (кроме, конечно, проплаченной). Если я что-то рассказываю, то люди мне с трудом верят. Говорят мне, да брось... не может того быть». Есть и те, кто прямо обвиняет ученых и СМИ, представляющих обе позиции, в том, что их выступления хорошо оплачиваются. Следовательно, нельзя верить ни тем, ни другим [9].

Участники интернет-дискуссий, как правило, люди молодые. Отличается ли их позиция от тех, кто возглавляет общины? У нас была возможность опросить участников совещания пасторов общин Поволжья весной 2014 г. В анкете представлены блоки вопросов, характеризующие степень информированности о ГМ-продукции, мотивационную составляющую отношения к ней и реальное поведение.

Поскольку производство ГМ-продукции является очень прибыльным международным бизнесом, неизбежна полемика в СМИ, и соответственно, в общественном мнении о влиянии ГМО на природу и человека. Тема ГМО особенно активно стала обсуждаться после подписания 23.08.2013 г. Д.А. Медведевым Постановления Правительства № 839 "О государственной регистрации генно-инженерно-модифицированных организмов, предназначенных для выпуска в окружающую среду, а также продукции, полученной с применением таких организмов или содержащей такие организмы". В ответ в 2013 – 2014 г. ряд регионов России приняли законы ограничивающие оборот ГМ-продукции на своей территории. В 2014 г. члены Совета Федерации А. Беляков, Г. Горбунов, Ю. Шамков вносят в Госдуму законопроект о полном запрете оборота в РФ пищевых продуктов, которые содержат генно-модифицированные или генно-инженерные организмы растительного, животного и микробного происхождения. Таким образом, мнение наших респондентов формировалось в условиях доступности информации. Выступая на недавнем Международном экономическом форуме в Санкт-Петербурге в июле 2015 г., А. Дворкович отметил, что Россия "выбрала другой путь" и что страна "не будет использовать ГМ-технологии" для увеличения сельскохозяйственного производства [11].

Но насколько важна данная информация для наших респондентов? В таблице 1 представлена степень заинтересованности проблемой распространения генномодифицированных организмов.

Таблица 1

Отношение респондентов к ГМ-продукции, %\*  
 (% здесь и далее от числа опрошенных. Доля не ответивших не указывается)

	Отношение к ГМ-продукции	адвентисты	все опрошенные
1	Мнений много, чья позиция верна, не знаю. Слишком мало научной информации	52,4	34,2
2	Считаю, что в СМИ идет настоящая война между сторонниками и противниками ГМО	19,0	16,1
3	Стараюсь читать, посмотреть все, что есть о ГМО.	19,0	17,7
4	К этой информации равнодушен. Много других более важных проблем	14,3	18,4
5	Я почти ничего не знаю о ГМО	9,5	13,9
6	Сам ищу информацию о ГМО и стараюсь сообщить о ней родным и знакомым	4,8	9,7
7	Готов участвовать в акциях против распространения ГМО	4,8	16,1
8	Подписал на сайте обращение к Путину против ГМО и призвал сделать тоже своих знакомых	-	1,9

\* Всего было опрошено 311 человек из разных социальных групп.

Как видим, равнодушных к проблеме ГМО и ничего не знающих о ней среди адвентистов значительно меньше: пищевые ограничения заставляют каждого принимать какое-то решение. Отсюда и сомнения половины опрошенных, и согласие каждого пятого, что имеет место информационная война по этому вопросу. Вместе с тем, о готовности участвовать в протестных акциях заявил лишь один из двадцати. На первый взгляд, зная об активной социальной работе адвентистов, это может показаться странным. Но условия жизни в СССР научили протестантов держаться на расстоянии от политики, а ГМО – это, в конечном счете, большая политика. Уточняя свою позицию, один из респондентов заявил: «Война эта напрасна, но лучше надо понимать суть генной инженерии». Информация, которая идет по каналам СМИ может быть сгруппирована по трем позициям, которые представлены в табл. 2, 3, 4. Формулировки положительных, нейтральных и отрицательных сторон ГМ-технологий взяты из публикаций и выступлений в СМИ.

Таблица 2

Отношение респондентов к положительным оценкам ГМ-технологий, %

	Положительные оценки	адвентисты	все опрошенные
1	ГМО – это результат ускорения процесса скрещивания разных сортов растений. То, на что у Мичурина уходили годы, теперь делается в лабораториях с помощью «вживления» генов	28,6	19,7
2	ГМО – результат «вживления» генов животных в растения для получения нужных свойств, например, помидоры с геном рыбы не боятся холода. Это хорошо для бизнеса в сельском хозяйстве	28,6	20,3
3	ГМО поможет решить продовольственную проблему, поскольку увеличивает урожайность, продуктивность скота	9,5	23,2
4	Мы уже давно едим ГМО в импортной продукции и ничего с нами не случилось	9,5	22,6
5	Выступления против ГМО – это попытка остановить научный прогресс	9,5	10,0

Многие респонденты не понимают принципиального отличия между деятельностью И.В. Мичурина, который скрещивал разные виды растений (яблони, груши и т.д.), и искусственного «скрещивания» растительного и животного мира. Более четверти адвентистов справедливо считают, что повышение длительности хранения продуктов, других товарных характеристик выгодно бизнесу, перешедшему на ГМ-технологии. О минусах, которые создают для него риски, речь пойдет ниже. Оптимистических оценок по поводу решения продовольственной проблемы – аргумент, наиболее часто встречающийся для продвижения ГМ-продукции - значительно меньше, чем по выборке в целом. Более внимательное отношение к структуре питания, возможно, объясняет меньшую долю выбравших ответ: «Мы уже давно едим ГМО». Есть и прямое одобрение этих технологий: «Я за ГМО - важно кормить людей хорошими продуктами».

Таблица 3

Отношение респондентов к отрицательным оценкам ГМ-технологий, %

	Отрицательные оценки	адвентисты	все опрошенные
1	Бог создал отдельно растения и животных. Человек не должен соединять то, что Он разъединил	38,1	22,6
2	Если ГМО есть в корме животных, то у них рождается больное потомство и снижаются репродуктивные показатели	23,8	25,8
3	ГМ-растения не дают семян	23,8	16,5
4	У животных, употреблявших ГМО, развиваются болезни, в том числе онкологические	23,8	29,0
5	От ГМ-растений гибнут насекомые, опыляющие посевы, фауна почвы	23,8	11,6
6	Фермеры, начавшие использовать ГМ-семена, становятся зависимы от их производителей и часто разоряются	23,8	14,8
7	Внедрение ГМО в ДНК организма происходит сразу, как только они попадают в него и передаются потомству. В результате – аллергии, ожирение, особенно в США	14,3	27,7
8	Защищают ГМО те, кому выгодно уничтожить население России. Это очередная диверсия	14,3	21,9

Несмотря на то, что более половины адвентистов (табл. 1) колеблется в оценках ГМО из-за противоречивой информации, их осведомленность об отрицательных последствиях значительно выше по ряду показателей. Вполне естественно, что на первое место вышел аргумент о промысле Бога, хотя мы ожидали большую востребованность этого аргумента, поскольку они креационисты. Объясняется это, видимо, тем, что философия жизни протестантов достаточно динамична и ориентируется на вызовы эпохи. В целом же ответы на вопрос свидетельствуют о нахождении проблемы за пределами актуального знания.

Таблица 4

Отношение респондентов к нейтральным оценкам ГМ-технологий, %

	Нейтральные оценки	ад- вен- тисты	все опро- шен- ные
1	Нужен международный знак маркировки товаров, содержащих ГМО, и каждый сам будет решать покупать её или нет	52,4	49,4
2	Результаты воздействия ГМО на человека будут понятны через 50 лет. А пока все утверждения – политический пиар	23,8	23,9
3	Если бы все было так плохо, ГМ-продукция не распространялась бы с такой скоростью по планете	14,3	15,8
4	Появление болезней у животных – результат неправильно проведенных экспериментов	9,5	12,3
5	В системе пищеварения разрушается всё, что поступает в организм, в том числе ГМО	9,5	12,6
6	Даже если животные и заболели, это не значит, что заболеют и люди	4,8	7,1
7	Вступая в ВТО, Россия дала согласие на производство и завоз ГМО. Теперь ничего не исправить	4,8	11,9

Аргументируя свой выбор, один из опрошенных написал: «Природа и человек - это два очень тонко настроенных организма».

Как видим, доля выбранных нейтральных ответов свидетельствует об определенном оптимизме, основанном на недостаточной компетенции в данных вопросах. Речь не только о доверии к этикеткам на продуктах, и уверенности, что у какого-то социального субъекта хватит юридических, административных, экономических и др. ресурсов запретить вредные опыты и продукты в условиях жесткой конкуренции международного рынка. В принципе невозможно получение экологически чистой продукции на планете в условиях широкого распространения ГМ-семян, ГМ-пыльцы. Следовательно, этикетки «Без ГМО» просто не на что будет наклеивать. А поскольку такие растения не дают репродукции, то вообще вопрос встает о возможности сохранения флоры, фауны и человека на планете. Необратимый процесс начнется гораздо раньше, чем через 50 лет.

Знания о качестве продуктов должны в какой-то степени коррелировать с потребительским поведением. Нами был задан вопрос: «На каких условиях Вы готовы покупать ГМО-продукцию?»

Таблица 5

Условия, при которых респонденты готовы покупать ГМ-продукцию, %

		адвентисты	все опро- шенные
1	Ни при каких обстоятельствах, если мне известно, что продукт с ГМО	33,3	33,5
2	Если отсутствует аналогичный продукт без ГМО	33,3	20,3
3	Если Минздрав подтверждает её безвредность	19,0	42,9
4	Если она дешевле	9,5	5,5

Как видим, тотального отрицания ГМ-продукции нет. Показательно, что авторитет Минздрава у адвентистов невысок, но значительно больше тех, чья позиция зависит от конкретной ситуации. Следовательно, рынок ГМ-продукции в России, как и во многих странах, зависит от политической активности узкого круга акторов, которые смогут убедить правительство и население в принятии того или иного политического решения. Надежды на развитие собственного сельского хозяйства в условиях санкций породило надежду, что Россия выберет путь органического сельского хозяйства. Но противостояние сторонников и противников ГМО не ослабевает.

Размеры статьи не позволяют проанализировать обоснованность каждого из перечисленных мнений, поэтому остановимся лишь на тех, которые непосредственно связаны с темой продовольственной безопасности – аргументом, наиболее часто используемым сторонниками ГМО. Итак, возможно ли решить продовольственную проблему в результате доминирования ГМ-технологий? В пользу такой перспективы выступают крупные транснациональные компании, занимающиеся разработкой и производством генно-модифицированных препаратов и семян. Наиболее известна среди них компания «Монсанто». Международным надежным каналом внедрения ГМО является ВТО [12].

Аргументы сторонников ГМО: необходимость решать проблему голода, рост продуктивности сельского хозяйства, обосновывающийся исследованиями, проводимыми компаниями–производителями ГМ-продукции или по их грантам. В России такую позицию разделяют Президент Российского Зернового Союза, Председатель Совета директоров РЗС, Член Совета по вопросам агропромышленного комплекса при Председателе Совета Федераций Федерального Собрания Российской Федерации, член Экспертного совета по агропромышленному комплексу при ФАС России А.Л. Злочевский [5], академик РАН и РАСХН, руководитель Центра «Биоинженерия» РАН К.Г. Скрябин [10], директор НИИ питания РАМН академик РАМН В.А. Тутельян [8].

Противники ГМО основываются на биологических, ветеринарных, медицинских, экономических исследованиях, проведенных независимыми от транскорпораций учеными, нередко начинавшими работу, будучи сторонниками ГМО, но в результате экспериментов поменявших точку зрения. В этом ряду А. Пуштай, У. Дофлер, С. Ивен, М. Малатеста, И. Чапела, Д. Квист, Д. Кармэн, Т. Траавик, Ж.-Э. Сералини. ГМО-продукция постоянно изучается в странах ЕС, корректирующих свое законодательство [7].

В 2000 г. было опубликовано «Мировое заявление» ученых об угрозах генной инженерии и «Открытое письмо ученых правительствам всех стран на введение моратория на распространение ГМО». Его подписали 828 ученых из 84 стран мира. «Заявление ученых мира» дополняется информацией о вреде генной инженерии биотехнологии [4].

Исследования, проведенные Институтом физиологии растений им. К.А. Тимирязева РАН, Институтом биологии развития им. Н.К. Кольцова РАН, Институтом проблем экологии и эволюции имени А.Н. Северцова РАН, Российским онкологическим научным центром им. Н.Н. Блохина, кафедрой клинической андрологии РУДН, которые показали опасность ГМО-продукции по многим направлениям, корреспондируют с выводами зарубежных ученых, выявивших патологические изменения в организме животных, питавшихся ГМО-продукцией [3].

Неоднозначность оценок ГМ-технологий повысила в мире спрос на экологически чистую продукцию и разработку технологий органического земледелия. Ряд стран и территорий пошли по пути отказа от ГМ-культур и ГМ-продуктов, организовав зоны, свободные от ГМО. Сейчас таких зон более 1300 в 35 странах мира. Среди них почти все европейские страны. В

мае 2007 года на конференции ООН «Органическое сельское хозяйство и продовольственная безопасность» в Риме было заявлено, что крупномасштабный переход мирового сельского хозяйства на органические технологии может не только остановить голод, но и улучшить состояние окружающей среды. Эксперты подсчитали – при помощи этого вида сельского хозяйства вполне достижимы 4,381 ккал на человека в день, что намного больше существующего уровня производства – 2,786 ккал. В 2008 г. ООН и Всемирный банк впервые выступили против крупного бизнеса и ГМ-технологий. В докладе, в подготовке которого участвовало около 400 учёных, говорится о том, что в мире производится больше еды, чем необходимо для того, чтобы прокормить всё население планеты. Эксперты ООН убеждены, что в голоде сотен миллионов людей заинтересован крупный бизнес, который строит свою политику на создании искусственного дефицита продовольствия. ООН фактически осудила использование в сельском хозяйстве ГМ-технологий, поскольку они не решают проблемы голода миллионов людей и представляют угрозу здоровью населения и будущему планеты [6].

Выбирая ту или иную позицию как стратегию развития отечественного АПК, нельзя игнорировать названные выше факты. Дискуссионность проблемы требует проведения масштабных независимых отечественных исследований влияния ГМО на человека.

Что касается «кошерности» пищи, то очевидно: победит не дружба, а политическая целесообразность. Верующие будут вынуждены подстраиваться под реальную ситуацию на глобальном продуктовом рынке или менять образ жизни, переезжая в сельскую местность для производства сельхозпродукции для собственного потребления, что уже имеет место.

### **Библиография:**

1. Блэкмер С. Рассказывая о здоровье и надежде. [Электронный ресурс]. Режим доступа [https://www.google.ru/search?q=Блэкмер+ С.+ Рассказывая+о+здоровье+и+надежде&oq=Блэкмер+С.+Рассказывая+о+здоровье+и+надежде&aqs=chrome.69i57.2222](https://www.google.ru/search?q=Блэкмер+С.+Рассказывая+о+здоровье+и+надежде&oq=Блэкмер+С.+Рассказывая+о+здоровье+и+надежде&aqs=chrome.69i57.2222). Дата просмотра 30.07.2015.

2. ГМО!!! Спасет человечество от голода? Или убьёт? [Электронный ресурс]. Режим доступа <http://www.ariniced.ru/717705/1/>. Дата просмотра – 30.06.2014.

3. Ермакова И.В. Об опасности использования генетически модифицированных организмов в продуктах питания: ситуация в России и в мире. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://eco-irina-ermakova.narod.ru/art/art17.html>. Дата просмотра 05.07.2015.
4. Заявление ученых мира». Дополнительная информация о вреде генной инженерии биотехнологии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.twinside.org.sg/title/worldsp-cn.htm>. Дата просмотра – 05.05.2014.
5. Злочевский А. «Запретить использование ГМО — препятствовать развитию животноводства. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://agroinfo.com/zapretit-ispolzovanie-gmo-prepyatstvovat-razvitiyu-zhivotnovodstva/>. 20.03. 2014. Дата просмотра 11.04.2014.
6. Карпова М. Бесплодие и смерть. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.zavtra.ru/content/view/gmo-besplodie-smert/>. Дата просмотра – 05.05.2014.
7. Кверчи М., Ван ден Эдде Г., Джермини М. Анализ образцов пищевых продуктов на присутствие генетически модифицированных организмов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gmo-crl.jrc.ec.europa.eu/capacitybuilding/manuals/manual%20RUS/UM%20Rus-S1.pdf>. Дата просмотра – 05.05.2014.
8. Краснопольская И. Кушать подано. Директор Института питания Виктор Тутельян советует, как питаться во время кризиса. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rg.ru/2009/01/16/pitanie.html>. Дата просмотра 11.07.2014.
9. Мясоеды-адвентисты, проснитесь и бодрствуйте!!! [Электронный ресурс]. Режим доступа <http://www.maranatha.org.ua/forum/ftopic5689-210.html>. Дата просмотра – 22.08.2015.
10. Паршина А. Модифицированная трапеза // <http://www.gmo.ru/sections/18>. Дата обращения 15.05.2014.
11. Россия отказывается от ГМО семян. 23.07.2015. [Электронный ресурс]. Режим доступа // <http://www.dal-eda.ru/news/183/23-07-15-1/>. Дата просмотра – 05.08.2015.
12. Энгдаль У.Ф. Семена разрушения. Тайная подоплёка генетических манипуляций. Авторизованный перевод с английского под эгидой проекта «Война и мир», 2009. Часть 3. Создание агробизнеса. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.e-reading.ws/book.php?book=127704>. Дата просмотра 05.05.2014.

*Научное издание*

СВЕЧА – 2015

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ  
И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ – III

Том 30

Религия, religio и религиозность  
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научной конференции

*7 – 9 октября 2015 года*

*г. Владимир*

*Издаются в авторской редакции*

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование  
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 25.12.15.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 13,25. Тираж 50 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.  
600000, Владимир, ул. Горького, 87.