

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

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ
В XXI ВЕКЕ:
ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего Международного конгресса
российских исследователей религии
(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

В шести томах

Том 7 (дополнительный)

Владимир
«Аркаим»
2016

УДК 2–1
ББК 86.201
А38

Редакционная коллегия:

Н. М. Маркова, к. филос. н., доцент ВлГУ (*ответственный редактор*)
Е. И. Аринин, д. филос. н., профессор ВлГУ (*член редколлегии*)
В. А. Медведева, ВлГУ (*ответственный секретарь редколлегии*)

Издание подготовлено при финансовой поддержке гранта РГНФ: 16-03-14076

Академическое исследование и концептуализация религии
А38 в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего
Междунар. конгр. рос. исследователей религии (7 – 9.10.2016,
Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 7 (доп.) / Владим. гос. ун-т им.
А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир: Аркаим, 2016. – 196 с.
ISBN 978-5-93767-196-7 (т. 7 доп.)
ISBN 978-5-93767-164-6

Сборник содержит доклады исполнителей проекта № 15-23-06002 (2015 – 2017) «"Образ" религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности», собранные в 13-ю секцию Третьего Международного конгресса российских исследователей религии, проведенного совместно с Ассоциацией российских религиоведческих центров во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения гуманитарного института. Представлены результаты научных исследований проблем понимания религии и религиозности специалистами по педагогике, философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Предназначен для всех, кто профессионально изучает проблемы постижения религии, занимается самообразованием в этой сфере исследований, а также для студентов направления «Религиоведение» и других социально-гуманитарных направлений высших учебных заведений.

УДК 2–1
ББК 86.201

ISBN 978-5-93767-196-7 (т. 7 доп.)
ISBN 978-5-93767-164-6

© ВлГУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Йенсен Т.

Концептуализация(и) религии в религиозном образовании (РО)
в школах по отношению к концептуализации(ям)
«религии» в академическом изучении религии6

Неринг А.

Прогнозируемая трансформация от соприкосновения с будущим:
реформы буддизма Тхеравады в Мьянме (Бирма) 19 века.....21

Аринин Е. И.

«Образ религии» в свете «атеизма»50

Блинова С. А.

Представление о «религии» и региональный опыт реализации
учебного курса «Основы православной культуры»
в духовно-нравственном воспитании
на основе отечественных духовных традиций.....59

Богоявленская Г. А.

Школа на селе – это оазис добра и света.....68

Боков Г. Е.

Русская Православная Церковь и наука в современной России.....71

Горбачук Г. Н.

Особенности понимания социальности в контексте
философского и богословского дискурса.....84

Егорова Г. С., Петровичева Е. М.

К вопросу об изучении истории секуляризационных
процессов в Российской империи в XIX – начале XX в.91

Зубков С. А.

Проблема совершенствования экофильного человека..... 99

Комина К. А.

РПЦ о влиянии русских народных сказок на формирование
духовно-нравственной культуры ребенка.....104

Маркова Н. М.

Проект «Образ религии» и межконфессиональный диалог.....109

Морозова Н. А.

Воспитательный потенциал регионального курса
«Основы православной культуры» (из опыта
преподавания курса основ православной культуры).....114

Никешин А. А.

Сохранение культурно-духовного наследия России
при воздействии СМИ125

Петровичева Е. М.

Начальное образование в позднеимперской России:
церковно-приходские и земские школы.....129

Приходько А. В.

Принцип свободы совести как основа
государственно-конфессиональных отношений.....137

Рычкова А. В.

Духовное образование в России:

история Архангельской духовной семинарии.....141

Скосарь В. Ю.

Проблема асинхронности научной и библейской хронологий.....151

Юдина А. М.

К вопросу о принципах воспитания социокультурной

толерантности старшеклассников.....172

Капелько О. Н., Самойлов Л. А., Кругликова А.А.

Различные системные подходы к решению конфликтов

в культурно-религиозном контексте

европейской и индийской традиций.....176

**КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ(И) РЕЛИГИИ В РЕЛИГИОЗНОМ
ОБРАЗОВАНИИ (РО) В ШКОЛАХ ПО ОТНОШЕНИЮ
К КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ(ЯМ) «РЕЛИГИИ»
В АКАДЕМИЧЕСКОМ ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ**

Как правило, ученые в рамках изучения религий обращали не достаточно внимания на религиозное образование, будь то в качестве области исследования или в качестве области применения для (академического) изучения религий.

Данное отсутствие интереса означало, что эта область до сих пор была предоставлена в первую очередь для (теологов) богословов или других людей, имеющих интерес к школьному религиозному образованию, которые не имеют профессионального опыта в изучении религий (далее Jensen 2002; Alberts 2007:2–5).

Отсутствие дидактики изучения религий, в сочетании с общим отсутствием признания изучения религий в общественной сфере (Rudolph 2000:241; McCutcheon 2000:168), привело к тому, что дисциплина исследования религий, до совсем недавнего времени, часто не считалась адекватным участником (партнером) для преподавания религии в школах.

Это, само собой, повышает вероятность того, что концептуализация(и) религии в аудиториях РО, где учителя не обучались на факультетах по изучению религий, национальные учебные программы написанные учеными не исследователями религий и учебники написанные не учеными религиоведами, скорее всего не будут прочно основаны и тесно связаны с научным академическим изучением религии. Напротив: религиозные (больше религизно-доминирующие) и про-религиозные, популярные, иногда популистские, идеологически управляемые концептуализации, скорее всего, будут процветать.

Это не просто правдоподобная гипотеза, но то, что может быть задокументировано как критический анализ религиозного образования в нескольких странах, в Европе и за ее пределами. В то же самое время, это может быть сделано одинаково ясно, со ссылкой на эмпирические данные, что это является сверх борьбой за тех ученых религиоведов, которые прокладывают путь для РО основанного на исследовании религий.

Религиозное образование (РО) - Некоторые формы и оттенки

РО проявляется во многих формах, и каждая форма проявляется в различных оттенках. Все это является комплексным. Часто не черное *или* белое, а если черное и белое, то тогда в различных оттенках черного и белого.

РО в их различных формах и оттенках, также *отображаются и классифицируются* во многих отношениях. Ниже, один из типов сравнительно краткого обзора наиболее распространенных терминов и ‘типов’ РО.¹

Конфессиональное РО

РО в системе государственного образования, в государственном светском образовании и государственных школах, будь то начальная или средняя школа, может быть в форме представленного уже в расписании *Конфессионального РО*, поддерживаемое государством (различными способами), в ведении учителей (или ‘проповедников-учителей’) обученных и оплачиваемых той или иной ‘конфессией’ (религией, деноминацией большинства или меньшинства, и т.д.), или учителей обученных и оплачиваемых государством.

Хотя оно появляется в различных формах и оттенках, оно обычно берет в качестве отправной точки, обучение религии/конфессии/деноминации, о которой идет речь, и оно имеет, с одной и с другой стороны, в качестве своей основной цели, сделать эти обучения религиозно и морально уместными для учеников. Кон-

¹ Most of the books and articles on RE listed in references to this article have some kind of account of the various terms and kinds of RE. However, from a study-of-religions perspective specific mention may be made of: Alberts 2006, 2007, 2008, and 2009; Jensen 2005; Wil-laime 2007. Byrne 2014 also has useful overviews and discussions. For more recent overviews and discussions from other perspectives that a study-of-religions perspective, cf. e.g. Jackson 2014, and Schreiner 2015.

фессиональное РО, независимо от того, если его можно отличить от вида религиозного воспитания, которое может иметь место в семье, или типа 'катехизации', происходящей, как и следует в религиозных учреждениях, как правило, предполагает своего рода обучение в обсуждаемую религию или конфессию. Ученики должны учиться о религии, но и учиться от религии.

Сегодня отсутствие возможностей является нормой, и альтернативная предложенная цель может быть, например, Этика, Философия, или сочетание Этики, Философии и (Исследования) Религий.

Как следствие увеличение некоторых видов религиозной плюрализации, например, высокое присутствие в стране или регионе, родителей и учащихся с различными типами религиозного или деноминационного опыта, системы конфессионального РО, к примеру: в различных 'Федеральных Землях' Германии, как правило, становятся системами *многоконфессионального* РО, с каждой деноминацией, при поддержке государства, создавая и развивая свое собственное конфессиональное РО.²

Не конфессиональное РО

Другой вид реакции на развитие в направлении большего (или: других видов) религиозного плюрализма, а также к таким событиям, как секуляризация и индивидуализация, являются, конечно же усилия, например в Испании, Италии, Германии и Бельгии в направлении создания своего рода не конфессионального РО.

Хотя не конфессиональное РО может (как это видно из примера Англии) состоять из множества, оно часто, по крайней мере с точки зрения принципа, является своего рода РО, которое с юридической точки зрения, а также на практике, и вопреки конфессиональному РО, не основано или тесно не связано с (явными) учениями одной конкретной религии. И не конфессиональные учителя РО обычно, как правило, не обучены религиозными институтами, но обучены в обычных педагогических учебных заведениях, в том числе, в некоторых странах в университетских факультетах, таких например, как религиоведение.

² See e.g. with regard to Bavaria in Germany Jensen & Kjeldsen 2014d.

В большей части не конфессионального РО, в принципе учат, *что* к религиям следует подходить на равных условиях; применяемые теории и методы, в принципе, те же самые, независимо от того о какой религии учат. Оно учит и изучает о религии(ях), и не редко утверждает, что это делается в соответствии с перспективами изучения религий.

Не часто говорят, что такого рода РО, может быть найдено в Англии и Шотландии, а также в скандинавских странах. К этому можно добавить, что часто считается, в принципе, что такого рода РО могло бы соответствовать критериям, выдвинутому Европейским судом по правам человека (ЕСПЧ), а также Верховным судом США для такого типа РО, которое может быть обязательным, т.е. без каких-либо возможностей и предложенной альтернативы. Своего рода РО, которое не нарушает права родителей, что касается (религиозного) образования. Такое РО предполагается быть и должно (согласно, например, ЕСПЧ) быть "объективным, критическим и плюралистическим".³

В 2007 году Ванда Альбертс' (Alberts 2007) ввела в терминологию, в классификацию и в обсуждения РО, набор новых, и я думаю, полезных терминов и категорий, а именно 'интегративное', 'разделительное' и 'пространственное' РО. Третий термин, "пространственное", указывает на тип религиозного образования, которое имеет место (особенно заметное во Франции), не как отдельный предмет в школьном расписании, но, как измерение в преподавании других школьных предметов, например, истории, искусства и литературы, где оно также (как правило) преподается учителями не прошедшими конкретного ориентированного обучения в РО.

Еще одна полезная типология была разработана Катариной Франк. На основе различных эмпирических (ресурсов) источников, включая наблюдения в классах, Франк различает рамки (а) 'Религиозность' и (б) 'наука о культуре' религии в РО. Два вида РО затем подразделяются на, с

³ See Jensen 2005 for a discussion with reference to human rights norms, and Andreassen 2013 on the problems for Norwegian RE to meet the human rights standards, a case which, in an exemplary way, reveals how hard it is for an in principle non-confessional RE to comply with not just the human rights but also the study-of-religions standards.

одной стороны (а) описательное РО, РО связанное с догмой, РО связанное с жизнью окружающего мира, и, с другой стороны, (б) историческое РО, социологическое РО и систематическо-сравнительное РО.⁴ Это не в последнюю очередь анализ и классификация Франка 'РО связанного с жизнью окружающего мира', как своего рода религиозного РО, что полезно, когда человек принимает более близкий взгляд на неконфессиональное РО с точки зрения подхода изучения религий и дидактики РО.

Это подводит меня к упоминанию еще одной новой классификации и категории, которую я сам недавно 'развил' пытаясь связать свою работу над РО и мои усилия по содействию РО на основе Изучения Религий в моей работе в и для МАИР (Международной Ассоциации Историков Религии).

Представленная классификация основана на предложенной Дональдом Вибе (Wiebe 1984) классификации для теологии и так называемого теологического (или религиозного) исследования религии. Со ссылкой на Вибе, я предлагаю работать соответственно с 'Конфессиональным РО с Большой буквы К' и 'Конфессиональным РО с маленькой буквы к'.

В то время как последний тип РО 'с маленькой буквы к' формально и, возможно, также в реальности находится в отрыве от конкретной религиозной конфессии (или конкретной религиозной традиции), оно продолжает основываться на религиозном понимании религии, и иметь прошлую - или неявную цель поддержки (определенного типа) религии, религиозности или общих ценностей основанных на религии.

Вебе написал:

Все не критическое мышление о Богах или богах, опирающееся на откровения и авторитет или на 'презумпцию теизма', и поэтому отказывается одобрить возможное не существование Бога или богов, и является 'конфессиональной теологией'. Такое богословие представляет собой разновидность того, что я предпочитаю называть как 'религиозная мысль', которая осуществляет свою деятельность

⁴ See, *inter alia*, Frank 2010, and 2015; Frank & Bochinger 2008.

исключительно в рамках общих религиозных предположений, или в той или иной религиозной традиции, и, следовательно, несовместима с тем, что будет называться ниже как основные минимальные предпосылки для научного исследования религии. (Wiebe1984, 405)

Анализ типов РО показывает многочисленные следы такого ‘религиозного мышления’, работает ли оно в рамках общих религиозных предположений или иной религиозной традиции, и я считаю, эти случаи, своего рода ‘конфессиональным РО с маленькой буквы к’, разделяя, по моему мнению, многие характеристики ‘РО Франка связанного с жизнью окружающего мира’.

РО: На пути к РО основанного на Исследовании (Изучении) Религий (ИР)

Французский социолог религии, Ж.П. Виллаиме, в более раннем обзоре РО в Европе писал, что все виды РО в Европе столкнулись с одинаковыми проблемами, которые вызваны увеличением религиозного плюрализма и индивидуализма.⁵ Хотя, я хотел бы добавить еще несколько причин и проблем, и подчеркнуть важность нового Мусульманского присутствия и различных видов старой и новой исламофобии для всех видов представлений о РО, с чем я не могу не согласиться.

Некоторые виды конфессионального, а также не конфессионального РО включенного в расписание (или образовательные системы, с не включенным в расписание РО, например, во Франции), как уже указывалось, ответили на некоторые из этих проблем.

Развитие в систему мульти - конфессионализма в местах с конфессиональным РО (например, как это сделано в нескольких Германских ‘Федеральных землях’) является одним ответом.

Предложение альтернативного субъекта, не конфессионального РО, к конфессиональному РО (сравните далее) является другим ответом.

⁵ Willaime (2007) spoke about a ‘*Européanisation*’ of challenges to RE.

Точно так же, большая часть конфессионального РО в настоящее время включает в себя некоторое учение и о 'других' религиях.⁶ Критический взгляд на включение других религий в учебный план в конфессиональном РО, однако, показывает, что довольно часто это обучение не соответствует базовым стандартам изучения религий: Хотя учителя, преподающие о других религиях в рамках конфессионального РО могут иметь какое-то образование, которое дает им право (квалифицирует их) для этой деятельности, все же не может быть никаких сомнений в том, что большинство преподавателей конфессионального РО не получили образования в структуре, сравнимой с кафедрами по изучению религий и, таким образом, не приобрели кросс-культурных, критических, сравнительных и исторических знаний и компетенций, которые я, например, считаю необходимыми для того, чтобы свести к минимуму риск того, что обучение о другой религии(ях) происходит на основе и с точки зрения собственной религии учителя и внутреннего понятия религии.

Связанное с включением обучения о религиях в конфессиональное РО нередко бывает заметной экуменической целью, или, как его чаще называют, межрелигиозное или межконфессиональное вдохновение и стремление.⁷ Преподавание

⁶ Examples may be found in the so-called baseline studies on RE in Spain, Italy and Germany produced by Jensen & Kjeldsen (2014bcd)

⁷ 'Intercultural education' (ICE), 'multicultural education' (MCE), interreligious education (IRE) - not to be mistaken for IRE = Islamic religious education - interfaith education, and 'intercultural religious education' are all terms flourishing on the 'market'. And, like RE, they are all far from self-explanatory. What they *are* or what they *intend* to be can only be determined from case to case following an elucidation and analysis of the relevant source material. They may also be taught in schools in various ways: as im- or explicit dimensions of other specific time tabled school subjects (e.g. history or a timetabled RE), as im- or explicit dimensions and practices of the school and education system as a whole, or as specific time tabled school subjects in their own right so to say. Both intercultural education and multicultural education often imply a kind of education, teaching and learning that is aimed at supporting and strengthening identities, (equal) rights and social/cultural inclusion of various cultural and religious groups and the individuals pertaining to those groups. A support and an inclusion seen as essential to the well-being of the groups and individuals in question *and* to the larger multicultural society and world. It is therefore quite often an im- or explicit part of what is called 'citizenship education', and it is thus also often linked to education aimed at promoting democracy and human rights. Only a case -by-case study, however, may reveal to what a degree the stipulated or factual education or teaching does not only recognize, respect and tolerate diversity, especially cultural or religious diversity, but does also 'celebrate' it and move beyond recognition to dialogical (inter-)action with a possibility of promoting and generating

собственной религии и религии других лиц (также иногда, когда другие представители религий сидят в классе), направлено на обеспечение учащихся не только религиозной, но и межрелигиозной компетентностью. Так называемый Гамбургский способ исполнения, с протестантским теологом Вольффрамом Вейссом, как ведущей фигуры, является хорошим примером такого сочетания межконфессионального и межрелигиозного РО.⁸

Рекомендации от значительно разрекламированного и влиятельного проекта REDCo (*Религия в Образовании. Вклад в Диалог или Фактор Конфликта в Трансформирующихся (Преобразующихся) Обществах Европейских Стран*)⁹, а также цели и политика столь же влиятельной сети ENRECA (Европейская сеть по Религиозному Образованию посредством Контекстных Подходов),¹⁰ по-разному все они показывают явные признаки

shared cross-cultural or cross-religious notions and practices. In most cases it is learning about others in the presence of each other, and in some cases it is learning from the others in the presence of each other. The last mentioned possibility often is implied in the term 'dialogue' as well as in what is sometimes called 'interreligious education'. Since religion is often (considered) an important element in culture and identity (construction), intercultural as well as multicultural education is not rarely paying attention to religion, and it is thus also often linked to interreligious or interfaith education.

⁸ For one of many brief introductions to the 'Hamburger Weg', see Doedens & Weisse 2007. For a brief critical overview with references to further study-of-religions based critical analysis, inter alia by Christoph Bochinger, of this kind of confessional-interreligious RE, see Frank 2010, 27-29. Linked to this kind of confessional RE in Hamburg is the so-called Akademie der Weltreligionen at the University of Hamburg. See <http://www.awr.uni-hamburg.de> (last accessed February 20, 2016).

⁹ The project, financed for three years, 2006-2009, by the research department of the European Commission, included projects linked to eight countries. The project has resulted in several books published by Waxman, Münster, and in even more articles. The US journal *Religion & Education* devoted a special issue (Vol. 37, Number 3, 2010) to the project. With an introduction by W. Weisse, *ibid.* 187-202, and 'responses' from invited scholars, including my own critical one (Jensen 2010).

¹⁰ The policy statement of ENRECA, written by Siebren Miedema, Peter Schreiner, Geir Skeie, and Robert Jackson may be downloaded from several URLs. One is the Comenius platform at <http://www.comenius.de/pdfs/themen/Europa-enreca.pdf> (last accessed February 20, 2016). The Comenius-Institut, by the way, represented by its former director as well as by its present director (Peter Schreiner) has been prominent and very influential in the field of European RE for decennia, an indication of a characteristic mixture of scholarly as well as religious interests and affiliations to be found on the European RE scene. Schreiner, has, it must be emphasized, time and again produced solid and helpful research based overviews of RE in Europe. Nevertheless, it must also be noticed that (cf. the Comenius-Institut website)

характеристик межрелигиозного образования: религии рассматриваются в качестве духовных и моральных ресурсов для учеников, и для общества, учение *о них* сочетается с обучением с позиции внутреннего представителя религии, изучение о религии также означает учиться от религии, и РО рассматривается как процесс имеющий гораздо больше для достижения, чем предоставление знаний и аналитических навыков. Если не спасать мир, то оно (РО) находится там, по крайней мере, чтобы играть ключевую роль в формировании пути для терпимости, социальной сплоченности, мирного сосуществования, прав человека, свободы религии, и оно должно функционировать как антидот (противоядие) к тому, что рассматривается как растущий распад, отсутствие духовной и нравственной ориентации, и грубый материализм. Оно нацелено на содействие формированию того, что было названо как ‘полноценный ребенок’.

Некоторые из транс-национальных (межгосударственных) рекомендаций и проектов, т.е. проекты, которые получили по крайней мере некоторую известность, за пределами положений ученых и лиц определяющих политику и связанных с РО, на первый взгляд, кажется, рекомендуют подход изучения религий, в обучении *о* религии. Тем не менее, по крайней мере, несколько проектов, например, Совет Европейского проекта(ов) по межкультурному образованию, на самом деле *делает ударение* на то, что изучение *о религии* недостаточно.¹¹

Это верно и для самой последней публикации 2014 г. под редакцией Роберта Джексона (Jackson 2014), вне всякого сомнения, самого влиятель-

this key RE-player is at the same time director of the Comenius-Institut (Muenster, Germany), a Protestant Centre for Research and Development in Education. Consequently, it must be noted that a key player like Schreiner who has also been central in the EFTRE, the European Forum for RE-teachers, and who is moderator of the Coordinating Group for Religious Education in Europe (CoGREE), at the same time is also president of the Intereuropean Commission on Church and School (ICCS), a non-governmental organisation with participatory status at the Council of Europe and an associated member organisation of the Conference of European Churches.

¹¹ See the critical overview with references in Jensen & Kjeldsen 2014a.

ного ученого в РО и определяющего политика уже много лет. Публикация (глава 2) *в частности*, подчеркивает, что религия не может быть сведена к культурному факту, что понимание религии должно включать понимание точки зрения внутреннего представителя религии, и что для понимания религии необходимо воображение и сопереживание. Это, также как явная рекомендация, например диалогический подход, не согласуется с подходом исследования религий, даже если публикация в разных местах говорит о, своего рода РО рекомендуемого для школ с точки зрения 'изучение религий' ('исследования религий') в школе.

То же самое можно сказать и о другом ответе на 'вызовы', особенно на вызовы связанные с религией, выраженные как угроза для безопасности стран-участниц ОБСЕ, названные как *Toledo Guiding Principles (Основополагающие Принципы Толедо)*. Этот 'ответ', в форме тщательной рекомендации государствам-членам внедрять не конфессиональный тип РО в государственных школах, не раз и вновь обращается к изучению религии как к академической основе для РО (и образовательной подготовки учителей РО), а также не раз и вновь подчеркивает, что оно учит тому, чему рекомендуют обучать. Тем не менее, в то же время оно показывает, как было отмечено настоящим автором данного доклада (Jensen 2008, 132-133), несколько ясных примеров подхода к религии и РО, которые конкретно не характерны для научного исследования религии.

Однако: ответы, такие как *Основополагающие Принципы Толедо*, я думаю, делают первый шаг в правильном направлении. Даже если есть недостатки. То же самое, конечно, касается многих конференций и дискуссий, не в последнюю очередь во франкоязычных и католических странах, и тех стран, которые искали вдохновение в Квебеке и его недавнем введении так называемой *Этики и Религиозной Культуры* программы (ERC), т.к. они пытаются представить что-то другое, чем конфессиональное религиозное образование.

Что же тогда можно сказать, о многих альтернативных предметах, предлагаемых ученикам в пользу отказа от конфессионального РО, напри-

мер, Этика, Философия или их сочетание, а иногда и с каким-то предполагаемым не конфессиональным образованием о религиях по изучению религий, как в *Werte und Normen (Ценности и Нормы)* в Нижней Саксонии, Германия?¹² Хотя тут не представляется возможным вдаваться в детали, краткое рассмотрение основного учебного плана может представлять интерес для рассмотрения способов, которыми так называемые светские, нерелигиозные, не конфессиональные школьные предметы, предлагаются в качестве альтернативы конфессиональному РО, что может, на самом деле быть больше заменой, чем альтернативой.

Анализ *Ценностей и Норм (Werte und Normen)* раскрывает, что это школьный предмет, в котором обучение не только о морали (скажем, с философской или социологической точки зрения). Цели и содержание показывают, что этот предмет направлен на обеспечение нравственности, или, как сказано выше, *Ценности и Нормы* кажутся в большей степени заменой для конфессионального РО, чем реальной альтернативой такового. Этот школьный предмет в частности заботиться о данной морали и общественном воспитании, что раньше было делом конфессионального РО. Ценности и нормы, таким образом, могут быть очень хорошо сравнимы с, и видны в качестве примера 'РО связанного с жизнью окружающего мира' (Франка), может быть также, в качестве своего рода 'конфессиональным РО с маленькой буквы к'.

Обращаясь непосредственно к устоявшимся системам образования с признанным не конфессиональным РО, взгляд на ситуацию, к примеру в Англии (срвн. Alberts 2007г., 86 стр и далее, и (краткие обзоры) Alberts 2010г. , 277стр и далее) показывает, с четкой ясностью, что большая часть РО в Англии не может даже в лучшем случае рассматриваться в соответ-

¹² See Wolf 2012 for a brilliant analysis of "Moral-und Werteerziehung im Schulischen Kontext" in Germany, with references also to works on Ethics-teaching in Europe in general, and with a special focus (pp. 57-74) on 'Werte und Normen in Niedersachsen (Lower Saxony). Cf. also Antes 1995 & 2010.

ствии с подходом изучения религий. Существует большое количество РО, которое можно охарактеризовать как гораздо большее в соответствии с примером, подход в формате 'подарок для ребенка',¹³ и, таким образом, является не просто многоконфессиональным, а скорее межконфессиональным РО.

Передвигаясь от Англии и Великобритании к Скандинавии, которая не редко считается оплотом не конфессионального РО, со Швецией и Норвегией, представляя их как можно ранее с 1969 г., и Дания, (начальная школа) 1975 г., ситуация, особенно в отношении РО в начальной школе, тоже несколько неоднозначна.

Будучи учеными религиоведами Ванда Альбертс (2011), Дженни Берглунд (2013), Бенгт-Ове Андреассен (2013) и Тим Йенсен с Карна Кйелдсен (2013) показали, что РО, не в последнюю очередь в начальной школе в каждой из этих трех стран, как это указано в названии статьи за 2013г., под авторством Берглунд, можно сказать является 'замаринованным в' Лютеранско-Протестантское Христианство. В каждой из этих трех стран, РО связано с (нео-) националистической культурологической повесткой внедрения (понятия) так называемых Христианских ценностей и Христианского (культурного) наследия в учеников и будущих граждан через РО. В Дании, кроме того, такая (нео-)националистическая повестка в отношении РО и продвижение Христианства как основополагающей для прошлого и настоящего Датского общества и культуры, находится в сочетании с про-религиозной повесткой поддерживающей некоторое постулированное 'религиозное измерение' (ясное, своего рода вдохновленное Поллом Тиллихом, богословское понятие) утверждающее, что представляет собой общечеловеческий и онтологический факт, что, как ни странно, полностью соответствует датской богословско-экзистенциалистской жизненной философии. Несмотря на некоторое недавнее внимание к обеспечению более прочных знаний, данное РО в первую очередь направлено на то,

¹³ For the 'gift to the child' approach and project with references, see Alberts 2007, 120-130. '

чтобы дети осознали, что постулированное религиозное измерение имеет важное значение, для них и всех, так как каждая религия в своей основе имеет это 'религиозное измерение', и поиск 'смысла'. При ближайшем рассмотрении, 'религиозное измерение', а также ключевая тематическая и педагогическая единица, философия жизни, как впервые сформулированное Пией Роуз Бовадт, является ни чем иным, но 'Христианством в новой одежде'. Обучение должно быть обучением о фактической 'проповеди Благой Вести' данного 'религиозного измерения' и о Датской культуре, как Христианской культуре (см Jensen & Kjeldsen 2013г., 195 стр. и далее).

К сожалению, это закрыто - конфессиональное РО или 'РО с маленькой буквы к' можно также увидеть в другом месте, в частности в Швейцарии, как это показано примером Андреи Рота (Rota 2013). Также, на основе исследований по РО в положительном аспекте, ученый религиовед Катарина Франк (иногда с Кристофом Бочингером), как уже упоминалось выше, разработала еще одну весьма полезную классификацию РО. Происходит обсуждение категории 'РО связанного с жизнью окружающего мира' и демонстрация, со ссылкой на анализ соответствующего эмпирического материала, вот почему это относится к более широкому классу *религиозного* РО, особенно полезно: В 'РО связанного с жизнью окружающего мира', цель которого состоит в том, чтобы связать объекты обучения, то есть, религиозных деятелей, сказы, догмы, ритуалы и т.д. с жизнью мира и опытом учеников и, таким образом, познакомить учеников с тем, что считается общечеловеческими темами и жизненными переживаниями: и цель тут состоит в том, чтобы развивать у учеников личность, духовность, и 'человечность'.

Когда ученики во многих классах по РЕ предположительно развивают уважение и понимание к другим религиям, и для тех (других) учеников и лиц, которые являются «последователями» этих религий, может быть

подчеркнута 'инаковость' другой религии (ий).¹⁴ Она, однако, может также быть уклонена или опровергнута: религия большинства ('наша' религия), и религии другого(гих), все транслируются на универсальные экзистенциальные темы и общие человеческие переживания. Мы и они, таким образом, можем встретиться (в классе по РО и в желанном лучшем мире), как люди, и 'мы' все можем видеть все религии как ценные источники для человеческого развития, взаимопонимания и т.д. Религия, однако, особенно Христианская, или если религия 'в целом', религия видимая через какие-то христианско-теологические линзы, рассматривается как источник положительных ценностей, в том числе положительных моральных ценностей. Тип РО, которое не может быть надлежащим образом классифицировано как основанное на исследовании религий, но является тем типом РО, которое распространилось во многих местах, когда конфессиональное РО должно было уйти.

Путь к научному изучению религий может быть не легким и крутым. Если не бесконечно, РО основанное на изучении религий, как я это вижу, еще более сложное и крутое. Государства, в настоящее время, как и прежде, используют государственную школу, особенно начальную школу, в качестве их ключевого инструмента в их усилиях по социализации, правильному направлению и 'промыыванию мозгов' будущих граждан.

Многие (национально-) государственные и многие образовательные разработки и инновации призваны 'отвечать' современным вызовам, в том числе тем, которые имеют дело, так или иначе, с (понятиями и рассуждениями о религии), а также по этой причине в конечном итоге приходят к

¹⁴ In Denmark, for instance, by way of seeing 'our' (way of having) religion as compatible with a secular democratic state, with secularization, human rights, and gender equality, at the same time as it is seen as a challenge to the other religions (Islam not least, of course). Another 'strategy' is to describe and see the religions of the others as 'religion' while our religion is primarily 'morals' and 'faith, or 'culture' or 'cultural heritage'. Furthermore, the religions of the others are religions with e.g. divine commandments, rituals, and outmoded rules regarding childish notions of e.g. pure and impure. Cf. Jensen & Kjeldsen 2013, 195- 197, and Andreassen 2014)

РО, которое серьезно не достигает «минимальных предпосылок» для РО основанного на Исследовании Религии. Когда, как было указано выше, многие, если не большинство, из самых влиятельных ученых связанных с РО и сообщества таких ученых по РО за межрелигиозные, межконфессиональные или межкультурные виды РО (хотя иногда и частично за какие-то типы подходов по изучению религий), а когда наиболее влиятельные транснациональные/межгосударственные рекомендации оказывают влияние, а иногда даже отредактированы, одними и теми же учеными, сообществами и 'школами мысли', то трудно себе представить, что работа до сих пор сделанная горсткой ученых (некоторые связаны с Рабочей Группой EASR упомянутой выше) в рамках научного исследования религий принесет свои плоды.¹⁵

В ноябре 2013 года я прочитал доклад на дискуссионной панели по РО в Ежегодной конференции Американской Академии по Религии (AAR Annual) в Балтиморе, США. Данная панель должна была 'праздновать' 50-летие известного решения суда США 1963г., названное в честь человека, который подал жалобу, по имени Шемпп (Schempp). Именно это решение, установило критерии конституционно-правового и общепринятого способа обучения (о) религии в системе образования США. Хотя решение не привело к своего рода РО в американских государственных школах, которое я поддерживаю, решение действительно *указало* путь в сторону как академического изучения религий и на РО основанное на изучении религий. Следовательно, в связи с ситуацией в США, а также в Европе, мой доклад в том году был назван: "Больше Шемппа- и Больше РО основанного на Изучении Религий".

¹⁵ Engaging, with Karna Kjeldsen and study-of-religions colleagues from France and Italy, in an EU Comenius so-called Lifelong Learning Programme: Intercultural Education through Religious Studies, I have tried to help produce (digital) learning material based upon a study-of-religions approach. Those interested may evaluate the results of the project, apart from the Baseline Studies on RE in participating countries, at <http://iers.unive.it/digital-modules/> (last accessed February 22, 2016).

В 2016 году в этой статье я не могу не сказать еще раз, в отношении Изучения Религий и РО, поэтому и говорю: ‘больше Шемппа!’ То, что Кэтрин Бирн (Byrne 2014, 47) в своей недавней работе по РО под названием ‘Научный подход Йенсена’ называет подходом, который, по разным причинам, должен быть - если не одним и только одним - то, по крайней мере, дополненный к уже существующим подходам.

Неринг А.

ПРОГНОЗИРУЕМАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ОТ СОПРИКОСНОВЕНИЯ С БУДУЩИМ: РЕФОРМЫ БУДДИЗМА ТХЕРАВАДЫ В МЬЯНМЕ (БИРМА) 19 ВЕКА

В своей многотомной истории *Мира*, Фелипе Фернандес-Арместо утверждает, что: «в мировой истории взаимодействия людей, которая является темой культуры, мы постоянно возвращаемся к способам, которые люди используют для контакта друг с другом - миграция, торговля, война, империализм, паломничество, обмен дарами, дипломатия, путешествия - и к их социальным структурам: арены экономических и политических процессов, группы и группировки людей, государства и цивилизации, противоположные полы и поколения, классы и кластеры идентичности». [1]

Эти «способы, с помощью которых люди вступают в контакт», имели место в областях, для которых, в 1990-х годах, историк литературы Мария Луиза Пратт придумала термин под названием «зоны контакта». Ее намерение было в том, чтобы преодолеть недостатки в критике Ориентализма, который после Эдварда Сайда, принял преимущественно линейный взгляд относительно соприкосновений Запада с Востоком, связанных с ев-

ропейским экспансионистским доминированием над политическими, социальными, культурными и даже религиозными событиями под колониальным господством. Введение со стороны Пратт концепции «контактной зоны», было призвано внедрить более целостный подход к изучению пространственных, временных, материальных, географических, экономических, политических и религиозных взаимодействий, которые возникают между людьми разных культур в процессе главных встреч.[2]

Сегодня, моя статья посвящена встрече Буддистов Тхеравада с Западом, под колониальным господством в Мьянме (Бирма) во второй половине девятнадцатого и начале двадцатого веков. Традиционная историческая парадигма изучения христианских миссий, ориентирована в первую очередь на авторитетный источник Западного материала, публикации миссионеров, на их письма и доклады руководству на родине, статьи в миссионерских журналах и даже на публикации этнографических, лингвистических и сравнительных религиозных исследований, которые были предприняты миссионерами во время их работы за границей.

Пратт утверждает, что акцент на эти тексты, и на «автоэтнографические выражения» коренных писателей, которые они «строят в ответ на, или в диалоге с этими городскими представлениями» [3] направил историческое исследование в представительный дисбаланс этнографических культур, изображая поработанных людей, как не обладающих действиями в исторически значимых событиях, которые не в состоянии представить себя, и опираются на методологии и технологии доминирующих Европейцев. Расширяя перспективу и направляя фокус на Буддистский опыт в контактных зонах колониальной Бирмы, и критически переоценивая взаимодействия между коренными народами и доминирующими Европейскими колониальными структурами, а также миссионерскими компаниями, моя цель состоит в том, чтобы проанализировать воздействие Западных влия-

ний и процессов транскulturации (сближения и слияния культур), которые испытали Бирманцы под колониальным господством.

Больше чем в любое другое время в истории, Буддизм и вдохновленные Буддизмом практики широко распространены сегодня на Западе. В настоящее время различные версии Буддийской практики, которые традиционно оставались разделенными национальными границами, объединяются в мировом сообществе, и здесь соприкасаются с новыми формами появления Буддизма. С учетом данного процесса перемещения и принятия, в большей степени важно понять ранние взаимодействия Буддизма с Западным миром.

Буддийское понятие осознанности как *философской концепции*, а также *практика медитации* была известна на Западе с начала двадцатого века, и эта концепция, также как практика, теперь известны далеко за пределами их первоначального религиозного контекста в области медицины, психотерапии, неврологии, образования и даже исследований в управлении, а также, наконец, в популярной культуре. Не будет преувеличением сказать, что осознанность в настоящее время является самым популярным ключевым словом в дискуссиях по тренировке разума или технологиям по саморазвитию.[4]

Едва ли известно, что эта практика уходит корнями в Мьянму, и там она стала значимой под колониальными условиями.

Взаимодействия Буддистов Тхеравада с Западом традиционно прослеживались к небольшому числу Представителей Запада, которые путешествовали в Азию и к некоторым образованным представителям коренных народов, которые, приняли Западные ценности и интегрировали их в свое религиозное мировоззрение. Большая часть исследований, которые пытаются проанализировать соприкосновение между Азиатскими и Европейскими миссионерами, востоковедами и колониальными администрациями в течение девятнадцатого века сталкивается с той же проблемой необ-

ходимости определения роли Западной власти, органа и привилегии. Какова конкретно была роль миссионеров, колониальных руководителей и восточного представления «другого»? И какова была роль внутреннего (коренного) органа? Является ли это только политическая корректность, которая обуславливает недавние исследования делать ударение на текущие процессы, или можем ли мы пересмотреть исторические свидетельства?

Для истории Буддийского пробуждения в странах Тхеравады в Южной и Юго-Восточной Азии, исследования ранних востоковедов, таких как Томас Рис Дэвидс (Thomas Rhys Davids)[5] его жены Кэролайн (Caroline) и Мабель Боде (Mabel Bode)[6], но также и Полковника Х.С. Олкотта (Colonel H. S. Olcott), основателя Теософского Общества, а также других ключевых теософов, в частности, Мадам Блаватскую (Madame Blavatsky) и Анни Безант (Annie Besant), смогли показать, что эти Западные поклонники Востока служили для укрепления Западной колониальной власти, в то же время утверждая конкретную и глубокую духовную связь с Азией в целом и, в частности с Буддизмом. Постколониальная теория показала, что в большинстве случаев религиозные движения этого времени никогда не преодолели колониальные различия между Западом и Востоком, но служили с целью воспроизведения, переосмысления или изменения порядка разделения, подчеркивая духовные традиции Востока над материальными технологиями Запада.

Азиатские историки, такие как Партва Чаттерджи (Partha Chatterjee) и Дипеш Чакрабартти (Dipesh Chakrabarty) утверждают, что, несмотря на то, что национальные движения за независимость успешно полностью изменили приоритеты и динамику власти колониального государства, они по-прежнему способствовали продолжению деятельности традиционных властных структур, хотя иногда в перевернутой форме.[7]

Начало движения - Медитации, тем не менее, может служить примером, который мог бы поставить эти постколониальные обоснованные

обобщения под вопрос. Роль Западных миссионеров, Западных Буддистов и востоковедов в возникновении движения осознанной медитации, которое началось в Бирме в конце девятнадцатого века, и распространилось по всему миру в последующие десятилетия, должно быть поставлено в перспективу.

Алисия Тернер (Alicia Turner) недавно утверждала, что первый ответ Бирмы Британскому колониализму в мобилизации поддержки масс и особенно мирян, был дан несколькими Буддийскими движениями, которые возникли, когда Бирма постепенно оказалась под британским господством. Эти движения, что интересно, дали определение колониализму, в первую очередь не как «угрозы территории, политическому суверенитету и национальной идентичности», но как «угрозы религии» [8]. Но это был ответ, который в основном исходил из Буддийских источников, в то же время, будучи под незначительным влиянием Западных востоковедов или миссионерских представлений Буддийской Религии Тхеравада.

По сравнению с долгим и продолжающимся колониальным опытом в Индии, встреча Бирманцев с колониальной державой была относительно коротка[9]. Миссионерское влияние на Бирманском материке было несущественным, тогда как территории, которые были под менее сильным влиянием Буддийской культуры, приняли и переняли христианство с большой готовностью[10]. Тем не менее, колониальный опыт и растущий приток христианских миссионеров, со стороны людей Буддийской Глубинки считались космологической угрозой для Будды-Сасана.

В девятнадцатом веке, политические элиты в Бирме, социальные институты Христианских миссий и научные общества Европейской метрополии, по крайней мере, оказали косвенное влияние на события в Бирме. Но если перспектива сосредоточена только на Западных элитах, как это было в случае с критикой Эдварда Сайда Европейского востоковедения, без изучения того, как восточные изображения и представления были приняты,

применены и даже переведены в действия теми, кто представлял или были под влиянием Западных идей и институтов, то существует тенденция переоценивать то, что Сайд назвал «позиционное превосходство», которое ставит представителей Запада «в целый ряд взаимоотношений с Востоком, без потери им относительного верховенства»[11]. Но, колониальное превосходство никогда не смогло преобразоваться в абсолютную дискурсивную власть. Европейские участники в Бирме, также как миссионеры, возможно, пользовались доминирующим положением в определении религии, культуры, цивилизации и прогресса, но не следует недооценивать роль Бирманцев в принятии Западных концепций и, наоборот, во влиянии на Западные взгляды на религию и культуру.

Как показал Питер ван дер Веер (Peter van der Veer), имперские встречи между Индией и Великобританией должны рассматриваться как диалогические процессы, в которых появилась глобализированная культура, которая сформировала представителей Запада и Азии[12]. Даже если идеи, такие как «цивилизации», «просвещение», «свобода», «современность», «нация» и даже Западная концепция «религии», стали ведущими в смысле Грамши, путем получения универсальной ценности «в условиях все более глобального дискурса политической легитимности и социального прогресса»[13], как «пустые значения»[14], тем не менее, они остались в формате неоднозначных понятий, поскольку их содержание, наконец, никогда не могло быть исправлено, какой-либо из участвующих сторон[15].

Существенным выражением национального протеста против колониального правительства в Бирме, было сочетание концепции Буддийской Нирваны Ю Оттама (U Ottama) с национальной свободой. Ю Оттама был выдающимся монахом в 1920-х годах в Рангуне, будучи из Провинции Аракан (Ракаине), его выступления подняли национальный и антиколониальный дух в городе. Ю Оттама стал первым популярным национальным героем и мучеником. Он жил в Индии в течение некоторого времени, слу-

жил президентом Хинду Махасабхи, и был близко знаком идеологией Гандхиан и с политикой Индийского Национального Конгресса[16]. В речи, произнесенной в 1921 году в Рангуне, он утверждал:

«Если бы Будда был жив, он бы не проповедовал на политические темы, но говорил бы о Нирване. Однако, в свете порабощения Бирмы Британцами, люди еще не должны просить о Нирване. Когда Повелитель Будда был жив, люди имели склонность к Нирване. Сейчас ничего не осталось ... потому что правительство является английским. Понгйис молиться за Нирвану, но рабы никогда не могут получить ее, поэтому они должны молиться за освобождение от рабства в этой жизни. Нирвана является освобождением от космического рабства, (колесо перерождения), но его не могут достичь те, кто не пользуется земной свободой»[17].

Реформаторский Буддизм, Буддийское Возрождение, Протестантский Буддизм (как назвал его антрополог Обейсекере), Буддийский модернизм: это только некоторые термины или определения, используемые для описания движений - медитаций, которые развивались в Южной и Юго-Восточной Азии в девятнадцатом веке, но они подняли дополнительные вопросы: Является ли ренессанс движения - медитации возрождением вековой практики из Буддийской традиции или это что-то действительно новое? Является ли «Протестантский Буддизм» продолжением и передачей практик, традиционно зарезервированных для монахов к мирянам? И, наконец: предлагает ли этот термин, что Западное влияние было необходимо для того, чтобы инициировать эту реформу, или существуют ли внутренние традиции, на которые мог ссылаться Буддизм в Юго-Восточной Азии? Насколько проблематичными являются эти вопросы, становится ясным, если первый раз обратить взгляд на литературу по медитации.

В предисловии к своей книге 1956 года под названием *Буддийская Медитация (Buddhist Meditation)*, Эдвард Конзе (Edward Conze) пишет:

«Медитативные практики составляют самую суть буддийского подхода к жизни. Будучи интенсивно практической религией, буддизм наоборот склонен относиться к доктринальному определению и историческим фактам с некоторой степенью равнодушия. Как молитва в Христианстве, так же медитация является здесь самым сердцебиением религии»[18].

50 лет спустя, Чарльз Аллен (Charles Allen), в своем исследовании под названием *Будда и Сагибы (The Buddha and the Sahibs)*, в котором он описывает исследования Западных Буддийских учений, утверждает, что в девятнадцатом веке, практика медитации в Буддистских странах Тхеравады полностью вымерла, и только по инициативе Теософского Общества и Цейлонской реформы Буддист Анагарика Дхармапала (Buddhist Anagarika Dharmapala) возрождает ее как пошаговую медитацию.

«Традиционно ограниченная до монахов, передававшаяся от мастера к ученику по личной и частной инициативе, практика вымерла полностью на Цейлоне, в Бирме и Сиаме»[19].

Эти противоречивые заявления дают основания задать вопрос, является ли медитация осознанности чем-то новым, или она является традиционной и основой всей Буддийской философии и религии, как предполагает Конзе.

Роберт Шарф (Robert Sharf), один из самых сильных постструктуралистских критиков современных Буддийских движений медитации, дал определение сравнительно недавно появившимся центрам пошаговой медитации, как стимулированного Западом результата процесса секуляризации в странах Юго-Восточной Азии:

«Рационализация медитации, в сочетании с Европеизированными ценностями покровителей среднего класса городских центров медитации, естественно, привела к исправлению на традиционную сотериологическую цель - положить конец перерождению»[20].

Густаав Хоутман (Gustaav Houtman) с другой стороны, подверг критике Шарфа за переоценку Европейского влияния на развитие движений - медитации в Азии[21], и он сосредоточился на началах движения медитации в Бирме, утверждая, что обновление Буддизма в Бирме, возможно не так как в Шри-Ланке, не было продуктом Западного востоковедения в смысле обновляемой адаптации Западных представлений буддизма. Наоборот, он подчеркнул роль Бирманских Буддистов и их творческой реакции на конкретные исторические условия[22]. Это можно увидеть в независимой адаптации апокалиптических традиций, которые ранее не были известны западным востоковедам[23].

Ярлык «Протестантский Буддизм», по крайней мере, на ранней стадии этого движения, таким образом, неуместен. В случае Шри-Ланки, антрополог Ганнанат Обейсекере (Gananath Obeyesekere) использовал этот термин для обозначения модернистских событий в Сингальском Буддизме, которые полагались на, или ссылались на структуры, обрядов и концепций Протестантских Христианских миссий и в то же самое время были против Западного господства[24]. При сравнении Буддийских реформ в Шри-Ланке и Бирме, нам, вероятно, следует говорить о «множестве новшеств»[25] даже в Юго-Восточной Азии. В его весомом вкладе в дискуссии по обновлению, Эйзенштадт (Eisenstadt) утверждал, что доминирующий взгляд на современность, принимая Западный опыт в качестве парадигмы, не является применимым ко всем обновляющимся обществам. Концепция обновления должна рассматриваться в контексте множественности. Он утверждает, что обновляющиеся общества вкладывают свои социально-культурные категории, которые структурируют процесс обновления.

В то время как Западный опыт может служить в качестве опорной точки в соответствующих изменениях, процесс обновления следует понимать как диалог между множеством социальных агентов о том, что делает общество современным. Модернизация (обновление), следовательно, не

может быть истолковано как линейное историческое развитие или как равномерное развитие в различных обществах. Кроме того, Буддийское обновление в Бирме с введением последовательной медитации не следует интерпретировать как рационализация, разочарованность или секуляризация в смысле ограничения роли религии и влияния монашеского ордена, Сангха (the Sangha) на общество, но как коллективное выражение нового понимания случайности.

Следуя Николасу Луману (Niklas Luhmann), я хотел бы видеть это как переход от осознания опасности к одному риску[26]. Луман характеризует отношение современного общества (в контрасте с прежними обществами) к будущему ущербу как преобразование от опасности к риску. Мы можем только говорить о риске, когда решение можно склонить к тому, с которым может быть связано возникновение ущерба. Если неизвестный ущерб воспринимается как опасность, он в определенном плане извлекается из общества; если с другой стороны, он относится к категории риска, то он является результатом решений и должен быть учтен соответствующим образом. Риск должен быть интерпретирован и проанализирован таким образом, что он не является выражением судьбы, несчастного случая, совпадения, божественного вмешательства и тому подобное, но как отношение к сфере человеческой обусловленности. Определять риск, означает быть в управлении времени и определять будущее. Любая стабилизация безопасности расширяет горизонты возможностей для человеческой деятельности, а следовательно, и возможности институтов, которые обещают безопасность. Поскольку риск всегда базируется на различии между реальностью и возможностью, она предполагает как будущий ущерб, так и возможность избежать его[27].

Я считаю, что растущее осознание Британского колониализма как риска для сохранения Будды-Сасана, привело к новой интерпретации традиционных представлений о двух аспектах культурного развития: упадка и прогресса.

Прогресс, как показал Реинхард Козеллек (Reinhart Koselleck) для Западной концептуальной истории, стоит «в противовес упадку современной категории, категории, которая не была испытана или даже не ожидалась до восемнадцатого века»[28]. Топологическое изменение порядка понятий упадка, и превращение их в медитативные практики, может быть замечено в Колониальной Бирме во второй половине девятнадцатого века.

Между 1826 и 1948 годами, Британское колониальное господство в Бирме было основано в три этапа. Три успешные войны привели, во-первых, между 1824 и 1826 годами к аннексии провинций Аракан (Arakan) и Танассерим (Tanasserim) на Юге, а затем в 1852 году к завоеванию Пегу (Pegu) и, наконец, в 1885 году, к завоеванию Мандалай (Mandalay), королевская столица Бирмы попала под Британское правление, и королевство стало провинцией Британской Индии. В 1885 году последний король Бирмы династии Конбаунг (Konbaung), Тибо Мин (Thibaw Min) был низложен, и сослан в Индию.

Хотя, в 1826 г. аннексия Аракана и Тенассерима, не была сразу интерпретирована как вызов Буддизму монахами или мирянами, живущими в этих областях, она положила начало восприятию Бирманцами Британцев, как угрозы для Будды Сасана, и как начало упадка Буддизма как религии в их стране. С 1830-х годов, и особенно после 1852 года, колониализм стал ассоциироваться с конкретной угрозой для Будды Сасана, и дискуссии относительно упадка стали более целенаправленными и конкретными.

По словам Яна Бека (Jan Beck):

«Первоначально антипатия к Британской администрации вытекала из того факта, что это была Небуддийская власть, и этот аргумент был еще более важнее, чем иностранное господство. [...] Британское правительство отошло от космических прототипов, с которыми традиционное Бирманское правительство, король и суд, связывали общественный порядок и государство»[29].

Повышенная миссионерская деятельность, и привоз полиграфических миссионерских прессов в 1830-х годах, стали причиной того, что монахи, в частности смотрели на Христианство как на вызов Буддийской ортодоксии, которому нужно было противодействовать, для того, чтобы обеспечить сильное будущее для Буддизма. С потерей территории во Второй Англо-Бирманской войне в 1852 года, проблема стала еще более острой. Большое количество монахов и мирян бежали в Бирманскую территорию на Север. В 1853 году был коронован король Миндон, и он перенес королевскую столицу в Мандалай. В то время было восприятие, что появление новых идей и практик, принесенных колониализмом, были той опасностью, которой Сасана не мог противостоять. Традиционные буддийские концепции упадка, теперь казалось, будут исполнены. Теперь вопрос состоит в том, как же христианская миссия вошла в данную ситуацию.

Когда христианские миссионеры прибыли в Бирму, они привезли с собой не только свои убеждения, но и новые организационные структуры в областях церковной деятельности и образования, новые формы миссии, новые концепции истории и прогресса. Даже практика религии была изменена с помощью Западных концепций. Алексей Кириченко, показал, как современная концептуализация «Религии» как категория *sui generis* (*единственная в своем роде*), отделенная от политической власти, была эффективна в преобразовании влияния буддизма на бирманское общество[30].

Вероятно, что через миссионерское влияние новые термины для «религии», нашли свой путь в бирманский язык. Кириченко следовал открытиям Густаафа Хоутмана (Gustaaf Houtman), который приписывал появление новых терминов, обозначающих «религию», которые позже вошли в общее использование в Бирме, баптистскому миссионеру Адонираму Джадсону (Adoniram Judson). Джадсон, который в своем бирманско-английском словаре представил эти термины впервые[31], утверждал, что

самосознание Тхеравада было изменено во время колониального периода, столкнувшись с этими новыми концепциями.

Немецкий историк Эрнст Бенц (Ernst Benz), в его книге 1963 года *Возвращение Будды и Будущее Азии (Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens)*[32] утверждал, что весьма неоднозначно можно говорить о буддийской эсхатологии до прихода Западных идей в Бирму. Он признает, что идея о грядущем Будде Майтрея (Buddha Maitreya), как подлинная Буддистская концепция должна быть принята всерьез, как независимая концепция будущего, также как и осведомление о канонических текстах Пали (Pali), которые предсказывают упадок Будды Сасана, но утверждает, что эсхатологические движения и революционные идеи в Бирме могли только удержаться в результате влияния Западных, Христианских представлений о времени, будущем и прогрессе, так как Буддийские представления о времени имеют преимущественно циклический характер[33].

Он утверждает, что циклическое представление о времени, как это заложено в идее грядущего Будды, не имеет силы линейных концепций влиять на дальнейшее развитие событий. Эмануэль Саркисянс (Emanuel Sarkisyanz) подверг сомнению это влияние Западных идей на Бирманские религиозные и политические концепции во время колониального Периода. Он утверждает, что на ранней стадии Британского колониального правления, первые упоминания об эволюционировавших мессианских идеях, не могут быть отнесены к влиянию Христианских миссий:

«Это было во время правления преемника Бодаупайя (Bodawpaya), по имени Багйидау (Bagyidaw) (1819-1837), когда территориальные и экономические потери Бирмы, в результате ее поражения от Британской Ост-Индской Компании, стали тяжелым бременем для ее народа, но перед христианской эсхатологией могло осуществляться какое-либо влияние в Бирме, которые повлияло на появление ссылок на мессианскую идею Сеткья-Мин (Setkya-Min) [...].»[34]

В то время как Саркисянс критикует Бенца из-за не принятия во внимание Буддийских эсхатологических концепций, и их раннего назначения во время колониального периода, Буддолог Хайнц Бехерт (Heinz Bechert) отрицает предположение Бенца однозначно[35]. Я бы утверждал, что полное пренебрежение Западным, колониальным, миссионерским и в целом Христианским влиянием на развитие буддизма в Бирме в девятнадцатом веке, имеет тенденцию недооценивать воздействие «колониального знания»[36] возможно на колониальных подданных, в то время как переоценка Западного влияния, как правило, имеет тенденцию пренебрегать традиционными Буддистскими концепциями упадка, развития и соприкосновения с будущим, которые возникли или были активированы, во второй половине XIX века.

Краткий взгляд на некоторые из миссионерских мероприятий, а также на принятие Бирманцами Буддийских канонических текстов упадка может пролить новый свет на «контактные зоны», из которых появилось одно из важных направлений современного движения медитации. Христианские эсхатологические идеи не пришли в Бирму в изолированной форме. Концепции развития и обновления не только оказали воздействие на Бирманское общество, но они также пришли вместе с новыми технологиями. Как и новые формы торговли, военных технологий и технологий управления государством, методы миссии были приняты коренными субъектами, потому что они оказались эффективными.

Христианские миссионеры не только ввели печатный станок и возможности коммуникации, в новых медиа-форматах - распространение печатных книг, миссионерских журналов и даже возможности печати буддийских текстов. Они также ввели институты финансовой поддержки, общинные структуры, такие как церковные собрания и новые инструменты обучения, такие как публичные проповеди, и школы, которые не только учили религиозные предметы, но и науку и историю. При принятии этих методов, Бирманцы также приняли логику присущую им, особенно идеи

убеждения и преобразования и, как их следствие, концепцию автономного самоуправления. Методы миссии имели неявную идеологию, которая оставила отпечаток на коренных народах, даже если Христианство как религия, едва укоренилась среди Бирманцев.

Миссионерские технологии, идеи и особенно стратегии обучения, оказали значительное влияние на трансформацию традиционных Буддийских структур. Христианские миссии, и, в частности католические миссии были активны в Бирме с конца семнадцатого века, когда в 1692 году, первые представители Общества Иностраннных Миссий в Париже прибыли в Пегу (Pegu). Пожалуй, наиболее интересным среди миссионеров был Отец Санджермано (Father Sangermano), который прибыл в Бирму в 1783 году и вернулся в Италию в 1808 году. Его описание Бирманской Империи, которую он написал в Италии незадолго до своей смерти в 1819 году, и которое не было опубликовано до 1853 года, уже давно считалось ценным письменным упоминанием о жизни в Бирме в восемнадцатом веке[37], но оно вряд ли имело какое-либо более глубокое влияние на Бирманские космологические концептуализации, так как Саджермано сильно полагался на Бирманские Буддийские рукописи, которые он перевел с помощью коренного населения.

В то время как 1833 году, английский перевод рассказа Отца Санджермано о «Бирманской Империи», доказал важность данного документа для последующего изучения Бирмы, и тем самым предоставил ценную информацию о космологии, религии, королевской истории, законодательстве и демографические данные, и хотя «супруга наместника Бирмы приходила в церковь, чтобы вести с ним дискуссии по вопросам религии»[38]. все же мало известно о фактическом влиянии ранней Католической миссии на Бирманское общество за годы до Британской оккупации[39].

В 1813 году первые Американские Баптисты начали свой миссионерский труд в Бирме, и Адонирам Джадсон был миссионером, который внес огромный вклад в изучение языков, посредством перевода Библии, изда-

ния Бирманско-Английского словаря и грамматики. Во время Первой Англо-Бирманской Войны он был заключен в тюрьму, но позже выступал в качестве переводчика между англичанами и королевским двором Бирмы.

В 1827 году, Джадсон опубликовал учебник по географии на Бирманском языке, который был использован не только в Миссионерских школах, но был широко распространен для распространения западных географических знаний по всей стране[40].

В девятнадцатом веке, нужда в модернизации, привели короля Миндона к необходимости приобретения большего количества технологий, таких как оружие, пароходы, телеграфы, больницы, и обновления административных структур. Традиционное монашеское образование стало считаться ограниченным в плане эффективности в модернизации страны. Миндону пришлось искать альтернативы, с целью обеспечить лучшее общее образование[41].

Начиная с 1859 года, Миндон отправил несколько студентов за рубеж, в основном в Индию, но также и во Францию и Англию, для получения Западного светского образования, которое должно было включать подготовку в области науки. Миндон также финансировал Христианские школы, разрешал и даже поощрял христианскую миссионерскую работу, и открыто поддерживал религиозный плюрализм в своей стране. Первые школы для мирян, которыми не руководил Сангха, и где должны были преподаваться Западные светские предметы, были созданы Преподобным Д-ром Джон Марксом (Rev Dr John Marks) и Епископом Бигандет (Bishop Bigandet) в Мандалай. Миндон послал в эти миссионерские школы своих сыновей, в том числе Принца Тхибо, который сменил его в 1878 году.

Но в то же время, реакция короля Миндона на поражение нижней Бирмы в 1852 году, заключалась в желании вновь утвердить роль короля в качестве покровителя Сасана. Он реализовал многочисленные Буддийские проекты, начиная от основания новой столицы в Мандалай, которая стала домом для Дхаммы, до созыва Пятого Буддийского Совета в 1871 году, ци-

тирование Типитаки (Tipitaka), поддержка монахов медитирующих в лесах и практикующих медитацию лично, которые вместе стремились проецировать изображение царя как защитника Сасана на Бирманской территории, против угроз от Небуддистов на юге[42].

Он расширил королевское покровительство на ученых-монахов, и призвал монахов вернуться в Нижнюю Бирму, чтобы гарантировать, что Дхамма будет и далее преподаваться там. Фокус Миндона на буддийские проекты, как ответ на Британское влияние, является еще одним показателем того, как Колониализм ощущался не только в качестве политического противостояния, но и космологической угрозы.

Как подчеркнули некоторые ученые в последние десятилетия (Майкл Мендельсон (Michael Mendelson)[43], Дональд Юджин Смит (Donald Eugene Smith)[44], Хайнц Бехерт (Heinz Bechert)[45], Майкл Чарни (Michael Charney)[46], Юлиан Шобер (Juliane Schober)[47] и другие[48]), толкование в Бирме колониализма как опасности для Будды Сасана, совпало с несколькими аспектами инноваций:

Реформаторские движения

Стало более очевидно через недавние исследования по Бирме, особенно в исследованиях Юлианы Шобер (Juliane Schober) и Ингрид Йорд (Ingrid Jordt), что Бирманский Буддийский ответ на колониальное покорение, принял различные формы, три из которых были особенно значительны. **Первым**, было эсхатологическое движение **вейкса (weiksa)** (знахарь) культов, которые стремились вернуть царскую власть и ускорить приход следующего Будды, Будды Мейтрейа.

Второй, была борьба за независимость **Тхаксинов (Thaksins)**, которые смотрели на Буддизм в качестве центральной сути для общей национальной идентичности. Они делали это, сочетая шовинистские идеи с Западными идеями, и политическими идеологиями. Буддистское священное

писание и практика служили в качестве инструментов для изучения зарождающихся форматов Бирманской национальной идентичности.

Третьей, было движение медитации **випассана**, которое появилось чуть позже, чем другие, и не было изначально ни политически ангажированным, ни направлено на восстановление монархии. Возрождение Випассана, также как эсхатологическое движение веикса, было взято из пророчества в Буддийских писаниях. Оба эти движения представили попытки защитить моральный космический порядок в лице всеобъемлющей социально-политической трансформации.

Оба движения, также зависели от медитации-саматха в случае с культурами веикса, и от випассаны в случае движения непрофессиональной медитации, в качестве основы для формирования источников политической власти.

Оба движения попытались распространить космологический порядок, при котором было расположено множество форм посвящения, практик и верований. Оба движения возникли как отдельные типы. И развились, как реакции на конкретики Пророчества.

В традиции веикса, пророчество о конце Эпохи мира, одновременно с концом Буддистского царствования, мотивировало людей практиковать таким образом, - чтобы ускорить конец и приблизить Пришествие Будды Майтрейи. - Веикса практиковали алхимию, колдовские практики, астрологическое гадание и медитацию саматха.

Движение-Випассана также сосредоточилось на конец Мировой Эпохи, но цель состояла в том, чтобы остановить само падение с помощью очищения собственных действий мирян и психических намерений.

Эта программа возрождения, родилась из существующих идей «первоначального общества», в котором первый король был избран на основании того, что является самым нравственным членом общества.

Помимо движений сопротивления и эсхатологических движений, мы можем выделить несколько реформ Сасана. Центром этого было перечис-

ывание канонических и неканонических текстов об упадке Буддизма, вторых, введение классов-Пали (Pāli) и экзаменов для мирян, и самое важное ранее упомянутый рост медитации[49]. Как эти аспекты связаны?

Понимая колониализм, как ускорение упадка Сасана, Буддийские миряне во второй половине XIX века вмешивались с проектами, которые могли продолжить королевские усилия по сохранению Буддизма. Собираясь вместе, таким образом, бирманские буддисты пришли к пониманию себя, как членов общины, с конкретной космологической целью[50].

Термин Сасана может быть буквально переведен как «учительство» или «доктрина», но традиционно, его никогда не понимали, но только как духовное знание. Сасана включает в себя ежедневными практики в соблюдении учений и их применение, и даже расширение, из которых медитация является одним из аспектов. В Буддизме Тхеравады, *париятти* (*pariyatti*) является изучением теории Будды-Дхамма, содержащейся в *суттах* канона Пали. Это отличается от *патипатти* (*patipatti*), что означает реализовать теорию на практике, и *пативедха* (*pativedha*), что означает проникающий в него или, скорее практически осознающий его истинность[51]. Буддизм Тхеравады в Бирме, соответственно, не был религией ограниченной знающими отступниками мира. Наоборот, это практика, включающая взаимозаменяемые отношения между монахами и мирянами. Именно эта динамика отношений, в которых могут участвовать все, миряне и Сангхи. По моим наблюдениям в Мьянме, коллективные ритуалы, как массовая медитация в настоящее время почти так же важны, как и другие ритуалы, основанные на семье и на соблюдении праздников[52].

Сохранение Сасана, было центральным обоснованием религиозной реформы на протяжении истории Бирмы. На основе модели Ашоки (Aśoka) из *Махавамса* (*Mahāvamsa*), короли предприняли кампании по реформированию Сангха, и продвигали свою идею ортодоксии с явной целью обеспечения условий, при которых Сасана бы процветала[53].

Буддийские концепции времени разбиты на калпасы (*kalpas* – мировые периоды) или эоны (*eons* – периоды существования), которые включают в себя появление целого ряда различных Будд (или не Будд вообще). Время, далее делится на эпоху просвещения каждого Будды, и на продолжительность его учения, его Сасана[54].

Просвещение и реализация наиболее легко достигаются, когда Будда присутствует на земле. С момента вступления Будды в Париниббану (Паринирвану), Сасана начинает процесс медленного, но неизбежного упадка, в котором учения забыты и практики заброшены.

Продолжительность этого упадка, является предметом спора между различными источниками Пали, но все согласны с тем, что Сасана в конечном итоге полностью исчезнет, когда все знания текстов и практик потеряются, но этот процесс также является подготовкой к приходу следующего Будды[55]. Интерпретация колониального влияния, как ускорения упадка Сасана, была параллельно соединена в девятнадцатом веке увеличением информации в трудах об этапах будущего упадка Сасана[56].

Девятнадцатый век, также видел переход от абстрактной озабоченности по поводу упадка Сасана к более конкретному обсуждению. Источники Пали по упадку Сасана, были хорошо известны к концу девятнадцатого века[57], и предложили подробные описания, которые могли бы быть использованы как для объяснения проблем Колониализма, и предложить способы реагирования.

Очень авторитетное описание упадка в Бирме было под названием *Анагата Вамша (Anāgata Vaṃsa)*[58]. Данный текст перечисляет пять этапов упадка: *адхигама, патипатти, париватти, линга и дхату*. Текст, предназначен для чтения в виде набора предсказаний, сделанных Буддой его ученику Сарипутта (Sāriputta). Он включает в себя предсказание прихода будущего Будды Меттейя (Metteyya), но большая часть текста посвящена объяснению упадка Сасана. К концу XIX века, десятки тысяч эк-

земпляров были распространены в Бирме[59], и даже в настоящее время Буддийские центры медитации в Мьянме переиздают этот текст.

Анагата Вамша предлагает очень подробный рассказ о том, как произойдет упадок, и кажется, это был основной текст, распространенный, интерпретированный и применимый к конкретной ситуации в ранних Буддийских объединениях в Бирме. В связи с этим представляется целесообразным сказать, что он отражает бирманские проблемы того времени.

Описанное первое исчезновение или *антарадхана* (*antaradhana*), это потеря достижений (*адхигама* - *adhigama*): конец способности монахов достичь четырех заключительных этапов на пути к ниббане, что означало конец присутствия просвещенных *архатов*. Это означало конец периода, который начался после просветления Будды, когда было проще всего стать просветленным. Следующим этапом является потеря *патипатти*, поведение или практика, в которых монахи постепенно становятся не в состоянии практиковать медитацию и не соблюдать правила поведения, пока в конечном счете, последний монах не сломает все правила.

Потеря обучения, *парийатти*, третий этап, рассказывает об окончательной потере всех книг Типитаки. Четвертый этап, утрата внешних признаков (*линга*), обеспокоен манерами монахов, их одеждой, средствами к существованию и упадком нравов. Он описывает упадок, описывая женатых монахов, которые работают и забыли даже основы монашеского поведения. Заключительный этап, исчезновение мощей (*дхату*), мыслится как сверхъестественное космическое событие, в котором все реликвии Будды, установленные на месте богам, волшебным образом исчезают, воссоединяются в Бодх Гае (Bodh Gaya), месте просветления Будды, и, наконец, поглощены пламенем.

Алисия Тернер систематически конкретизировала то, как эти образы упадка сравнивали число Бирманских Буддийских проблем в девятнадцатом веке. Беспокойство о снижении нравственности монахов совпадает с

движениями монашеских реформ конца восемнадцатого и девятнадцатого века (например, конфликт одеяния). Образ мощей, в конечном счете воссоединяется в Бодх Гайе, и скорее всего произвел неизгладимое впечатление на тех Буддистов, которые пытались сохранить это место от контроля Непбуддистов, а именно от тех, кто занимается или связан с Обществом Маха Бодхи. Потеря *париятти*, обучения, согласовывается непосредственно с беспокойством, что утрата королевского покровительства будет означать упадок Сасана.

Король Миндон сделал ударение на введение обучения Пали и экзаменов для мирян, организованных государством. Упадок *патипатти*, привел к необходимости инструктировать мирян в формах медитации[60]. Одним из важных аспектов этой попытки является то, что сам король начал заниматься медитацией. Возможно, введение медитации Випассана для мирян, и его внедрение в более широкие круги бирманского общества, относится к числу наиболее значимых реакций на кризис, который проходил под колониализмом. Если до 1860 года, едва любые намеки на Випассан можно найти в бирманских текстах, Густааф Хоутман отметил значительное увеличение после 1860 года. Интересно, что даже миссионерские отчеты Санджермано, Биганде и другие никогда не упоминают термин Випассан, и запись 1918 года в переработанном издании Бирманско-Английского словаря определяет Випассан, как «своего рода мудрость, которая позволяет обладателю сделать необыкновенные открытия»[61].

Процессы в Бирме, которые я набросал здесь, можно считать выражением современного движения, поскольку они позволяют нам наблюдать, как при колониальных условиях, пространство опыта (*Erfahrungsraum*) и горизонт ожидания (*Erwartungshorizont*)[62] отдалились друг от друга - центральный аспект временной структуры современности. В колониальном »чрезвычайном положении« (Ausnahmezustand - Бенджамин/Агамбен)

«прогресс» переживается как «катастрофа», но и также как и «риск», который является вызовом для будущего Будды Сасана.

Выживание Будды Сасана возможно только ценой его трансформации путем преобразования того, что было традиционно королевской обязанностью к индивидуальной обязанности[63]. Различный опыт, больше не может быть непосредственно проецирован на будущее, и будущее таким образом, становится неопределенным или, точнее говоря, случайным. Медитация, в настоящее время принята в качестве метода борьбы с непредвиденными обстоятельствами (*Kontingenzbewältigung*) и, таким образом, в качестве методики разработки новой буддийской идентичности.

С учетом этих изменений, Будда-Сасана превратился в то, что мы назвали бы «буддизм» в западном смысле »религии«. Словарь Адонирама Джадсона ввел новый термин - «Botdabada - Ботдабада» (Будда-религия) - который был принят в современный Бирманский язык[64].

Влияние миссионеров в этом процессе была довольно не существенным, и по большей мере косвенным.

Монахи, такие как Леди Саядо (1846-1923)[65], и позже Махаси Саядо (1904-1982) стали новыми специалистами по медитации, и основали Центры - Медитации за пределами традиционных монастырей.

Первый премьер-министр независимой Бирмы, У Ну, не только сделал Буддизм государственной религией, но он также медитировал в традиции осознания Махаси Саядо. Махаси сыграл важную роль в распространении медитации Випассана, в других странах Южной и Юго-Восточной Азии и на Западе: «С незапамятных времен, Будды, Арахаты и Ариясы осознали Ниббану этим методом Випассаны. Это трасса ведет к Нирване. [...] Непостоянство, страдание и отказ от себя будут осознаны путем непосредственного личного опыта, и с полным развитием этих знаний, будет осознана Ниббана. Достижение цели не займет много времени, возможно один месяц или двадцать дней, или пятнадцать дней, или, в редких случа-

ях, даже семь дней для тех немногих избранных с необычайной парами/parami (совершенство, полнота)»[66].

Контактная зона, в которой возникли Бирманские движения медитации, быстро расширилась в течение последних десятилетий. Она получила глобальный импульс. Любое метаисторическое восприятие медитации в качестве универсальной и трансисторической практики, можно противопоставить, принимая к сведению генеалогию сегодняшней моды медитации[67].

Литература

1. Felipe FERNANDEZ--ARMESTO, *The World – A History*, Princeton 2011, pp.XXXIII–XXXIV.
2. Mary Louise PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London, New York 1992, pp.2– 6.
3. PRATT, *Imperial Eyes*, p. 7.
4. Andreas NEHRING / Christoph ERNST, *Populäre Achtsamkeit. Kulturelle Aspekte einer Meditationspraxis zwischen Präsenzerfahrung und implizitem Wissen*, in: ChristophERNST et al. (eds.), *Präsenz und Implizites Wissen. Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur-- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2013, pp. 373–404.
5. Elisabeth HARRIS, *Theravada Buddhism and the British Encounter*, London--New York 2006, pp. 125--138.
6. Alice COLLETT, *Buddhism and Gender: Reframing and Refocusing the Debate*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 22, No. 2, Fall 2006, pp. 55–84; Judith SNODGRASS, *Defining Modern Buddhism: Mr. and Mrs. Rhys Davids and the Pali Text Society*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* Vol. 27, No. 1, 2007, pp. 180–202.
7. Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000; Partha CHATTERJEE, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, New York 1986.

8. Alicia Marie TURNER, *Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion. Theravada Buddhism in Burma 1885–1920*, (unpublished PhD dissertation, Chicago 2009).
9. AUNG SAN Suu Kyi, *India and Burma. Some Aspects of Intellectual Life under Colonialism*, Shimla 1990.
10. Sangermano remarks that by the last quarter of the eighteenth century, only 2000 Christians were »scattered up and down the empire«, and states that the Burmese government tolerated other religions like Islam and Christianity due to the limited number of their adherents. Vincenzo SANGERMANO, *The Burmese Empire a Hundred Years ago as described by Father Sangermano*, Westminster 1893, p.111.
11. Edward SAID, *Orientalism*, New York 1978, p. 7.
12. Peter VAN DER VEER, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton 2001.
13. Thomas DUBOIS, Introduction: The Transformation of Religion in East and Southeast Asia. Paradigmatic Change in Regional Perspective, in: Thomas David DUBOIS (ed.), *Casting Faiths. Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*, New York 2009, p. 5.
14. Ernesto LACLAU, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? In: *Mesotes 4*, Wien 1994, pp.157– 165.
15. Andreas NEHRING, Zwischen Monismus und Monotheismus – »Hinduismus« und indische Aneignungen des Religionsbegriffes. Ein poststrukturalistischer Versuch, in: Christoph SCHWÖBEL (ed.) *Gott – Götter – Götzen*, Leipzig 2013, pp. 792–821.
16. John F. CADY, *A History of Modern Burma*, Ithaca 1958, pp. 231–232.
17. Quoted in Donald Eugene SMITH, *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965, p. 96.
18. Edward CONZE, *Buddhist Meditation*, London 1956, p. 11.
19. Charles ALLEN, *The Buddha and the Sahibs. The Men who Discovered India's Lost Religion*, London 2002, p. 255.

20. Robert H. SHARF, Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience, in: *Numen* 42, no. 3 (Oct. 1995), pp. 228–283, at p. 258.
21. Gustaaf HOUTMAN, Vipassana in Burma, URL: https://www.academia.edu/5663548/Vipassana_in_Burma_Self-government_and_the_Ledi_anapana_tradition (access date: 25.6.2014).
22. Gustaaf HOUTMAN, Traditions of Buddhist practice in Burma (unpublished PhD Thesis, School of Oriental and African Studies, London University 1990).
23. This argument was recently made strongly by TURNER, Buddhism, Colonialism.
24. Gananath OBEYESEKERE and Richard GOMBRICH, Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka, Princeton 1988.
25. Shmuel EISENSTADT (ed.), Multiple Modernities, London 2000.
26. Niklas LUHMANN, Soziologie des Risikos, Berlin 1991.
27. Cf. Francois EWALD, Die Versicherungsgesellschaft, in: Ulrich BECK (ed.), Politik in der Risikogesellschaft, Frankfurt a.M. 1991, pp.288–301, at p. 291.
28. »Die vormodernen Begriffe des Niedergangs oder Verfalls ändern in der Neuzeit ihre topologische Zuordnung. Es darf als unbestritten vorausgesetzt werden, dass ›Fortschritt‹ ein Begriff ist, der spezifisch darauf geeicht ist, moderne Erfahrungen zu bewältigen, dass nämlich die überkommenen Erfahrungen in erstaunlicher Geschwindigkeit von neuen überholt werden.« Reinhart KOSELLECK, »Fortschritt« und »Niedergang«. Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: Id., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt a.M. 2006, pp. 159–181, at p. 160f.
29. Jan BECKA, Buddhist Revival in Post-Independence Burma: A Study of Interaction of Religion and Politics, in Stanislava VAVROUSKOVA (ed.), Religion and Society in India and Burma, Prague 1991, pp.10–11.
30. Alexey KIRICHENKO, From Thathanadaw to Theravāda Buddhism. Constructions of Religion and Religious Identity in Nineteenth- and Early Twen-

- tieth--Century Myanmar, in: Thomas David DUBOIS (ed.), *Casting Faiths. Imperialism and the Transformation of Religion in East-- and Southeast Asia*, New York 2009, pp. 23–45.
31. Gustaaf HOUTMAN, *How a Foreigner Invented Buddendom in Brumese: From Tha--tha--na to Bok--da'ba-- tha*, in: *Journal of the Anthropological Society at Oxford*, 21.2.1990, pp. 9–25; cf. also HOUTMAN, *Traditions of Buddhist Practice*, pp. 55--75.
 32. Ernst BENZ, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, München 1963, pp. 130--136.
 33. For the various conceptualisations of time in Buddhist thought, cf. Jan NAT-TIER, *Once Upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley 1991.
 34. Emanuel SARKISYANZ, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965, p. 154.
 35. Heinz BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda--Buddhismus (Birma, Kambodscha, Laos, Thailand)*, Vol. II, Wiesbaden 1967, p. 58, Fn. 1634.
 36. Bernhard S. COHN, *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton 1996.
 37. Albert FYTCHE, *Burma Past and Present, with Personal Reminiscences of the Country*, Vol. I, London 1878, p. 197.
 38. W.C.B. PURSER, *Christian Missions in Burma*, Westminster 1911, p. 89.
 39. Helen G. TRAGER, *Missionary Views of the Burmese in the Nineteenth Century*, Bombay 1966, p.10f.
 40. Michael W. CHARNEY, *Powerful Learning. Buddhist Literati and the Throne in Burma's Last Dynasty, 1752–1885*, Ann Arbor 2006, p.175.
 41. Khammai DHAMMASAMI, *Idealism and Pragmatism. A dilemma in the current monastic education systems of Burma and Thailand*, in: Ian HARRIS (ed.), *Buddhism, Power and Political Order*, New York 2007, pp.10– 25, at p. 12.
 42. Juliane SCHOBER, *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar. Cultural Narratives, Colonial legacies, and Civil Society*, Honolulu 2011, pp. 29--33.

43. Michael E. MENDELSON, *Sangha and State in Burma. A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, Ithaca 1975.
44. Donald Eugene SMITH, *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965.
45. BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, pp. 54--73.
46. CHARNEY, *Powerful Learning*, pp. 89--107.
47. SCHOBBER, *Modern Buddhist Conjunctures*, pp. 46--59.
48. CADY, *History*; Winston L. KING, *A Thousand Lives Away. Buddhism in Contemporary Burma*, Berkeley 1964; Emmanuel SARKISYANZ, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965.
49. HOUTMAN, *Traditions of Buddhist Practice*, pp. 26-54
50. TURNER, *Buddhism, Colonialism*, pp. 55--59.
51. URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Pariyatti> (access date: 12.6.2014); This is elaborated by HOUTMAN, *Traditions of Buddhist Practice*, pp. 13--18.
52. Ingrid JORDT, *Burma Mass Lay Meditations Movement*, Athens 2007.
53. In the Kalyani Inscriptions from 1476 it is announced that the king »purified the sasana so that it would endure five thousand years«, a trope found in dedicatory inscriptions from the ninth--century pagan period up to the nineteenth century. The inscriptions of King Dhammaceti near Pegu at the Kalyani River have been published and translated into English: *The Kalyāni Inscriptions. Erected by King Dhammaceti at Pegu in 1476 AD. Text and Translation*, Rangoon 1892.
54. For Buddhist concepts of time and decline cf. NATTIER, *Future Time*.
55. Saya U Chit TIN, *The Coming Buddha. Ariya Metteyya*, Kandy 1992; John Clifford HOLT (ed.), *The Anāgatavaṃsa Desanā. The Sermon of the Chronicle--To--Be*, Delhi 1993.
56. I can refer to recent research by Gustaaf Houtman, Juliane Schober, Alicia Turner and others on Burmese chronicles and inscriptions that make frequent reference to the Sāsana lasting five thousand years with a vague reference to a future decline.

57. The most detailed account is in *Buddhaghosa's Manoratha purani* commentary on the *Anguttara Nikaya* that describes a five--stages (*antaradhanas*) sequence through which the *Sāsana* will disappear. The *Manoratha purani's* account of the five or stages of decline became the basis for further elaborations like the *Anāgata Vaṃsa*.
58. A manuscript copy was obtained by Ivan MINAYEFF (an Indologist from St Petersburg) during his visit to Burma in 1886. It was published in the *Journal of the Pali Text Society*, London 1886, pp.33–53. Edward CONZE in his classic anthology »*Buddhist texts through the ages*«, New York 1954, published a translation by Isaline Blew HORNER, an English Indologist, a leading scholar of Pali literature and late president of the Pali Text Society (1959–1981). Minayeff acquired this manuscript from the library of Maung Hpo Mhyin, an influential figure among Buddhists in the Rangoon who later became the Honorary Secretary of the Rangoon branch of the Maha Bodhi Society. He was the society's representative for Burma at Calcutta and in 1893 a participant at the Chicago World's Parliament of Religions.
59. TURNER, *Buddhism, Colonialism*, pp. 60--70.
60. *Ibid.*, pp. 54--59 The discourse on the condition of the Buddha--*Sāsana* nevertheless was controversial during the nineteenth century and underwent significant changes. This can be seen in a notice in the *Sāsanavamsa*, one of the important monastic chronicles, from the year 1861, which King Mindon commissioned and in which it is asserted that there are monks in the Sangha who are arhats. Even today, this chronicle, which was edited and commented in 1897 by Mabel Bode for the Pali Text Society, is an important source for the reconstruction of the history of Buddhism in Burma. But his chronicle at the same time is a telling example for an attempt on the part of King Mindon to establish a Buddhist orthodoxy under circumstances that might endanger his kingdom.
61. HOUTMAN, *Traditions of Buddhist Practice*, p. 41.

62. Reinhard KOSELLECK, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien, in: Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik historischer Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 349–375.
63. TURNER, *Buddhism, Colonialism*, pp. 54--59.
64. KIRICHENKO, *From Thathanadaw*, pp. 23–45; HOUTMAN, *Traditions of Buddhist Practice*, pp. 55--75.
65. Eric BRAUN, *The Birth of Insight. Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*, Chicago 2013.
66. MAHASI Sayadaw, *The Satipatthana--Vipassana meditation. A Basic Buddhist Mindfulness Exercise*, Rangoon 1979.
67. Michel FOUCAULT, *Nietzsche, die Genalogie, die Historie*[1971], in: Id., *Dits et Ecrits. Schriften, Vol. 2*, Frankfurt a.M. 2002, pp. 166–191.

Аринин Е. И.

«ОБРАЗ РЕЛИГИИ» В СВЕТЕ «АТЕИЗМА»

Атеизм – слово (лексема) современного русского языка, вошедшее в широкое употребление со второй половины XVIII в., когда оно приходит в отечественный лексикон из европейских полемических текстов XVI-XVII вв. (от французского *atheisme* - безбожие). Слово «атеизм» в системе Google можно найти в 1 900 000 документах (на 01.12.2016). В ресурсе «Национальный корпус русского языка» можно обнаружить 206 документов и 334 вхождения, причем «пики» приходятся на 2016 (1), 1915 (2) и 2009 (3), при этом в XXI веке его употребление после явного спада (2005) начинает экспоненциально нарастать.

Этимологически термин восходит в древнегреческому *ἄθεος* (*atheos* - безбожный, нечестивый, отрицающий богов, с одной стороны, и остав-

ленный богами, несчастный, с другой), встречающемуся в поэтических текстах с VI в.д.н.э.. Отрицание одних богов и поддержка других были частью повседневной жизни той поры, особенно обнажавшейся в эпохи драматической ломки традиционных укладов, введения новых политических (полисных, государственных, публичных) культовых практик, зафиксированных в первых эпических, философских, театральных и юридических текстах. «Богочестие», или «благочестие», поклонение «своим» богам, в контексте тех или иных исторических смен столиц или государственных структур и священных войн неизбежно оборачивалось «богоборчеством», борьбой с «чужими» богами, т.е. «а-теизмом».

Греческое слово «atheos», встречающееся еще у Гомера, с глубокой древности применялось в этом смысле, обозначая амбивалентный феномен «отвержения богов» или «отвергнутости богами».¹⁶ Возможно, именно отсюда, как полагают некоторые исследователи, берут начало богоборческие моменты греческого эпоса, поскольку вполне возможно, что «богоборец, стремящийся доказать свое равенство с божеством греческого Олимпа, сам был некогда богом своего ли отдельного племени (как, видимо, Ахилл) или племени чужого и грекам чуждого».¹⁷ Так, хорошо известно, что Сократ, ряд других философов и первые христиане официально обвинялись в «атеизме» и «нечестивости», поскольку они отрицали традиционные олимпийские и римские божества, что вменялось им в качестве «государственного преступления». Ученик Сократа Платон сделал первую попытку классификации целых 6 «различных родов людей, заблуждающихся по поводу богов», т.е. «ἄθεος» ("Законы», 10, 908-909).¹⁸

Термины «атеизм» и «атеист» сегодня имеют еще более сложную и противоречивую семантику, представленную в юридической, теологиче-

¹⁶ Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма. Диспут. № 1, 1992, С.35.

¹⁷ Шталь И.В. Греческий архаический эпос //О происхождении богов. М., 1990, С.13.

¹⁸ Платон. Законы/Собрание сочинений в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч., общ. ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Гади. М.: Мысль, 1994. С. 370-371.

ской, философской и художественной литературе, обусловленную 2000 лет христианского присутствия в культуре и 70 годами «государственного атеизма» в СССР. Вместе с тем, в словарях русского языка это слово может иметь два только общих значения – «отрицание существования бога», и «отказ от религиозных верований».¹⁹ Многозначность и полисемантичесность терминов «бог» и «религия» ведут к попыткам создания значительно более детализированных статей в богословских, религиоведческих и философских энциклопедиях.²⁰

В.И.Гараджа справедливо отмечает контекстуальный характер термина «атеизм», содержание которого «может быть определено только конкретно-исторически».²¹ Тем не менее, требуется некоторое «феноменологическое» и «кроссконтекстуальное» рабочее определение того, что же считается «атеизмом». В историко-филологическом и этимологическом контексте можно говорить, что этим термином могли именовать себя или именовались другими: 1) приверженцы взглядов и убеждений, отрицающих привычные (установленные, публичные) представления о «божественном» (Сократ, первые христиане) и Боге («безбожные еретики», «безбожные язычники» или «безбожные агаряне» и т.п.); 2) приверженцы взглядов и убеждений, отрицающие существование Бога и «сверхъестественного», т.е. «сторонники мировоззренческого атеизма» (В.И.Ленин, Е.М.Ярославский); 3) мистики, отвергающие «религию» как институциональные «конфессии», но принимающие «эзотерические озарения» (Я.Беме, Э.Сведенборг); 4) интеллектуалы, отказывающиеся от некоторых

¹⁹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1988. С. 29.

²⁰ Василенко Л., Горелов А. Атеизм/Католическая Энциклопедия. Т.1. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. Ст.397-400; Атеизм// Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2004. Т. III. С.660-675; Тажуригина З.А. Атеизм/Религиоведение: энцикл. слов. М.: Академический Проект, 2006. С. 79; Гараджа В.И. Атеизм/Новая философская энциклопедия. Т.1. М.: Мысль, 2010. С.194-196.

²¹ Гараджа В.И. Атеизм/Новая философская энциклопедия. Т.1. М.: Мысль, 2010. С.194.

«религиозных верований» как «предрассудков и суеверий», но принимающие «религиозную традицию» как часть собственного «культурного багажа» (С.П.Капица, Р.Докинз).

В XX веке утвердились, с одной стороны, атеизм как «советский идеал» подлинного «мировоззрения строителя коммунизма», когда это слово стало обозначением «системы взглядов, отвергающих религиозные представления и религию в целом», причем высшей и «до конца последовательной формой атеизма» признавался именно марксистский атеизм²². С другой стороны, еще С.Булгаков увидел в К.Марксе особый «религиозный тип», а на II Ватиканском соборе было принято, что любые «люди доброй воли», даже если они марксисты и сознательные атеисты, в определенном смысле могут быть рассмотрены как «христиане». ²³

Мартин Бубер (1878-1965) отмечал важность атеизма в истории самой религии, где собственно «образы» или «символы» божественного порой «начинать желать стать большим, чем... знак и намек на Бога. Дело всякий раз кончается тем, что они загораживают путь к Богу, и он их покидает», в связи с чем именно «атеизм» виделся ему смелым и честным утверждением гибели «идолов» и вызовом подлинно верующим, которые должны «через обезбоженную действительность выйти на новую встречу», когда «они повергают изображения, которые явно не соответствуют Богу»²⁴. Религия от магии тем всегда и отличалась, что «Безымянное» само и по своей воле выходит из «тайны своей отрешенности», тогда как в магии человек превращает «Его» в «пучок сил», над которыми он располагает «тайным знанием и тайной властью» (1950).²⁵ «Атеизм» может выступать и как обозначение «настроения» личной «богооставленности» ряда «веру-

²² Атеистический словарь. М., 1983. С.35-36.

²³ Значение и деятельность II Ватиканского собора// <http://www.acathist.ru/en/bogoslovie/sravnitelnoe-bogoslovie/item/znachenie>

²⁴ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С.368.

²⁵ Там же, С.385.

ющих», переживающих ощущение, что «Бог умер» (Ф.Ницше, 1882, «теология смерти Бога», М.Хайдеггер, 1980). Так, к примеру, в Голландии пастор К.Хендриксе (Klaas Hendrikse) издал книгу под красноречивым названием «Верю в Бога, которого не существует: Манифест пастора-атеиста» (2007), а всем известная «Мать Тереза» переживала почти 50 лет «чудовищную боль утраты Бога», или митрополит Антоний (Сурожский), который обращал внимание на то, что даже сам Христос переживал «опыт безбожия, обезбоженности», звучащий в известных словах: «Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:45-49).

Древнейшие представления об «атеистах» (ἄθεος, atheos) относятся, согласно Э.Бенвенисту, к сфере «хозяйственной жизни» и носят вполне «прагматичный» характер, когда приверженность одним богам и отвержение других было важной «сделкой» и повсеместной практикой, да и сегодня каждый «теист» в отношении «Своего Бога», должен быть «атеистом» в отношении «чужих богов». ²⁶ Подобную ситуацию можно наблюдать как в современной российской «массовой религиозности», где до 20% «православных» может утверждать, что они не верят в Бога (феномен «православного атеизма» - П.Л.Капица, Л.Н.Митрохин и др.), так и в других развитых странах, к примеру, в Японии, где на вопрос к какой конфессии они себя относят, можно получить ответ, что они атеисты, синтоисты, буддисты и христиане одновременно или поочередно, поскольку они работают как атеисты, в первый день Нового года направляются к синтоистскому храму, свадьбу обычно проводят в христианской церкви, а во время похорон выступают как люди, «смирненно и благоговейно склонившие головы перед буддийским монахом», при этом «около 70% японцев вообще не считают себя верующими людьми», но «85% населения Японии относят

²⁶ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 128.

себя к синтоистам и 80% — к буддистам»²⁷. Да и сам буддизм часто именуется с «евроцентричных» и «христоцентричных» позиций «атеистической религией», равно как и «марксистский атеизм» может именоваться «коммунистической религией».

В Европе и «западной цивилизации» исторически складывалось специфическое понимание «нормативности», когда «атеистами», начиная с судебных процессов в Древней Греции и Римской империи, именовали тех, кто позволял себе преступное «нечестие отеческих богов» (Сократ, философы, политики, первые христиане и т.п.), при этом, однако, никто не интересовался «личной религиозной идентичностью» осужденных. Появление «имперской католической еkkлeсии» превратило прежнее «почитание отеческих богов» Рима в запрещенное «безбожие» («язычество» и «суеверия»), потесненное начавшейся борьбой с «ересями», становящейся все более и более актуальной по мере самоопределения новой традиции конструирования универсальной «воображаемой общности». Термин «атеист» возрождается в аристократических кругах Нового времени в качестве полемического «маркирования» философских и идеологических противников (каждый из которых был прихожанином той или иной «церкви»). Фактически только в XVIII-XIX веках это слово, наряду с терминами «теист», «деист», «свободомыслие» («freethinking») или «агностик», постепенно приобретает статус личной и групповой аристократической «самоидентификации», обозначая динамично меняющийся спектр тех или иных «интеллектуальных приверженностей» представителей образованной элиты, причем, если И.Кант и Г.Гегель пришли к выводу о невозможности «атеистов», то О.Конт и К.Маркс начали утверждать, что невозможны «верую-

²⁷ Японские верования. Блуждания богов в пространстве японской культуры// <http://bleachdetsad.forum2x2.ru/t45-topic>; Арутюнов С.А., Жуковская Н.Л. «Святые реликвии» - миф и действительность//<http://bibliotekar.ru/relik/5-1.htm>; Соколов-Митрич Д. Идеальные православные// <http://www.rusrep.ru/article/2012/03/27/pravoslavie/>

щие», что религия исторична и «отмирает», а будущее человечества за беззаветной преданностью науке, гуманизму и атеизму, при этом сторонники как «позитивизма», так и «марксизма» противопоставляли себя «клерикализму» как «беззаветной преданности церкви» (конкретной юрисдикции).

В СССР термин с 20-х годов становится маркером «мировоззрения легитимного гражданина», порождая после «пятилетки безбожия» (1932-1937) известный феномен «двоемыслия», когда многие члены КПСС и ВЛКСМ публично позицируя себя как «атеистов», тайно и «на всякий случай» крестили своих детей, праздновали Рождество и Пасху и т.п.. В постсоветской России термин «атеист» утрачивает свою идеологическую определенность, столкнувшись с глобальной проблемой постмодернистской «утраты идентичности», осознания «непрозрачности» индивидов для самих себя и необходимости «поисков себя», когда «ни один индивид не может знать, что он останется тем же, кем он думал быть», так как «сам распоряжается этим знанием»²⁸. Сегодня вообще «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречаются ли его собственные проекции признание»²⁹. Так, в ходе социологических исследований всегда выявляются респонденты, относящие себя к «атеистам», но одновременно заявляющие о своей «православности» и «вере» в те или иные «воображаемые реальности». Аналогичную ситуацию можно наблюдать и в мировом контексте, где к «новым атеистам» относят, к примеру, Ричарда Докинза (Richard Dawkins), который сам себя, однако, именует «культурным христианином» («cultural Christian») ³⁰. Хорошо известна и т.н. позиция «методологического атеизма».

²⁸ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского. М.: «Канон+» РО-ОИ «Реабилитация», 2012. С. 195-198.

²⁹ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. М.: Логос, 2006. С.41.

³⁰ Dawkins: I'm a cultural Christian//http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/7136682.stm

Таким образом, слово «атеист» может выступать как многозначный концепт современного русского языка или как термин:

юриспруденции, обозначающий 1) форму законодательно осуждаемого «безбожия», т.е. «непочитания публичных святынь»; «нечестивости»; 2) определенного «субъекта права» (юридическое лицо как «сообщество, защищающее интересы нерелигиозных граждан страны», к примеру, «Атеистическое общество Москвы»);

философии религии, обозначающий 1) форму эмоционального переживания личной «оставленности Богом»; 2) полемические философские и теологические учения, оцениваемые и осуждаемые как «безбожие» и «нечестивость»; 3) форму протестного переживания личного «отказа от Бога» («Уроки атеизма» и «поповедения» А.Невзорова); 4) форму «размытого» и «синкретичного» погружения в мир «паранормальной действительности»; 5) форму «дифференцированно научного» отношения к реальности, («православный атеизм» Л.Н. Митрохина и С.П.Капицы, «культурное христианство» Р.Докинза и т.п.).

социологии религии, обозначающий 1) нерелексируемый и ситуативный отказ от идентификации с «верующими» и «религиозными» согражданами, которых интервьюируемые характеризуют как «людей на своей волне»; 2) форму «сциентизма», т.е. энтузиазм «веры в науку» как универсальное средство «спасения от страданий»; 3) искреннюю приверженность традициям марксистско-ленинской идеологии и «научному атеизму»; 4) форму «привычного советского конформизма» и «двоемыслия».

В таком контексте возникают и совершенно разные «образы религии» как «подлинного благочестия», проходящие сквозь всю историю человечества. Так для Сократа и ряда его предшественников «ἄθεος» были как то невежественное большинство, которое традиционно, но, очевидно для него, ошибочно понимал «божественное» как «олимпийское», так и те

«физики», которые трактовали начало бытия как нечто «природное». Иначе говоря, одни и те же символические «акторы олимпийского пантеона» («божественное», «сакральное», «сверхъестественное», «основания бытия» и т.п.) или «скрытые основания непосредственно наблюдаемой действительности» уже на заре письменной урбанистической культуры получали полярно противоположные истолкования в «народном благочестии» и «философском благочестии», к примеру, в «монотеизме Ксенофана» или «атомизме Демокрита». «Философское благочестие» несет в себе «ἄθεος» в значении «отвержение народных суеверий», как это представлено в известном определении религии у Цицерона, для которого «religio» как «святое и благочестивое почитание богов состоит в том, чтобы всегда благоговеть перед ними с чистым неиспорченным сердцем и словом».³¹

«Христианское благочестие» тоже принесло в себе «ἄθεος» как «отвержение язычества» не только в форме «народных суеверий», но и «философских учений», частью оказавшись вовлеченными в новый контекст, но частью маргинализированными (и «девиантизированными») эпохой «кафолической еkkлeсии», которая, породив ряд конфликтующих христианских «вероисповеданий», нередко обвиняющих друг друга в «безбожии», сменяется современной эпохой, где «атеизм» и «теизм» оказываются формами «маркировки иного» и соотносительными аспектами «дифференцированной личности», ищущей подтверждения своим идентификационным претензиям в постижении скрытых оснований непосредственно наблюдаемой действительности. Вместе с тем и такой подход будет воспринят именно как «атеистический» с позиций беспрекословной «ревности к вере».

³¹ Цицерон М.Т. О природе богов/ Пер. с лат. С.Блажеевского. СПб.: Азбука-классика, 2002. С.127.

**ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О «РЕЛИГИИ» И РЕГИОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ
РЕАЛИЗАЦИИ УЧЕБНОГО КУРСА «ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ
КУЛЬТУРЫ» В ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ
НА ОСНОВЕ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ**

В Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России обозначены цель и задачи духовно-нравственного развития и воспитания детей и молодежи, ценностная база содержания образования. Она является методологической основой разработки и реализации федерального государственного образовательного стандарта общего образования, а значит основой организации учебно-воспитательного процесса в школе. В Концепции четко обозначено понятие духовно-нравственного воспитания. Концепция определяет духовно-нравственное воспитание личности гражданина России как «педагогически организованный процесс усвоения и принятие обучающимися базовых национальных ценностей, носителями которых являются многонациональный народ Российской Федерации, государство, семья, культурно-территориальные сообщества, традиционные российские религиозные объединения (христианские, прежде всего в форме русского православия, исламские, иудаистские, буддийские), мировое сообщество» [1].

Главными задачами обучения и воспитания детей в общеобразовательной школе являются:

- приобщение к культуре своей семьи, народа, общества, мировой культуре (социализация, инкультурация);
- освоение научных знаний по широкому кругу естественных и гуманитарных наук, овладение основами научного мышления, научной методологии;

- подготовка к будущему выбору социально приемлемых и полезных занятий, профессий в обществе, начальная профессиональная ориентация.

Важно решение всех задач. В то же время решение первой задачи создает наиболее долговременные, всеобщие и социально значимые результаты.

В качестве основных принципов реализации духовно-нравственного воспитания школьников в Российской Федерации можно выделить:

- основание содержания духовно-нравственного воспитания на определенном мировоззрении и соответствующей системе морали, культурной традиции, существующей и признанной в российском обществе;

- добровольность, свобода выбора духовно-нравственного воспитания на основе определенной духовно-нравственной культуры, традиции родителями (законными представителями) школьников;

- наличие социального заказа на духовно-нравственное воспитание школьников определенного типа с учетом значимости соответствующей духовно-нравственной культуры в российском обществе, истории и культуре России;

- непротиворечивость духовно-нравственного воспитания любого типа общим гражданским ценностям и нормам, принятым в российском обществе, основным правам и свободам человека и гражданина.

Духовно-нравственное воспитание школьников реализуется на основе всего содержания общего образования. В то же время может быть условно выделена та часть этого содержания, которая целенаправленно ориентирована на духовно-нравственное развитие и воспитание. Духовно-нравственный компонент в том или ином виде присутствует во всем содержании общего образования и реализуется в учебно-воспитательной деятельности. Учитывая структуру общего образования, учебно-воспитательного процесса в образовательном учреждении, можно выделить его основные составляющие:

- в содержании основных учебных дисциплин, прежде всего гуманитарных;
- в форме отдельных учебных предметов, курсов, модулей по выбору определенной мировоззренческой духовно-нравственной направленности;
- во внеурочной деятельности, дополнительном образовании в школе – кружки, секции, занятия во второй половине дня;
- в воспитательной работе: классные часы воспитательной направленности, школьные и внешкольные мероприятия, праздники и т.д.;
- в содержании предметно-образной среды, организации предметно-образного пространства в школе [2].

Современная практика духовно-нравственного образования на региональном уровне является комбинированной, включает элементы всех указанных форм, формируется и развивается в соответствии с реализацией идеи формирования духовной культуры личности школьника, идей, заложенных в Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России.

В 2003 г. в образовательных учреждениях Владимирской области введен учебный курс «Основы православной культуры». В настоящее время данный курс преподается в 102 школах области.

Разработано научно-методическое сопровождение регионального курса «Основы православной культуры», которое включает в себя:

- Книгу для чтения «Православие на земле Владимирской: история, культура, нравственность» под общей редакцией митрополита Владимирского и Суздальского Евлогия (имеет Гриф Института общего образования Министерства образования и науки Российской Федерации: «Рекомендована Институтом общего образования Министерства образования и науки РФ для использования в системе общего, профессионального и дополнительного образования»);

- Программу курса «Основы православной культуры» под общей редакцией Т.А.Ионовой (имеет Гриф Института общего образования Министерства образования и науки Российской Федерации: «Рекомендована Институтом общего образования Министерства образования и науки РФ для использования в системе общего, профессионального и дополнительного образования»);

- «Программу мониторинга духовно-нравственного становления личности»;

- «Педагогический словарь духовно-нравственных понятий»;

- «Программу «Семья» в системе духовно-нравственного воспитания образовательного учреждения»;

- Методические рекомендации по подготовке олимпиады школьников по истории и культуре Православия.

В этом году благодаря победе ВИРО в международном открытом грантовом конкурсе «Православная инициатива 2013-2014» переиздана книга для чтения «Православная культура земли Владимирской», значительно расширено и дополнено содержание пособия с учетом региональной составляющей, особенностями православной культуры Владимирской земли, включен новый раздел в содержание книги «Искусство Владимиро-Суздальской земли». Создано электронное приложение к книге для чтения, которое содержит методические рекомендации для учителя по реализации содержательных линий учебного курса, материалы по расширению содержания глав книги, эффективный опыт духовно-нравственного воспитания педагогов и школ Владимирской области, православных гимназий. Книга для чтения «Православие на земле Владимирской: история, культура, нравственность» передана благотворительно в каждую школу нашей области. Планируется разработка и издание рабочих тетрадей для учащихся к региональному курсу «Основы

православной культуры». Сейчас идет работа по подбору педагогов-авторов материалов для рабочих тетрадей по курсу.

С 2003 по 2016 г. подготовлено в рамках системы повышения квалификации Владимирского института развития образования для реализации данного учебного курса 421 педагог.

**Подготовка учителей через систему повышения квалификации ВИРО
по региональному курсу «Основы православной культуры»
Количество педагогов, закончивших курсы
«Основы православной культуры» по территориям**

Территория	2003-2004	2004-2005	2005-2006	2006 - 2007	2007-2008	2008-2009	2009-2010	2010-2011	2011-2012	2012-2013	2013-2014	2014-2015	2015-2016	Всего
Александровский р-н	-	1	-	1	-	2	-	3	3	-		1	1	12
Вязниковский р-н	1	2	-	3	1	-	6	2	2	4	4	1	1	27
Кольчугинский р-н	3	1	-	3	7	3	2	-	-	-		1	-	20
О. Муром	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-		1	1	4
Владимир	3	2	7	13	4	4	10	3	3	2	2	2	4	59
г. Гусь-Хрустальный	-	1	1	2	1	1	-	1	1	-		2	-	9
г.Ковров	-	-	2	1	1	3	-	-	-	-			3	10
г.Радужный	1	-	2	1	1	-	-	-	-	-			1	6
Гороховецкий р-н	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-			1	3
Гусь-Хрустальный р-н	-	-	2	6	4	1	4	-	-	3	3		1	24
Камешковский р-н	1	-	-	10	-	1	1	1	1	-		1	1	17
Киржачский р-н	-	1	3	1	1	1	-	-	-	1	1		-	9
Ковровский р-н	-	-	-	7	-	-	-	-	-	1	1		-	9
Меленковский р-н	-	-	2	-	-	-	-	1	1	-			1	5
Муромский р-н	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-		1	-	2
Петушинский р-н	20	-	4	-	31 (х/р)	-	-	1	1	9	9	7	2	84
Селивановский р-н	-	-	2	1	-	-	-	-	-	-		1	1	5
Собинский р-н	2	3	6	6	6	5	2	2	2	-		3	1	38
Судогодский р-н	-	-	4	3	-	1	-	2	2	1	1	1	1	16
Суздальский р-н	1	2	1	1	-	-	2	4	4	5	5	1	-	26
Юрьев-Польский р-н	5	7	4	3	-	4	7	-	-	1	1	4	-	36
Всего	37	20	40	66	57	25	35	20	20	27	27	27	20	421

Наиболее активными в освоении регионального курса «Основы православной культуры» являются педагоги Петушинского района, города Владимира, Собинского, Юрьев-Польского районов.

В 2012 году в образовательные учреждения Российской Федерации введен обязательный учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики». С 2012 по 2016 год в рамках системы повышения квалификации ВИРО курсовую подготовку прошли 950 педагогов.

Результативный опыт по духовно-нравственному воспитанию на основе отечественных духовных традиций образовательных учреждений Владимирской области отмечен на уровне Центрального федерального округа и на уровне Всероссийском. По итогам межрегионального конкурса «Вифлеемская звезда-2014» в номинации «Лучшее образовательное учреждение по формированию системы духовно-нравственного воспитания в условиях сельского социокультурного комплекса» победителем стала Арсаковская школа №31 Александровского района Владимирской области. Конкурс проводился среди образовательных учреждений регионов Центрального федерального округа в целях содействия общественному признанию значимости духовно-нравственного развития и воспитания на основе традиций отечественной культуры. Участие в нем приняли 11 регионов, представлена 641 работа.

В прошлом году на базе Арсаковской СОШ открыта региональная инновационная площадка по теме «Сетевая форма реализации духовно-нравственного образования в условиях культурно-образовательного пространства села».

С 2006 года педагоги области активно участвуют во Всероссийском конкурсе «За нравственный подвиг учителя». За время проведения конкурса победителями Всероссийского этапа конкурса стали Туманова Елена Сергеевна, учитель изобразительного искусства МОУ СОШ№2 г.Кольчугино с работой «Духовно-нравственное развитие учащихся через

обращение к народным промыслам росписи по дереву» в номинации «Лучшая инновационная разработка года» (2010 год) и директор Православной гимназии во имя святителя Афанасия епископа Ковровского г.Владимира протоиерей Алексей Головченко с Программой комплексных мероприятий по духовно-нравственному воспитанию «Город Светлоград» в номинации «За организацию духовно-нравственного воспитания в рамках образовательного учреждения» (2011 год). Победителями окружного этапа конкурса (на уровне Центрального федерального округа) определены Червоннова Альбина Петровна, директор МОУ СОШ №5 г.Кольчугино («Программа гражданско-патриотического воспитания учащихся в системе воспитательной работы школы») (2007 год); коллектив авторов МОУ СОШ №11 г.Коврова («Методические рекомендации по реализации регионального учебного курса «Наш край»); Фурман Владимир Ильич, преподаватель-организатор курса «Основы безопасности жизни» МОУ Ставровская СОШ №2 Собинского района («Детское военно-патриотическое объединение «Потешный полк»)(2009 год), Ламакина Галина Юрьевна, учитель русского языка и литературы МОУ СОШ №1 г.Камешково («Школьный издательский проект: школьная газета «Школьный издательский клуб») (2010 год), Павлова Людмила Ивановна, Пикина Марина Валерьевна, руководители МБДОУ «Детский сад №6 «Солнышко» г.Юрьев-Польский («Программа духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания старших дошкольников «Юрьев-Польский – моя малая Родина») (2014 год), Морозова Наталья Алексеевна, учитель русского языка и литературы МБОУ СОШ №2 г.Муром (Сборник материалов к региональному учебному курсу «Основы православной культуры»: рабочая тетрадь 5 и 6 классы, методические материалы и поэтический сборник) – 1 место по ЦФО; Ермакова Елена Алексеевна, учитель начальных классов МБОУ СОШ №2 г.Петушки («Программа духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания «Мы живем в России») – II место по ЦФО (2016 год).

ВИРО регулярно осуществляет экспертизу инновационных практик духовно-нравственного воспитания. Результатом стало создание региональной базы данных по духовно-нравственному воспитанию, где размещены эффективные образовательные практики по этому направлению.

Набирает обороты и олимпиадное движение. С 2009 года во Владимирской области проводится региональный тур Всероссийской олимпиады школьников по основам православной культуры. Количество учащих-ся-участников олимпиады возрастает с каждым годом. В 2015 году 215 учащихся 5-11 классов приняли участие в региональном туре олимпиады. 18 человек представляли Владимирскую область на финальных мероприятиях олимпиады в г.Москве. Активное участие в олимпиаде приняли учащиеся Петушинского, Юрьев-Польского, Кольчугинского, Собинского, Вязниковского, Гороховецкого, Александровского районов, городов Владимир и Муром.

Распространение лучших практик духовно-нравственного воспитания происходит за счет организации научно-практических конференций, круглых столов, семинаров. ВИРО ежегодно проводит подобные мероприятия для педагогов, где учителя и коллективы школ имеют возможность представить опыт работы и публиковать свои материалы, поскольку по итогам конференций издаются сборники материалов.

С 2014 года традиционно на базе Владимирского института развития образования работает секция «Развитие системы духовно-нравственного воспитания на основе отечественных духовных традиций (региональный аспект)» в рамках Международной научной конференции ВлГУ, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, «Церковь, государство и общество в истории России и православных стран». 24 мая 2015 в ней принимали участие руководители и педагоги г.Владимира, Коврова, Александровского, Селивановского, Собинского, Петушинского, Юрьев-Польского районов, округа Муром. На

секции активно обсуждаются вопросы перспективы развития региональной системы духовно-нравственного воспитания на основе отечественных духовных традиций. Выступления на секции демонстрируют результативный опыт деятельности руководителей и педагогов области по духовно-нравственному воспитанию.

Нужно отметить, что представляемый в ВИРО опыт педагогической деятельности связан, в основном, с организацией учебной деятельности, способами достижения представляемых результатов. Однако доля материалов, представляемых по воспитательной деятельности, особенно по духовно-нравственному воспитанию, незначительна.

Формирование мировоззрения, ценностей духовно-нравственных продиктовано временем. Мы исходим из того, что в современных условиях работник образования, учитель должен подходить к использованию мировоззренческой проблематики в своей деятельности, владея основами мировоззренческого анализа, ясно представляя то поле понятий и практик, в котором ему предстоит работать. Тогда и конкретные учебно-методические материалы, методики мировоззренческой и воспитательной направленности будут более успешно использоваться и применяться в реализации Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России.

Литература:

1. А.Я.Данилюк, А.М.Кондаков, В.А.Тишков. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. – М.: Просвещение, 2009. С. 9.

2. Метлик И.В. Воспитательная среда образовательного учреждения / Проблемы воспитания и семьи в научных исследованиях: материалы XI конференции молодых ученых. – М.: Изд-во ГосНИИ семьи и воспитания, 2003. – С.69-76.

ШКОЛА НА СЕЛЕ – ЭТО ОАЗИС ДОБРА И СВЕТА

В мае 2015 сельская школа (Арсаковская) Александровского района Владимирской области стала областной инновационной площадкой по духовно-нравственному воспитанию обучающихся в условиях сельского социокультурного пространства на основе духовных национальных традиций.

8 лет назад в школе не было ни столовой, ни кружков, ни оборудованного спортивного зала, школа буквально разваливалась. Но приход нового руководителя и создание команды единомышленников позволило сотворить «чудо». Новая администрация обратилась за помощью к настоятелю Свято-Смоленской Зосимовой пустыни о. Серафиму (Семилетову), которая находится в 4 километрах от школы на и к командиру православной воинской част А.Л. Лопатину. Священники поддержали советом и молитвой, а военные участвовали в ремонте. И общими усилиями школу удалось привести к победам на межрегиональном и Всероссийском уровнях (Победитель приоритетного национального проекта «Образование-2013», «Вифлеемская звезда»-2014, Лауреат всероссийского конкурса «Лучшая сельская школа -2015 »).

Трудно оценить поддержку и настоятеля храма святых благоверных князей Бориса и Глеба в деревне Волохово отца Леонида (Ковадло) (Храм расположен в 3 километрах от школы). Отец Леонид (Ковадло) вносит огромный вклад в развитие духовной культуры школы. Каждую неделю он проводит беседы по основам православной культуры для учащихся 2-9 классов. Ребята 5-9 классов вместе с о.Леонидом (Ковадло) познают основы астрономии, учатся грамотно мыслить и искать ответы на свои вопросы «в сотворении мира сего». Также с огромным интересом учащиеся

школы посещают занятия кружка «Моделирование». Всем известно, что создание новой модели является средством развития творческого мышления, практических навыков. Главная задача работы кружка не в создании новых деталей, а в поиске. Работа в данном направлении привела к созданию электромобиля, велосипеда, микроциклета.

Учащиеся школы совместно с отцом Леонидом (Ковадло) создали музей естествознания. Работа по организации музея способствовала расширению кругозора и исследовательские способности школьников.

В военно-патриотической воспитании огромную помощь и участие оказывает чуткий и заботливый коллектив воинской части инженерных войск п/о Плеханы. Военнослужащие помогают в ремонте школы, благоустройстве пришкольной территории, реконструкции спортивной площадки и в проведении праздников. Воинская часть особая. В ней рядом идут и игумен и командир воинской части Бандыш И.В. (с 2012 года). Территория воинской части вплотную примыкает к ансамблю Свято-Смоленской Зосимовой пустыни, с которой у нашей школы добрые взаимоотношения. В рамках программы духовного развития учащихся регулярно проводятся экскурсии в храм. Иеромонах Варнава – первый полковой священник в России и ныне руководитель хора Инженерных войск МО РФ одобряет наши начинания в создании хоровой студии воспитанников нашей школы «Когда поет душа».

В части нет своего спортивного зала, поэтому солдаты приходят заниматься в отремонтированный школьный, проводят с учениками совместные занятия, соревнования по волейболу и баскетболу беседуют с ребятами на патриотические темы. Например, о важности и необходимости службы в армии.

Не оставлено без внимания и эстетическое воспитание учеников. Ресурсы опять пришлось привлекать из-за пределов сельской школы.

Арсаковская школа сельская, но в ней обучаются и дети военных. Родители требовали гармоничного и полного развития детей, поэтому директор школы заключил Соглашения о совместной деятельности с Домом детского творчества г. Александрова, с музеями, с районной Художественной школой, Районной центральной библиотекой, Карабановским ДДТ. Через создание модели социального партнерства сформировалось образовательное пространство, в котором школа объединяет людей разных профессий и увлечений.

В Арсаковской школе обучаются дети разных вероисповеданий. Было очень приятно и отраднo, что все родители положительно относятся к тому, что их дети знакомятся с Православием, знакомятся с культурой страны, в которой живут. Родители учащихся понимают, что школа на селе – это тот островок в нашем прагматичном и сложном мире, где учат добру, справедливости, честности и любви к ближнему. Кто, как не школа, должна заботиться о нравственном становлении личности? Именно в школе должна быть сосредоточена не только интеллектуальная, но и гражданская, духовная и культурная жизнь обучающегося.

Все участники образовательного процесса понимают: главное в нашей деятельности – объяснить ребёнку, что такое чистота души и для чего и как её нужно сохранить.

Разобраться в этом и других вопросах бывает непросто. И здесь к нам на помощь приходит отец Леонид (Ковадло). Беседы, слово пастыря действительно творят чудеса, помогают не только ребятам, но и всему коллективу нашей школы. Каждая встреча с о.Леонидом –это развитие голоса души, голоса совести, чего так не хватает всем нам в наше непростое время.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И НАУКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ³²

Актуальность проблемы взаимоотношений религии и науки в современном мире не вызывает сомнений. Ей уделяется колоссальное внимание во многих европейских странах и США. Огромный поток англоязычных изданий свидетельствует о популярности этой темы. Исследователи, философы и теологи рассматривают как отдельные, частные аспекты истории этих отношений, так и их современное состояние. Профессор Кембриджского университета и автор нескольких десятков книг, посвященных науке и религии, Дж. Полкинхорн, известный как физик-теоретик, влиятельный теолог и служитель англиканской церкви, в 2002 г. был одним из инициаторов создания Международного общества по науке и религии (The International Society for Science and Religion). По его словам «вопрос о том, насколько возможно серьезно и с чистой совестью сочетать научное и религиозное мирозерцания, – один из основных в наше время» [1, стр. 12]. Такой точки зрения придерживаются многие современные христианские теологи, однако если публикации на эту тему протестантских и католических авторов хорошо известны во всем мире, вопрос об отношении Русской Православной Церкви (РПЦ) к сфере науки и образования сегодня требует особого внимания.

В советской историографии, для которой было характерно категорическое противопоставление религии и науки как важнейших факторов «идеологической борьбы», к этому вопросу обращались очень часто. В атеистических пропагандистских брошюрах подчеркивалась, что развитие

³² Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-33-01186 «Религия, наука и образование в современной России».

научного знания приводит к успехам в борьбе с «религиозным дурманом» и способствует кризису религии. Речь шла о том, что «научные истины» в предшествующие века «служители и защитники религии» «просто отвергали», однако, когда наука достигла больших успехов, «в борьбе против научного мировоззрения» богословы «вынуждены перестраивать и модернизировать не только свою аргументацию, но и само содержание своих мировоззренческих построений» [2, стр. 5, 3].

Несмотря на общую тенденцию и критический пафос, накануне празднования тысячелетия Крещения Руси тон авторов-пропагандистов, однако, несколько изменился. В частности, в тех же брошюрах отмечалось, что «было бы неверно преувеличивать глубину и размах кризисных явлений в современном русском православии». Констатировалось, что количество верующих значительно возросло, а среди них «заметно больше стало людей среднего возраста и молодежи», которые «ни по уровню образования, ни по профессиональной квалификации почти не отличаются от неверующих» [3, стр. 4-5]. Безусловно, из этого числа вышли те современные православные образованные миряне и духовенство, теперь уже старшего возраста, которые сегодня имеют четкую позицию в отношении религии и науки, ровно противоположную господствующей в советский период. Безусловно и то, что ее разделяют и более молодые православные люди, получающие высшее образование.

В августе 2000-го года состоялся Юбилейный архиерейский Собор Московской Патриархии (МП) РПЦ, на котором был принят официальный документ, получивший название «Основы социальной концепции». В нем особое внимание уделено светской культуре, а наука названа «одной из наиболее важных» ее составляющих. В этом документе подчеркивается, что наука явилась результатом развития христианской мысли. Однако, «несмотря на изначальное воздействие христианства», в дальнейшем развитие науки и техники происходило «под влиянием секулярных идеологий» [4].

Согласно позиции РПЦ, в XVIII веке «часть атеистически настроенных мыслителей» «решительно противопоставила науку религии», что явилось результатом веры во «всемогущество научного знания». В «Основах социальной концепции» отмечается, что значительное число людей до сих пор разделяют эту веру. РПЦ осуждает такой взгляд, называя его «ложным принципом». Она предупреждает, что «если наука не будет связана этическими, философскими и религиозными обязательствами», то это может привести к глобальной катастрофе [там же].

Действительно, в христианском богословии, как в России, так и на Западе, произошла серьезная переоценка парадигмы Просвещения с ее идеалами прогресса. Интересно пишет об этом современный православный богослов, настоятеля храма святых апостолов Петра и Павла при Санкт-Петербургском государственном университете, протоиерей Кирилл (Копейкин), возглавляющий там же «Научно-богословский центр междисциплинарных исследований». «В православной литературе, - отмечает он, - принято ругать постмодерн. Однако, если модерн основывался на вере в тотальное всемогущество разума, не оставлявшего места религиозной вере, то постмодерн, отрицая возможность построения универсальных рациональных систем, по крайней мере, освобождает место для той сверхрациональной веры, которая суть “для эллинов безумие” (1 Кор. 1, 23)» [5]. Будучи по первому образованию физиком, а по второму – богословом, Кирилл (Копейкин) выступает с концепцией «новой онтологии». Он пишет, что сегодня востребована «идея универсальности знания», то есть синтез естественнонаучного, гуманитарного и богословского опыта. По его словам, возникает новая парадигма, при которой выстраивается новое, «более целостное видение мира, человека и Бога – в перспективе времени и в перспективе вечности» [там же].

Для современной христианской богословской мысли, как западной, так и восточной, очевидно, что наука занимает ведущее положение, опре-

деляя мировоззрение современного человека и способствуя секуляризации. Очевидно для нее и то, что произошла своего рода «сакрализация науки», претендующей на полноту истины вопреки религии [там же]. Однако, если наука сама по себе не является злом, то почему научно-технический прогресс сопутствует появлению новых форм насилия и массового уничтожения? Какова связь между развитием научного знания и атеизмом? Склонен ли атеист ко злу в большей степени, чем религиозный человек? Вопросы такого рода неизбежно возникают сегодня перед православным богословием, равным образом, как и перед протестантским и католическим. Такие вопросы фундаментальны и для современной философии, в частности, по мнению академика А.С. Степина, «для выхода из глобальных кризисов придется пересматривать прежнюю систему ценностей и мировоззренческих установок, на которых базируется прогресс современной техногенной цивилизации» [6, стр. 17].

РПЦ сегодня подчеркивается, что «к концу XX века наука и техника достигли столь впечатляющих результатов и такого влияния на все стороны жизни, что превратились, по существу, в определяющий фактор бытия цивилизации» [4]. В «Основах социальной концепции» говорится, что «научно-технологический уровень цивилизации ныне таков», что преступные действия даже небольшой группы людей могут «в течение нескольких часов вызвать глобальную катастрофу, в которой безвозвратно погибнут все высшие формы жизни» [там же]. Таким образом, РПЦ настаивает на том, что «ныне для обеспечения нормальной человеческой жизни как никогда необходимо возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями». Церковью подчеркивается необходимость диалога между наукой и религией «во имя спасения жизни и ее должного устройства» [там же].

Однако существует и другая позиция. Ряд ученых-атеистов продолжают заявлять, что «наука и религия должны избегать друг друга» [7]. В

частности, в 2007 году было опубликовано открытое письмо президенту Российской Федерации «Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны?», автором которого стали десять академиков, членов Российской Академии Наук, в том числе нобелевские лауреаты по физике В.Л. Гинзбург и Ж.И. Алферов. Они выражали свое отношение к так называемой «растущей клерикализации российского общества», то есть к «проникновению церкви во все сферы общественной жизни» [8]. В этом письме речь шла о недопустимости вмешательства РПЦ в светскую сферу науки и образования. Там подчеркивалось, что авторы письма «уважают чувства верующих» и не ставят своей целью «борьбу с религией», однако «никакой альтернативы» научному знанию «не существует» [там же].

Большое внимание в этом открытом письме было уделено современному российскому образованию. Его авторы выступали против стремления Церкви ввести теологию в систему российского высшего образования и в список академических дисциплин. Они обосновывали, что теология – это «совокупность религиозных догм» и поэтому она не может причисляться к научным дисциплинам [там же].

Действительно, за последние два с половиной десятилетия в светских ВУЗах Российской Федерации появилось много образовательных программ по специальности «теология», а также теологических факультетов. Их увеличение сегодня вызывает широкий общественный резонанс, поскольку хорошо известно, что особенностью российского высшего образования было отсутствие богословия в системе университетского образования. Православное богословие преподавалось в православных духовных академиях. Теперь же дискуссии ведутся «о целесообразности осуществления теологического образования в государственной, и, шире, светской системе образования; о наличии социального запроса на теологическое образование; о способах интеграции теологии, традиционной для религиозных организаций, в систему высшего светского образования; о внесении теологии в номенклатуру научных специальностей ВАК» [9, с. 254].

В 2011 году состоялся архиерейский собор РПЦ МП. На нем было принято новое решение о «совершенствовании диалога и взаимодействия Церкви и светской науки». Незадолго до этого, в 2010 году, Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл посетил Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ» (Московский инженерно-физический институт) (НИЯУ МИФИ). Он освятил возведенную там домовую православную церковь [10] и выступил с лекцией для студентов и преподавателей, после чего Ученый Совет присвоил ему звание почетного профессора [11]. Новости о подготовке к визиту Патриарха в это учебное заведение, связанные, в частности, с тем, что на месте символа этого университета – памятника студенту МИФИ, был установлен поклонный крест, а также и с тем, как проходил сам этот визит, быстро распространились в СМИ и вызвали бурную реакцию в сети Интернет [12]. Несмотря на то, что большинство ученых и студентов МИФИ были против, через два года в этом знаменитом техническом ВУЗе появилась кафедра теологии [13].

Другая проблема, которая также связана с современным пересмотром системы образования и широко дискутируется в современном российском обществе, касается средней школы. Ряд публично выступающих православных деятелей поставили вопрос об «альтернативных» предметах в системе школьного образования, то есть о рассказе школьникам о библейской картине мира. Действительно, в «Основах социальной концепции» говорится, что «с православной точки зрения желательно, чтобы вся система образования была построена на религиозных началах и основана на христианских ценностях» [4]. Хотя там же подчеркивается, что Церковь «уважает светскую школу и готова строить свои взаимоотношения с ней исходя из признания человеческой свободы», вместе с тем она заявляет о недопустимости «намеренного навязывания учащимся антирелигиозных и антихристианских идей, утверждения монополии материалистического взгляда на мир». Это обосновывается тем, что «не должно повторяться по-

ложение, характерное для многих стран в XX веке, когда государственные школы были инструментами воинственно-атеистического воспитания» [там же].

Однако в цитируемом выше открытом письме академиков утверждалось, что при поддержке государства РПЦ предпринимаются попытки «внедрения» «Закона Божия» в светских учебных заведениях «в обход» Конституции страны [8]. Речь шла о факультативной дисциплине «Основы православной культуры», ставшей частью модульного курса для школьников «Основы религиозных культур и светской этики». Спустя несколько лет после выхода этого письма появился историко-образовательный предмет для учащихся 4-го класса «Основы мировых религиозных культур», учебно-методический комплекс (УМК) для которого наиболее корректно и непредвзято был составлен профессорами отделения религиоведения Санкт-Петербургского гос. университета [14].

Позиция в отношении религии и науки в открытом письме десяти академиков в целом наиболее четко выражена в словах «все достижения современной мировой науки базируются на материалистическом видении мира. Ничего иного в современной науке просто нет» [8]. Один из его авторов, академик В.Л. Гинзбург, в некоторых своих публикациях даже обосновывал, что поскольку содержанием и целью науки является всестороннее изучение природы, именно атеисты, которые и «считают существующей лишь природу», и должны заниматься естествознанием. По его словам, действительно, были и есть верующие физики и астрономы, на чем настаивает РПЦ. Однако, отмечает Гинзбург, они «в своих научных работах ни словом не упоминают о Боге». Он пишет, что «занимаясь конкретной научной деятельностью, верующий, по сути дела, забывает о Боге, поступает так же, как атеист. Таким образом, совместимость занятий наукой с верой в Бога отнюдь не тождественна с совместимостью веры в Бога с научным мышлением» [15]. Далее Гинзбург заявляет, что будучи «убеж-

денным атеистом» просто не понимает, «зачем и почему нужно помимо окружающего мира выдумывать еще какой-то воображаемый мир, привлекать представление о Боге» [там же].

Благодаря многочисленным высказываниям в печати, академик Гинзбург до последних лет своей жизни являлся одним из самых известных критиков религии и популяризаторов идей светского гуманизма в современной России [16]. Выступая как атеист, он, в частности, отмечал, что политика большевизма дискредитировала атеизм, «который по своей сущности не имеет ничего общего с насилием» [15]. В противоположность этому, писал он, во все времена христианская Церковь осуждала научное знание. Гинзбург замечал, что «как-то связывать, а тем более отождествлять атеистов с “воинствующими безбожниками” просто абсурдно. Для этого не больше оснований, чем отождествлять верующих христиан с инквизицией или всех исповедующих ислам с исламскими фундаменталистами и гнусными террористами» [7]. По его словам, «признание полной свободы совести, уважение к правам верующих – естественное поведение любого цивилизованного человека. Атеисты в этом отношении не составляют никакого исключения» [там же]. Временем же широкого признания гуманизма, материализма и прогрессивного научного знания, по мнению Гинзбурга, явилась эпоха Просвещение.

Академик Гинзбург и другие критики религии из числа ученых особенно подчеркивали недопустимость преподавания креационизма в школе в каком-либо виде [17]. Следует отметить, что теория эволюции и сегодня является наиболее болезненной темой для православного богословия и многих православных верующих. Официальной позиции РПЦ по этому вопросу не существует, есть лишь отдельные взгляды современных православных авторов. Одним из самых резонансных событий в этом смысле стало рассмотрение в 2006 г. в суде иска 15-ти летней школьницы Маши Шрайбер, выступившей со своим отцом против «безальтернативного навя-

зывания» в школах на уроках биологии теории эволюции. Хотя по решению суда г. Санкт-Петербурга иск о запрете преподавания эволюционизма был отклонен, дело долго обсуждалось в СМИ и на многочисленных Интернет-ресурсах [18].

В марте 2013 года группа православных молодых людей выступила с флэш-моб акцией против теории эволюции в Государственном Дарвиновском музее в Москве. На их листовках были слова о том, что мир создан Богом 7522 года назад и требование ввести Закон Божий в каждой школе. Интересно то, что на одной из листовок было написано, что теория эволюции – это реальная угроза и псевдонаучный миф, которым руководствовались Троцкий и Гитлер «оправдывая убийства миллионов людей» [19].

Следует отметить, что эта акция, также как и дело Маши Шрайбер, вызвавшая большое количество комментариев и откликов в сети Интернет [20, 21], для православной культуры является своего рода уникальной. Она больше похожа на действия протестантских креационистов, в целом осуждаемых православным богословием. Поэтому ее поддержали далеко не все представители православного духовенства. Некоторые и вовсе открыто осудили этот флэш-моб, например, известный и влиятельный современный православный богослов отец Андрей (Кураев). В своем Интернет-блоге он отметил, что «группа хулиганов», которых он характеризует как «навязчивые, скандальные и самоуверенные» верующие, «присвоила себе скромное название “Божья Воля”». По его словам, «за одно такое посягательство этих кощунников стоило бы отлучить до покаяния» [22]. Кроме того, в своих богословских публикациях отец Андрей (Кураев) писал, что «в православии нет ни текстуального, ни доктринального основания для отторжения эволюционизма», и, следовательно, нет оснований отрицать, что «Творец создал материю способной к благому развитию» [23].

Наконец, наибольшую остроту в современном российском обществе приобретает тема использования биомедицинских технологий. Отмечается

даже, что «в настоящий момент назрела необходимость модернизации российского законодательства в этом направлении, которая позволила бы поддержать биомедицинские экспериментальные исследования, предотвратив при этом возможные негативные последствия» [24, с. 151]. На этот счет у РПЦ существует четкая официальная позиция, которую разделяют практически все православные богословы и духовенство. Именно в этом пункте особенно заметно, что понимание этики в христианской среде (равным образом, среди иудеев и мусульман) решительно отличается от этики атеистов и сторонников либерального светского гуманизма.

В «Основах социальной концепции» говорится, что «бурное развитие биомедицинских технологий, активно вторгающихся в жизнь современного человека от рождения до смерти» «значительно опережает осмысление возможных духовно-нравственных и социальных последствий их бесконтрольного применения» [25]. С православной точки зрения такого рода «попытки людей поставить себя на место Бога, по своему произволу изменяя и “улучшая” Его творение, могут принести человечеству новые тяготы и страдания» [там же].

Церковь подчеркивает, что категорически осуждает аборты и любые «манипуляции» репродуктивной медицины, включая донорство половых клеток, суррогатное материнство, экстракорпоральное оплодотворение, а также изменение генома человека, клонирование, фетальную терапию, эвтаназию, операции по смене пола и так далее. При этом отмечается, что осуждается не медицина как таковая, а человеческий выбор «порочного искажения богозданной природы человека» [там же]. В этом смысле, РПЦ и современная православная теология науки очень четко определяет свои позиции в отношении сохранения христианских ценностей, человеческой жизни, традиционной семьи, постулируя необходимость проведения ясной границы между добром и злом.

С точки зрения православного богословия, зло – это «характеристика падшего мира, связанная со способностью разумных существ, одаренных свободой воли, уклоняться от Бога» [26, с. 205]. Зло – это «онтологическая и моральная категория», определяемая только в отношении блага, исключительно как «противоположность *блага*», и не имеющая самостоятельного статуса [там же]. Выбор зла – это самостоятельный выбор человека, который в современном мире усложняется размыванием границ между добром и злом под натиском либеральных идеологий. Очевидно, что актуальность вопроса о взаимоотношении науки и религии сегодня повсеместно обусловлена этикой и темой ответственности в ситуации этического выбора. Однако в современной России, в несколько большей степени, чем в других европейских странах, эта проблема получает социально-политическую окраску, что связано с особенностями сложившихся здесь в последние десятилетия церковно-государственных отношений.

Библиографические ссылки

1. Полкинхорн Дж. Наука и богословие. Введение. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2004.
2. Крывелев И.А. Современное богословие и наука. М.: Политиздат, 1959.
3. Иваненко С.И. Научное знание и кризис православия. М.: О-во «Знание» РСФСР, 1988.
4. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV. Светские наука, культура, образование: [электронная версия]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 20.09.2016)
5. *протоиерей Кирилл Конейкин*. Наука и религия на рубеже III тысячелетия: [электронная версия]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/487713.html> (дата обращения: 20.09.2016)

6. *Стёпин В.С.* Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. / Под ред. И.Т. Касавина. М., 2006. С. 11-25.

7. *Гинзбург В.Л.* Наука и религия в современном мире: [электронная версия]. URL: <http://www.humanism.ru/biblioteka/ginzburg-book/438-ginzburg3.html> (дата обращения: 20.09.2016)

8. Открытое письмо президенту Российской Федерации В.В. Путину: [электронная версия]. URL: http://scepsis.net/library/id_1346.html (дата обращения: 20.09.2016)

9. *Шахнович М.М., Шмонин Д.В.* Теология и религиоведение в современной России: практика образовательной деятельности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 14. Вып. 1. С. 253-255.

10. Храм при НИЯУ МИФИ: [электронная версия]. URL: <http://hram-merphi.ru/#rt-head-anchor> (дата обращения: 20.09.2016)

11. Патриарх Кирилл стал почетным профессором МИФИ: [электронная версия]. URL:

http://www.vesti.ru/doc.html?id=345474&photo_id=409336&p=3&fr=1
(дата обращения: 20.09.2016)

12. Заставь ректорат богу молиться: [электронная версия]. URL: <http://www.religiopolis.org/news/149-miphi-zastav-rektorat-bogu-molitsya-on.html> (дата обращения: 20.09.2016)

13. НИЯУ МИФИ: кафедра теологии: [электронная версия]. URL: <http://theology.merphi.ru/> (дата обращения: 20.09.2016)

14. *Чумакова Т.В., Шахнович М.М.* Основы религиозных культур и светской этики. Основы мировых религиозных культур. 4 класс: учеб. для общеобразоват. организаций. М.: Просвещение, 2013.

15. *Гинзбург В.Л.* Вера в Бога несовместима с научным мышлением: [электронная версия]. URL: http://www.atheism.ru/library/Ginzburg_2.phtml (дата обращения: 20.09.2016)

16. *Гинзбург В.Л.* Об атеизме, религии и светском гуманизме. М.: Либроком, 2011. [электронная версия]. URL: <http://www.humanism.ru/biblioteka/ginzburg-book.html> (дата обращения: 20.09.2016)

17. *Гинзбург В.Л. и др.* Новый обезьяний процесс. Письмо группы ученых: [электронная версия]. URL: <http://www.humanism.ru/biblioteka/ginzburg-book/452-ginzburg17.html> (дата обращения: 20.09.2016)

18. Маша засудила Дарвина: [электронная версия]. URL: http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=print_media&id=3146 (дата обращения: 20.09.2016)

19. Православные активисты нахулиганили в Музее Дарвина: [электронная версия]. URL: <https://www.ridus.ru/news/73497.html> (дата обращения: 20.09.2016)

20. Группа идиотов разбросала в дарвиновском музее цветные бумажки: [электронная версия]. URL: <http://macroevolution.livejournal.com/116402.html> (дата обращения: 20.09.2016)

21. Креационистский флешмоб в музее Дарвина))) [электронная версия]. URL: <http://creatio-ru.livejournal.com/14302.html> (дата обращения: 20.09.2016)

22. *Диакон Андрей Кураев.* Как хорошо в Вавилоне! [электронная версия]. URL: <http://diak-kuraev.livejournal.com/455521.html?page=3> (дата обращения: 20.09.2016)

23. *Андрей Кураев.* Православие и эволюция [электронная версия]. URL: http://svitk.ru/004_book_book/15b/3407_kuraev-pravoslaviya_i_evolyuciya.php (дата обращения: 20.09.2016)

24. *Ермолаев Д.О., Ермолаева Ю.Н., Хазова Г.С., Красовский В.С.* Условия и основания обоснованности профессионального риска в медицинской экспериментальной деятельности в Российской Федерации // Наука и современность. 2016. № 2 (8). С. 145-151.

25. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XII. Проблемы биоэтики: [электронная версия]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 20.09.2016)

26. Зло // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. Т. XX. С. 205-265.

Горбачук Г. Н.

ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ СОЦИАЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО И БОГОСЛОВСКОГО ДИСКУРСА

С момента появления человеческой цивилизации функционируют общины и другие всевозможные виды ассоциаций людей, которым присуща самостоятельность действий и решений. Каждый исторический этап характеризуется своим уровнем развития общества с характерными для него базовыми элементами, структурой и формами самоорганизации. Они обусловлены имеющимися на тот момент степенями свободы, реализующихся обществом. Так, традиционный аграрный мир отличался наличием самоуправляемых, хорошо организованных локальных общин, которые, между тем, кардинально отличались от того, что мы сегодня называем гражданским обществом.

Одной из многочисленных исторических форм самоорганизации общества являлись христианские общины. Это было не что иное, как то, что сегодня мы называем микросоциальной группой, то есть первичной организацией макросоциальной структуры – в данном случае Церкви. В сложной иерархической структуре христианской Церкви эти общины позже получили наименование «приход». Объективно рассмотреть приход как фе-

номен социальной реальности возможно лишь при условии, что это явление должно быть освещено в двух контекстах - философском дискурсе о социальности и богословском учении об этом предмете. Оба подхода к трактовке социальности диаметрально противоположны. Философия, в частности, социология религии объясняет религиозное социальным. Богословие же, наоборот, объясняет социальное религиозным.

Когда и при каких условиях возникает социальность? По нашему мнению, первое условие – это наличие индивидуального личностного самосознания. Второе, без которого социальное не возникает, - это множественность носителей индивидуального сознания. И третье – взаимобратная связь в этой множественности.

Можно предложить не одну гипотезу происхождения социального. Например, хотя бы такую: социальность вторична по отношению к бытию, так как вечная материя во времени рождает индивидуализированное сознание, раскрывающееся во множественности. Тогда и возникает социальность. Или же подход Парменида, где манифестируется изначальное единство мысли и бытия. Мысль порождает множественность, а значит, и социальность.

Вообще античная мысль направляла свой поиск на выявление единых начал бытия и макро-, и микрокосма. Это «логос» древнегреческой философии. В этой системе сознание есть не что иное, как степень приобщения микрокосма (человека) к этому единому началу миробытия. Нам представляется, что это древнее описание бытия и сознания фундаментальнее и целостнее всех последующих философских дискурсов в этом направлении.

Возникшая позже проблема дифференциации природного и сверхчувственного, которая дала о себе знать уже в учениях софистов и Сократа, разнообразно модифицировалось сквозь века и тысячелетия вплоть до

нашего времени. Однако тяга вычлени́ть некую недифференцированную основу сознания осталась. Это, к примеру, хорошо видно в феноменологии Э. Гуссерля и Ж.-П. Сартра. Здесь предпринята попытка вычлени́ть некий дорефлексивный уровень сознания и описать его в сущностной «чистоте» и феноменологической ясности.

Каково же богословское учение о социальном? Христианское богословие исходит из того, что социальное первично и вечно. То, что Бог открыл о себе, есть откровение вечно пребывающей в нем «социальности». Утверждение о троичности Божества, где каждое лицо, равное другому лицу, есть самосознающая сущность, находящаяся в теснейшем общении с остальными, есть не что иное, как утверждение «социальной» природы Бога. Бог творит мир и человека по своему образу и подобию. Поэтому все сотворенное «обречено» быть социальным – единым во множестве.

То, что и мир, а не только человек, несет на себе отпечаток божественного образа (как высокохудожественное произведение несет отпечаток индивидуальности мастера) хорошо объяснил С.Н. Булгаков, так как у него «начиная с 1919 года, с «Философии имени», появляется новая модель описания отношений Бога и мира, закреплённая позднее в «большой трилогии» как соотношение Первообраза и образа (мира и человека): мир тварный по отношению к миру Божественному есть лишь его «образ и зеркало» [6, с. 340-358].

Однако эта тварная социальность не есть единовременная данность, как нетварная «социальность» в Боге. Она раскрывается постепенно, во времени. Так, при творении Адама Бог дал ему возможность испытать свое бытие в условиях индивидуального существования, вне контекста равнозначимой социальной множественности. Человек вскоре ощутил свое одиночество и начал искать себе помощника. Но в животном мире, который асоциален, «для человека не нашлось помощника, подобного ему»

(Быт 2: 20). И тогда «сказал Господь Бог: нехорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2: 18).

Однако творением Евы не ограничилось изначальное раскрытие множественности, а значит и социального в природе человека. Социальное должно было раскрываться постоянно. «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1: 28). Это божественное благословение предлагало человечеству и в будущем реализовывать «социальное действие» - обладать землею.

Однако социальное благоустройство земного мира не являлось конечной целью творения человека. Человек и подчиненный ему мир должны были взойти на более высокую степень бытия при условии свободного выбора устройства жизни по воле Творца, чего, как известно, не последовало. Святитель Афанасий Великий замечает, что «... кроме обетования им (прародителям) бессмертия на небесах, и жизнь их в раю была беспечальна, безболезненна и беззаботна» [1, с. 1-11]. Что это за «бессмертие на небесах»? Конечно, это какой-то новый, более высокий уровень реальности.

Богословский дискурс социального неизбежно приводит к тому, что религиозно-социальная структура или группа, например, приход, начинает мыслиться не только в конкретике земного социума, но и в измерении мистическом – как явление Неба на земле, как «Тело Христово», как вечное Царство славы и так далее. И здесь пути философского и богословского дискурса о социальном расходятся.

Однако это не значит, что богословие смогло отвергнуть все достижения философии в области социального знания. Когда с середины XIX века в Европе начала складываться философская традиция, которая стре-

милась дать ответ на вопрос «что такое общество и как оно возможно?» через изучение социальной реальности, на этот поиск вскоре отреагировало и западное богословие. Точкой отсчета складывания систематического социального учения христианской Церкви можно считать энциклику Папы Льва XIII «*Reum novarum*» (1891) [4, с. 13]. В энциклике была высказана позиция Церкви по так называемому «рабочему вопросу».

В энциклике содержались положения, которые так или иначе использовались католической Церковью и в дальнейшем в процессе развития ею христианского социального учения. Главнейшие из этих положений сводились к следующему: 1) труд человека носит личностный характер, а потому не может быть сведен к товару; 2) экономическая деятельность не должна быть отделена от морали; 3) социальные вопросы имеют религиозно-этическое измерение, а потому Церковь имеет право вмешиваться в них для поддержания в обществе милосердия и порядка; 4) никакая из социальных систем не может мыслиться как универсальное средство для решения всех социальных проблем; 5) поскольку государство существует для поддержания и достижения общенародного блага, то оно имеет право и обязанность издавать такие законы, которые бы гарантировали социальную справедливость; 6) трудящиеся имеют право защищать свои права ненасильственными действиями, для чего они могут создавать соответствующие объединения.

К сожалению, Русская Православная Церковь до сих пор вплотную не занялась этой проблемой. Вопрос о разработке систематического социального учения, как можно понять, ею только ставится. «Основы социальной концепции...», соборные определения и соответствующие нормативные документы указывают лишь на серьезность постановки Церковью вопроса о социальном бытии человека. Однако поскольку истоки христианского вероучения общи для всех христианских конфессий, то разработан-

ные на Западе католической и протестантской церквями социальные учения во многом могут быть восприняты и православной Церковью.

Суть христианского социального учения можно свести к следующему. Социальное учение является «составляющей частью христианского учения о человеке» [2, с. 14], которое провозглашено Церковью изначально. Поскольку человек богоподобен, то в социуме «порядок вещей должен быть поставлен на службу порядку людей, а не наоборот» [5, с. 13]. Хотя человек и поврежден грехом, однако в обществе возможен богоугодный, основывающийся на социальной природе человека строй.

Нарушение порядка социальной жизни, например, нищета, болезни, пороки затрудняют христианину достижение вечного спасения, приводя его в состояние уныния и отчаяния. По этой причине долг христианина есть борьба с социальным злом. Кроме того, христианское социальное учение тесно связано с догматом Боговоплощения. Именно через Боговоплощение «Бог придал человеческой жизни то измерение, которое было задумано им сначала» [3, с. 14].

Известный богослов, ученый-социолог, крупный специалист в области разработки христианского социального учения, архиепископ Кельна кардинал Йозеф Хёффнер (1906-1989) дает такое определение рассматриваемому нами предмету: «Христианское социальное учение можно определить как совокупность социально-философских (взятых из социальной природы человека) и социально-теологических (взятых из христианского учения о спасении) знаний о сущности и устройстве человеческого общества и о вытекающих отсюда и применимых к конкретным общественным отношениям нормам и задачам определенного строя» [7, с. 15].

Исходя из этого, дискурсы социально-философских и социально-теологических учений могут взаимно плодотворно взаимодействовать, придавая первым глубину, а вторым не позволяя всецело уходить в область

богословских рассуждений и мистических практик и таким образом отрываться от конкретики повседневного социального бытия.

Библиографический список:

1. Афанасий Великий, свт. Слово о Воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Святоотеческие тексты догматического содержания. Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию. М.: ПСТГУ, 1999. С. 2 (С. 1-11).

2. Иоанн XXIII Энциклика «*Mater et Magistra*» - Цит. по: Хёффнер Й. Христианское социальное учение. М.: Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2004. С. 14.

3. Иоанн Павел II, энциклика «*Redemptor hominis*» - Цит. по: Хёффнер Й. Христианское социальное учение. М.: Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2004. С. 14.

4. Папа Лев XIII *Regum Novarum* - [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.pseudology.org/Documets/Lio13_enciclika.htm (дата обращения: 25.09.2015)

5. Пастырское постановление о Церкви в современном мире «*Gaudium et spes*» (Второй Ватиканский собор) – Цит. по: Хёффнер Й. Христианское социальное учение. М.: Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2004. С. 13.

6. Резниченко А.И. Булгаков С.Н. // Православная энциклопедия. Т. VI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. С. 349 (с. 340-358).

7. Хёффнер Й. Христианское социальное учение. М.: Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2004. С. 15.

**К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ
СЕКУЛЯРИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В РОССИЙСКОЙ
ИМПЕРИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX В.³³**

На протяжении веков русское общество отличалось истовой религиозностью, но в конце XIX века столкнулось с глубоким духовным кризисом. Идеи чаения нашли отражение в эгодокументах современников эпохи и произведениях художественной литературы. Духовный кризис поразили широкие слои российской интеллигенции, в первую очередь, богемы: «Время, о котором я хочу рассказать³⁴, в нашем литературном кружке, с примыкающими к нему любителями, сочувствующими и покровителями, ознаменовано было "чаро-манией". Все колдовали, заклинали, изучали средневековые процессы ведьм, писали стихи и рассказы о колдунах, о вампирах и оборотнях. Брюсов напечатал своего "Огненного Ангела", Сокологуб волхвовал и в стихах, и в прозе, и в жизни, Кондратьев писал о русалках и нежити. Впервые узнала читательская масса о недотыкомках, ларвах и прочих чудящах» [9]. Эстетизм, индивидуализм и имморализм декаданса служит наглядным примером духовного упадка «совести русской нации». Термин «*décadence*» в эпоху Просвещения использовался для обозначения культурных явлений Римской империи эпохи её заката. По «случайности неслучайной», культура декаданса выступила предвестницей «начала конца» Российской империи.

Осмыслить и выявить истоки кризиса русские мыслители решились только в эмиграции. Так, Г. Флоровский был убежден, что "вся история

³³ Научная публикация подготовлена в рамках государственного задания ВлГУ № 2014/13

на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности

³⁴ Время создания рассказа – 1910 г.

русской интеллигенции проходит в прошлом веке под знаком религиозного кризиса" [5].

Анализ концепции «духовного кризиса» подразумевает определенные методологические трудности. Говоря о кризисе, мы предполагаем наличие некоторого эталона, по сравнению с которым изучаемые явления имеют аномальный характер. Однако амбивалентная природа "духовного кризиса" включает в себя объективную и субъективную составляющие. С одной стороны, мы имеем дело с нормой религиозного сознания, системой верований, аксиом, идей и ценностей, которые имеют решающее значение для какой-то деноминации. С другой стороны, этот объект отличается субъективностью: последствия экономического кризиса, например, выражаются в явной форме, но религиозный кризис, влияя на каждого человека, всегда имеет уникальное проявление [3, с. 47-48].

Духовный (религиозный) кризис можно определить как состояние резко изменившегося восприятия культурных констант, связанных с религиозной сферой. Человек не может найти решение для религиозных проблем в традиционной системе духовных и нравственных ценностей, поэтому вынужден создать новую систему ценностей или переосмыслить данную.

Проблема духовного кризиса, в силу своей междисциплинарности, привлекает специалистов по психологии, теологии, социологии. Для историков решающее значение имеет анализ конкретных показателей и выявление особенностей протекания процесса кризиса на основе репрезентативных исторических источников в определенный период времени.

По мнению исследователей, ситуация духовного кризиса XIX века в России стала результатом сложного взаимодействия двух факторов: с одной стороны, общего характера церковно-государственных отношений в России, характерных для эпохи Синода, с другой – особенностей процесса секуляризации российского общества в XIX веке [3, с. 47].

Первый аспект неплохо представлен в отечественной историографии, в то время как процесс секуляризации русского сознания, за исключением работ, опубликованных за рубежом российскими эмигрантами [2, 5] практически не рассматривался ни советскими, ни современными исследователями. Ю.Ю. Синелина внесла значительный вклад в изучение исторических аспектов этой проблемы с точки зрения социологии [7, 8], но специальных исторических работ по этому вопросу до сих пор нет. Зарубежные историки в основном изучают процесс принудительной секуляризации после 1917 года [13].

Европейские и американские исследователи достигли впечатляющих успехов в сфере изучения аспектов секуляризации сознания [10,11,13,14], в то время как для российской историографии эта проблема в основном «terra incognita».

Сам термин «секуляризация» (от лат. saeculum – человеческий век, срок жизни; мирское состояние) подразумевает обмирщение в контексте взаимодействия сакрального и профанного (мирского), движение от священного к светскому; в социологии – процесс освобождения всех сфер общественной и личной жизни из-под контроля религии [6].

Секуляризация не является одномерным процессом «преодоления религии», это сложный, внутренне противоречивый и неоднозначный по своим последствиям процесс. М. Вебер указал на истоки секуляризации в самой иудео-христианской традиции: пророки Израиля отвергли идолопоклонство и тем проложили путь к десакрализации природы и истории. В эпоху Реформации, в протестантизме процесс «расколдования мира» достигает своего апогея; в учении о «мирском призвании» профессиональная деятельность обретает религиозную ценность. Светское, профанное становится доминирующим, однако не вытесняет полностью сакральное [1, с. 142].

Книги Нового Завета четко разделяют сакральное и светское, и призывают избегать не только опасности увлечения мирским образом жизни и делами, но и предупреждают о потере духовности: «Не любите мира, ни того, что есть в мире. Если кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего. И мир проходит, и его похоть: но исполняющий волю Божию пребывает вовек». (1-е Иоанна 2: 15-17)

Европейские исследователи секуляризационных процессов воссоздают примерно следующую картину. В Европе XVII века начался медленный, но устойчивый отход от религии. Деятельность просветителей XVIII века по распространению идей о независимости от Бога и священства в эпоху Великой Французской революции стала основой борьбы с христианством как пережитком старого общества. В XIX веке фокус европейской цивилизации сместился от проблем веры в область классовой борьбы, индустриализации, урбанизации, национализма и колониализма. «"Долгий" XIX век, от Французской революции до Первой мировой войны, завершился кризисом, включающим в себя все эти новые факторы, и результатом была тотальная война в XX веке». [12]

Традиционно, секуляризация русской культуры в основном относится к XVII в. и периоду после 1917 г., однако, этот процесс продолжался в течение нескольких столетий подряд, и каждый период имеет свой собственный отличительный характер. XVII в. был веком встреч и столкновений с Западом и Востоком. Раскол не случайно произошел в эту эпоху. Этот период был отмечен ростом светских и демократических элементов, подъемом буржуазных и капиталистических общественных отношений. Включение буржуазных ценностей в общественные отношения предполагает и секуляризацию культуры. Процесс обмирщения в России тесно связан с процессом европеизации. Торговец XVII века выступал в качестве проводника светской культуры через торговые контакты со странами За-

падной Европы. Культурное влияние Запада распространялось в России наряду с импортными товарами через поддержание тесных контактов с иностранными купцами и посещением Европы [4].

Ю.Ю. Синелина выделяет три цикла секуляризации в России: первый включает дворянство и интеллигенцию; второй - средний класс (разночинцы, новая интеллигенция); третий - рабочих и крестьян. С начала XVIII века – с реформ Петра I - Россия двинулась от тотальной средневековой религиозности к секуляризованному обществу. На смену религиозным пришли ценности утилитарные менялся образ и привычные формы поведения. Дворянство первым вступило на путь секуляризации. Оно не было однородным, поэтому его различные страты находились на разных этапах процесса обмирщения. Позже новые слои русского образованного общества, формирующаяся интеллигенция, включились в этот процесс. Следует отметить, что процесс секуляризации различных социальных слоев имел общие черты - каждый слой общества «прошел через увлечение одними теми же идеями, которые с течением времени, меняя исторический и философский контекст, по сути не менялись... Цикл европеизации состоит из следующих фаз: русская православная культура – утилитаризм – разные формы свободомыслия – идеалистические философские системы (мистическое масонство, метафизика, немецкий идеализм, иррационализм) – православная культура или окончательная европеизация [7].

XIX век – наименее исследованный период секуляризации сознания в России. Принимая во внимание сословный характер российского общества, этот процесс различался в каждом социальном слое. Следуя призыву Оуэна Чэдвика: "Нам следует задать и более фундаментальный вопрос: какие изменения в экономическом или социальном порядке заложили основу под готовностью общества отвергнуть понятия, которые до сих пор считались его сущностью" [10], необходимо определить основные причины и

особенности процесса секуляризации разных сословий через крупные изменения в их образе жизни и поведении.

Секуляризация русского сознания часто изучается на основе таких исторических источников, как философские работы и беллетристика. Образованные слои общества традиционно считались "зеркалом секуляризации" в России, но даже его отражение крайне фрагментарно. Русское дворянство неоднократно становилось объектом исследований, написанных с точки зрения гендерного, социокультурного, экономического, творческого и других аспектов. Несмотря на кажущуюся целостность полотна истории русского привилегированного сословия, причины и механизмы секуляризации представляют значительные пробелы, без которых понимание прошлого нашей страны невозможно.

Средний класс российского общества, сыгравший ключевую роль в революционных процессах, до сих пор остается вне исследовательского интереса, в то время как именно он сможет показать новые перспективы в изучении природы процесса обмирщения сознания. Эта цель может быть достигнута посредством применения метода идеального типа Вебера и методов социологии религии. Методологически мы считаем целесообразным выделить конкретную группу констант культуры, характерных для конкретного религиозного сознания и описать процесс их трансформации в процессе секуляризации.

Феномен секуляризации русского сознания является одним из самых малоисследованных вопросов духовной истории России. Исторические работы, проливающие свет на аспекты проблемы обмирщения сознания и культуры в России и духовного кризиса русского общества, как ее результата, практически отсутствуют. Традиционно, секуляризация русской культуры относится к XVII веку, однако, этот процесс захватил нескольких столетий, и каждый период имел свои особенности. В данном исследовании мы попытались поставить проблемы и показать перспективы даль-

нейшего изучения секуляризационных процессов в разных слоях российского общества XIX века. В XIX веке последствием процессов секуляризации российского общества, меркантилизации духовности, вестернизации культуры и модернизации социальных институтов был духовный кризис. В этот период процесс обмирщения захватил большую часть населения Российской империи, что привело к расширению географии и духовного кризиса. Очевидно, что общий процесс секуляризации в Европе оказал значительное влияние на русскую культуру и способствовал распространению материалистических доктрин (таких как марксизм), которые позже, в русских революциях начала XX века, принесут свои плоды. Несмотря на то, что современные зарубежные исследователи активно пытаются пересмотреть тезис о «победном шествии» процесса секуляризации в Европе XIX века, свидетельства российских источников позволяют сделать вывод о связи процесса секуляризации и духовного кризиса, постигшего Россию на рубеже веков.

Библиография:

1. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. - 808 с.
2. Ильин И. А. Кризис безбожия. М., 2005. С. 56.
3. Ореханов Ю.Л. Духовный кризис русского общества: некоторые методологические аспекты проблемы // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Выпуск № 3-1/2011.
4. Перхавко В.Б. Материалы о купеческом быте средневековой Москвы // Связь веков: Исследования по источниковедению истории России до 1917 года. Памяти профессора А.А.Преображенского: сборник статей / Российская академия наук, Институт российской истории; отв. ред. А.В.Семенова. М., 2007. С. 51-86.

5. Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Режим доступа: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/06.html> (Дата обращения: 30.06.2016)

6. Секуляризация // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2681.html> (дата обращения 12.04.2016)

7. Синелина Ю. Ю. О циклах изменения религиозности образованной части российского общества (начало XVIII в. – 1917 г.) // Социологические исследования. — 2003. — № 10. — С. 88—96.

8. Синелина Ю. Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России : социологический анализ: конец XVIII - начало XXI века / автореферат дис. ... доктора социологических наук : 22.00.01. — М.: Ин-т соц.-полит. исслед. РАН, 2009. — 54 с.

9. Тэффи Н. Оборотни. Режим доступа: http://az.lib.ru/t/teffi/text_0070.shtml (Дата обращения: 30.11.2016)

10. Chadwick, William Owen. The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. Cambridge University Press. 1977. p. 11.

11. Lechner, Frank J. Secularization. Режим доступа: <http://sociology.emory.edu/home/documents/profiles-documents/Lechner-Secularization.pdf>

12. Lilla, Mark. Europe and the legend of secularization. MARCH 31, 2006 Режим доступа: <http://www.nytimes.com/2006/03/31/arts/europe-and-the-legend-of-secularization.html>

13. State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine // edited by Catherine Wanner. Woodrow Wilson Center Press with Oxford University Press, 2012.

14. Wilson, Bryan. Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press, 1982.

ПРОБЛЕМА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЭКОФИЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА

Анализ принципов экофильности и экофобности позволяет приблизиться к пониманию двойственности человека по отношению к живой природе. С одной стороны можно представить человека, активно изменяющего окружающую среду, не задумывающегося о последствиях такого вмешательства. Данный тип довольно распространен и при этом позволяет лишь «конструироваться» и «совершенствоваться», так как подчиняется концепции экофобности. Равнодушие или деструкция по отношению к природе является сутью экофобного типа человека. Наоборот, экофильный тип человека с заботой, вниманием и ответственностью относится как к другим людям, так и к окружающей среде.

Прежде всего, обратимся к этимологии экофильного и экофобного. Экофильное с греческого «ойкос» дом, местообитание, «филио» любовь; «фобия» страх, боязнь, вред. Тем самым, первое понятие означает любовь к природе, к жизни, а противоположное «внушает страх живому», указывает на причинение зла, вреда природе, живому.

Экофильность и экофобность суть многоаспектные понятия. Здесь следует обозначить их очевидную многогранность. Они имеют отношение и к философской диалектике, и к научному наблюдению и эксперименту.

Философское осмысление двух противоположных тенденций может быть в общем виде представлено как в обыденном, так и в научном познании. Житейское понимание экологии, чистой среды жизни, добра и зла по отношению к природе очень распространено сегодня. Экофильное мышление позволяет людям сохранять трепетное отношение к месту отдыха на лоне природы, стимулирует к росту положительных эмоций и приподнято-

го настроения. Развитие экологической культуры сдерживает экофобные тенденции общества, прививая современному нетабуированному человеку, принципы паритетных отношений с природой.

Наоборот, экофобные проявления человеческой действительности, к сожалению, имеют значительную динамику. Это проявляется на всех уровнях: глобальном, национальном, локальном, индивидуальном. Глобальный экологический кризис начался уже с 60 годов XX столетия. В наши дни ситуация усугубляется «пластиковым апокалипсисом», истощением земных недр, исчерпаемых ресурсов. Словом, «жизнь в кредит перед будущими поколениями» налицо. Криницин С.В. раскрывает структуру экологического кризиса в трех основных положениях: «количество ресурсов убывает и по некоторым позициям стремится к нулю; количество отходов самого разного вида неуклонно растет и накапливается во всех основных средах – в воздухе, воде и почве; ухудшается здоровье населения» [2, с.53].

Один из векторов совершенствования человека – это конструирование человека, способного благодаря информационным технологиям, минимизировать влияние и даже решить глобальные проблемы, в том числе проблему экологического кризиса. С развитием общества и информационных технологий информация превращается не только в экономический, но и экологический ресурс. Оптимизация общественного развития уже невозможна без информатизации сферы его взаимодействия с природой. Урсул А.Д. подчеркивает значение отдельного термина – «экологическая информатизация». В ходе экологической информатизации решаются проблемы экологической гласности, экомониторинга, передачи достижений в области экотехнологий и т. д. В конечном счете, возможно формирование информационных условий для перехода от стихийного природопользования к рационально управляемому экоразвитию в глобальном масштабе, которое позволит человечеству избежать экологического самоубийства. Стратегия

взаимодействия общества и природы в результате реализации экологической информатизации будет характеризоваться ростом информационного содержания и формированием информационно-экологического общества.

Экологическая информатизация приведет к овладению эколого-информационными процессами - созданию банков данных и знаний эко-информации, привлечет большинство людей к проблемам экологии. Перспектива формирования в обществе экологических ценностей и идеалов, основ экологического гуманизма, возможна лишь при значительном повышении экологической грамотности, культуры каждого индивида. Опора на данные социальные преобразования станет базисом широкомасштабного ускоренного развития экологического сознания.

Значимость рассматриваемых тенденций прогностического моделирования будет не только сохраняться, но и возрастать в обозримом будущем. Этот процесс обусловлен тем, что колоссальный поток информации в современном социуме увеличивается день ото дня. Вовлекая в результате новых открытий в сферу своей деятельности ранее не использованные силы природы, мы, множим объем и размерность нашего экологического и информационного пространства.

В связи с воздействием на человека трансформирующихся экологических факторов окружающей среды и возрастанием степени еще большего влияния экологических факторов информационной среды, так важна в современных условиях перспектива формирования экологического общества, оптимально управляющего своим устойчивым развитием.

Экофильность-экофобность, коррелирующая с религией, раскрывается в работах В.А. Лось и А.Д. Урсул, посвященных современным проблемам устойчивого развития. Исследователи проблемы указывают на доминанту религии в развитии общества. Буддизм, джайнизм, даосизм, синтоизм представляют наиболее яркие религии экофильного типа. Примеры совершенствования человека по отношению к природе под влиянием дан-

ных религиозных систем являются иллюстрацией положительного экофильного воздействия религии на изменение человека.

Таким образом, значимость подлинного совершенствования человека в экологическом смысле приобретает все большую актуальность сегодня. Экологические ценности становятся для людей все более важными. Современный человек воспринимает необходимость экологической безопасности для собственной жизни. Духовные и материальные изменения в обществе, прежде всего в развитых странах, создали представления в индивидуальном сознании о высоком качестве жизни, которое ассоциируется теперь и с экологической чистотой среды жизни. Поэтому, сложились не только условия, но и острая необходимость в настоящее время популяризации экологической культуры экофильности.

Глобальный экологический кризис на Земле меняет так же и приоритеты этического исследования. Современный гуманизм распространяется не только на представителей человеческого рода, но и на все остальные формы жизни, обитающие на нашей планете. Принято уже относится ко всей природе так же, как и к самому себе. Данное осмысленное отношение к окружающей нас природе, несет глубокую этическую нагрузку и способно изменить не только отдельную личность, но и все человеческое общество.

Патриарх Кирилл подчеркивает в одном из своих комментариев необходимость нравственного преобразования общества: «важнейший вопрос современности – это связь идеи прав и свобод личности с проблемой ее нравственной ответственности. Но поскольку понятие и проблема греха игнорируются в либеральной философии, в ней, естественно, отсутствует и религиозное различие добра и зла» [1, с.53]. Эти слова в широком смысле ориентируют нас на принцип нравственной ответственности за планету в целом, общество, самих себя и того кто от нас непосредственно зависит.

Взаимодействие и взаимопроникновение научных, философских и религиозных взглядов позволяет расширить и обогатить опыт взаимодействия человека и природы, и тем самым способствует формированию духовной и экологической культуры личности. Когда человек принимает на себя ответственность за природу, то он овладевает экологической культурой. Православная культура облагораживает науку нравственными ценностями, тем самым способствуя ее гармонизации и совершенствованию человека экофильного типа.

Список использованной литературы.

1. Казьмина О.Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 2009. – 304 с. ISBN 978-5-211-05594-0

2. Криницин С.В. Между двух экологий. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2009. – 108 с. ISBN 978-5-7851-0724-3

3. Мангасарян, В.Н. Экологическая культура общества / В.Н. Мангасарян; Балт. гос. техн. ун-т. – СПб.: 2009. – 112 с. ISBN 978-5-85546-444-3

4. Тищенко П.Д. На гранях жизни и смерти: философские исследования оснований биоэтики. – СПб.: Изд. дом «МІръ» 2011. – 328 с. ISBN 978-5-98846-076-3

5. Турчин А.В. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? / А. В. Турчин, М. А. Батин.—2-е изд.—М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2014. – 290 с. ISBN 978-5-9963-2534-4

6. Эстулин Даниэль Трансэволюция. Эпоха разрушения человека. Предисловие А.И. Фурсов. – М.: Книжный мир, 2015. – 352 с. ISBN 978-5-8041-0798-8

РПЦ О ВЛИЯНИИ РУССКИХ НАРОДНЫХ СКАЗОК НА ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ РЕБЕНКА

Русские народные сказки являются уникальными произведениями фольклора, в которых отразилась самобытность русской национальной культуры. Благодаря своим ярким художественным образам, простоте и повторяемости сюжета русские народные сказки стали одним из основных видов детской литературы. Действительно, на сегодняшний день сложно представить ребенка, который не был бы знаком с такими знаменитыми сказками как «Репка», «Теремок», «Курочка Ряба», «Колобок» и др.

Педагоги и психологи отмечают, что чтение русских народных сказок оказывает положительное влияние на гармоничное развитие личности ребенка, особенно на формирование его духовно-нравственной культуры. Вот что об этом писал знаменитый советский педагог В.А. Сухомлинский: «сказка...способствует развитию эстетических чувств, без которых немислимо благородство души, сердечная чуткость к человеческому несчастью, горю, страданию. Благодаря сказке ребенок познает мир не только умом, но и сердцем. В сказке черпаются первые представления о справедливости и несправедливости» [6, Электронный ресурс].

Вопрос о влиянии русских народных сказок на развитие личности ребенка рассматривала и русская православная церковь (РПЦ), которая играет далеко не последнюю роль в системе духовно-нравственного воспитания.

В отличие от светской педагогики в РПЦ не сложилось единого мнения о природе русской народной сказки и ее педагогическом влиянии на ребенка. Консервативно настроенные представители духовенства сводили сказку лишь к пережиткам древних славянских верований и культов. Ос-

новные сказочные герои (Баба Яга, Кощей Бессмертный, Леший), восходящие своими корнями к языческим божествам, наделялись отрицательными чертами христианских демонов и бесов. В связи с этим многие священнослужители считали, что широкое распространение русских народных сказок как в обществе в целом, так и в системе духовно-нравственного воспитания вредит «истинно православной вере».

Руководствуясь вышеописанными воззрениями на русские народные сказки, Вологодская епархия в 2001 году закрыла музей Бабы Яги в городе Кириллове. Епископ Вологодский и Великоустюжский Максимилиан (Лазаренко) обвинил сказочную героиню в сатанизме: «то она гусей-лебедей в тоталитарную секту заманит, то детей малых украдёт» [4, Электронный ресурс].

Подобную реакцию, но уже со стороны Ярославской Епархии вызвали костюмированные представления на так называемой «исторической родине Бабы Яги», в селе Кукобой Первомайского района Ярославской области. Благодаря многочисленным летним праздникам, посвященным сказочной героине, в село стекаются тысячи туристов со всей России, среди которых всегда много детей. В таких празднествах представители Ярославской Епархии увидели возрождение псевдорелигиозных, языческих обрядов и культов.

В связи с таким широким распространением культурных мероприятий, просвещённых Бабе Яге, с официальным заявлением выступил зам-председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата протоиерей Всеволод Чаплин. «Начиная со времен позднего Советского Союза, особенно последние 10-15 лет, людям навязывается мода на изображение нечистых духов, бесов, леших, ведьм, Бабы-яги и прочей нечисти, которая в русских народных сказках обычно символизировала злые силы. Все это исподволь приучает детей и взрослых привыкать к мысли, что зло - это нечто веселое, модное и в целом приемлемое», - сказал Чаплин [7, Электронный ресурс].

Мнение консервативной части духовенства о том, что русские народные сказки являются рассадником злых языческих верований и культов подверглось обоснованной критике внутри самой РПЦ. В защиту сказок выступил известный религиозный и общественный деятель протоиерей Андрей Кураев. По мнению Кураева, сказки нельзя рассматривать с позиции религиозных идей, так как они имеют сугубо художественно-описательную функцию. Здесь священнослужитель разделяет позицию известного советского исследователя фольклора В.Я. Проппа, который считает религиозные корни народных сказок «профанацией священного сюжета». «То, что когда-то было серьезно (жизненно, смертельно серьезно), становится сначала формальным, затем непонятным, потом странным, потом смешным, потом фантастическим и, наконец, сказочным. Человечество расстается с прошлым смеясь или рассказывая о нем сказки», - пишет Андрей Кураев [2, с. 59]. Благодаря таким элементам смеха и фантастики чтение русских народных сказок, по мнению протоиерея, доставляет ребенку истинную радость и является стимулом для развития его фантазии.

Языческие корни русских народных сказок были не единственным основанием для критики со стороны консервативно настроенных представителей РПЦ. Некоторые священнослужители считают, что многие сказки просто опасны для детей, так как в них содержится описание сцен насилия, жестокости и даже убийства. Уже в 1860 году митрополит Филарет обратился с требованием к Обер-прокурору Святейшего Синода графу А.П. Толстому о запрете сборника «Русские народные легенды» знаменитого исследователя фольклора А.Н. Афанасьева, ссылаясь на то, что многие сказки в нем «оскорбляющие благочестивые чувства, нравственность и приличие» [4, Электронный ресурс].

Действительно, некоторые, откровенно говоря безнравственные сказки в сборниках Афанасьева имеются. Например, в сказке «Чернушка» (аналог французской сказки «Золушка») мачеха советует своей старшей

дочери отрезать палец, для того, чтобы ее нога влезла в туфельку. «Отрежь большой палец,- говорит мать дочери, - Как будешь княгиней – не надо и пешком ходить!» [1, с.243]. Заканчивается данная сказка не менее трагично: «А как воротились из церкви, голубки кинулись на мачехиных дочерей и выклевали у них по глазу...» [1, с. 244]. Еще более жестокие сцены насилия содержатся в другой русской народной сказке под названием «Косоручка». В этой сказке злая женщина желая навредить своей золовке, убивает собственного ребенка. «Отлучился муж куда-то по своим делам; жена схватила своего единственного сына, побежала в табун и бросила лошадям под ноги. Муж воротился, она опять жалуется: «Вот какова твоя сестра! За всю любовь твою она нашего сына коням истоптала!»» [1, с. 228].

К сожалению, нельзя отрицать того, что восприятие детьми таких сказок, в которых есть описание сцен жестокости и насилия может действительно нарушить тонкую гармонию духовно-нравственного развития ребенка. Здесь вполне можно согласиться с позицией православного духовенства в том, что русские сказки, подобные вышеописанным «Чернушке» и «Косоручке», следует категорически запретить для чтения детям. Однако, не стоит придерживаться мнения о том, что все русские народные сказки безнравственны, и тем самым опасны для ребенка. Таких сказок в русском фольклоре не большое количество. Гораздо больше русских народных сказок, содержащих в себе моральные нормы близкие к христианским. Именно благодаря таким сказкам, которые облачают сложные моральные категории в простые и яркие художественные образы, маленький ребенок способен понять, что такое добро и чем оно отличается от зла; что такое честь, верность и т.п.

Такие русские народные сказки, содержащие в себе моральные нормы близкие к христианским, не могли не попасть в поле зрения представителей РПЦ. Уже в 1922 году религиозным философом Е.Н. Трубецким было отмечено что, «русские сказочные образы как-то совершенно незаметно

и естественно воспринимают в себя христианский смысл» [3, с.41]. Например, в таких всем известных сказках, как «Волк и семеро козлят», «Кот, петух и лиса» и «Колобок», в понятной для детей форме отражается христианская добродетель послушания и то, что бывает в случае ее нарушения. Из сказок «Репка», «Снегурушка и лиса» ребенок узнает о том, как важно оказать помощь близкому в трудной ситуации, и от том, что эта помощь в последствии всегда вознаграждается. В сказке «Морозко» проповедуется честность и трудолюбие.

На сегодняшней день в защиту русских народных сказок было организовано несколько эфиров на радио и передач на православных каналах российского телевидения, на которые приглашались священнослужители РПЦ. В одном из таких эфиров на радио Свобода ведущий, священник Яков Кротов заявил о том, что он любит сказки и с удовольствием читает их своим детям. «У сказки и христианства есть все-таки общий нерв – это ощущение, сознание, того, что небывшее может стать бывшим... Это сознание того, что история не заканчивается мглой, злом, мраком... И поэтому христианин готов смириться со сказкой, лишь бы эта сказка была действительно сказочной», - сказал Кротов [5, Электронный ресурс].

Подобные заявления священнослужителей говорят о том, что современная православная церковь, не смотря на свою довольно резкую критику в адрес русских народных сказок, все же способна понять важность того значения, которое они играют в процессе становления и развития духовно-нравственной культуры ребенка.

Библиографический список:

1. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. 2Т. М. Терра, 2008. – 320с. – ISBN 978-5-275-0146-8
2. Кураев А.В. «Гарри Потер» в Церкви: между анафемой и улыбкой. Спб. Нева, 2003. – 128с. - ISBN 5-7654-2901-7.

3. Трубецкой Е.Н. Иное царство и его искатели в русской народной сказке. М. Издание Г.А. Лемана, 1922. – 49с.

4. РПЦ против русских народных сказок. (Электронный ресурс) // Режим доступа: http://rodonews.ru/news_1296248537.html (дата обращения: 17.11.2015)

5. Сказки с христианской точки зрения. (Электронный ресурс) // Режим доступа: <http://arnaut-katalan.narod.ru/skazki.html> (дата обращения: 18.11.2015)

6. Сухомлинский В.А. Сердце отдаю детям. (Электронный ресурс) //Режим доступа: http://pedlib.ru/Books/1/0214/1_0214-51.shtml (дата обращения: 18.11.2015)

7. Церковь не оставила Бабе-яге ни малейшего шанса. (Электронный ресурс) // Режим доступа: <http://lenta.ru/news/2005/07/05/yaga/> (дата обращения: 16.11.2015)

Маркова Н. М.

ПРОЕКТ «ОБРАЗ РЕЛИГИИ» И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ

Проблема формирования межконфессиональной терпимости в настоящее время очень актуальна, особенно, для молодежной среды. Российская система образования сталкивается с проблемами мировоззренческой «инаковости» на всех уровнях. Поликонфессиональность, национальное и этническое разнообразие граждан нашего государства делает необходимым формировать основы толерантности уже в школьном возрасте. С этой целью в школах в качестве факультативных курсов по выбору были введены такие предметы в рамках дисциплины «Основы религиозной и

светской этики» (ОРКСЭ) как «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры» и т.п.. Введение данных школьных предметов вызвало неоднозначную реакцию и дискуссии продолжаются до сих пор. Не претендуя на разрешение этого спора, необходимо отметить, что современная студенческая молодежь с трудом может определить свою конфессиональную принадлежность, не может дать определение или описание таким терминам как «конфессиональный», «вероисповедный» и т.д.

Кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета проводилось исследование студенческой молодежи при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, с целью выявления способности молодежи определить свою вероисповедную идентичность. Результаты говорят, что готовы определиться в своей идентичности менее половины респондентов – 39,9 до 46,2% (30,9-37,0 как «верующие» и 9,0-9,2 как «неверующие»). Оставшиеся могут быть отнесены к носителям своего рода «мерцающей», «диффузной» или «саморефлексирующей» идентичности, носителей которой аналитики часто именуют «сомневающимися», «колеблющимися», «затрудняющимися» и т.п. При этом респондентов, назвавших себя так или иначе «верующими» (т.е. собственно «верующими» и «скорее верующими», чем неверующими) оказывается 52,3-69,0% (соответственно 30,9-37,0% и 29,4-32,0%), тогда как «неверующими» и «скорее неверующими, чем верующими» - 20,0-22,71% (соответственно 9,0-9,2 и 11,0-13,5%). Есть еще и небольшая subgroup тех, кто так или иначе дистанцируется от самой альтернативы «верующий/неверующий» («только ищущих» и «слишком занятых») – 8,2-9,4% (3,2 – 5,0 и 3,5-5,8), но при этом еще 3,5-12,2% затруднились с выбором между всеми предложенными формами возможной идентификации. В целом студенческая молодежь:

1. под «религией» понимает как отношение с миром таинственного вообще (Бога, непостижимого и т.п.), так и собственно «религиозный образ

жизни» (участие в общинно-приходской деятельности и специфических культовых практик) или высшие нравственно-эстетические ценности, что можно квалифицировать как преимущественную причастность к «дифференцированной» форме религии и религиозности, поскольку постоянного опыта личных встреч с «таинственным», как и активного участия в ритуальных практиках конфессий или «магических практиках» не отмечается.

2. Относит себя по преимуществу к категориям «верующий», «православный», «русский» или «просто человек», знает о своем крещении, но не имеет религиозного воспитания, предпочитает праздновать Новый год, свой день рождения и День победы, доверяя при этом преимущественно семье, самим себе, друзьям, науке и образованию, но не священнослужителям, «экстрасенсам» или «массмедиа».

3. Практически не участвует и не видит необходимости вовлекать в общинно-приходскую жизнь и культовые практики, не готова оказывать материальную помощь общине, скорее пытаюсь устанавливать личные отношения с миром таинственного, непостижимого (Богом, неведомым), или признавая в качестве идеала высшие нравственные ценности, в религии видят не столько «конфессионально-спасительные», сколько медико-психологические, моральные и интегративные аспекты, отличается редким и эпизодическим обращением к соответствующей литературе, просмотру фильмов или телепрограмм «религиозного» характера.

4. Положительно, толерантно и с интересом относится к религиозному многообразию и инаковерующим, не сталкивается в целом с фактами религиозного притеснения, хотя и отмечает наличие явных и скрытых конфликтов в этой сфере, поддерживает конституционный порядок отношения к вероисповеданиям (свободу совести), автономию религиозных объединений и предпочитая Президент, отличающегося не столько «конфессиональными», сколько моральными и профессиональными качествами³⁵.

³⁵ Аринин Е.И., Петросян Д.И. Особенности религиозности студентов// Социологические исследования, 2016, 6. С.71-77.

Данное исследование свидетельствует о необходимости включения основ веротерпимости во все сферы жизни современного общества, эти усилия приведут к межконфессиональному диалогу, к которому стремятся представители всех конфессий не только на территории нашего государства, но и во всем мире. Об этом свидетельствует Всемирные саммиты религиозных лидеров, собравший глав и посланцев христианских, мусульманских, иудейских, буддистских, индуистских и синтоистских общин из многих стран, прошедший в Москве, к примеру, еще в 2006 году. В речи на открытии саммита Патриарх Московский и всея Руси Алексей II отметил, что именно «благодаря диалогу разнообразие становится фактором не разделения, но сближения народов и общин»³⁶. Аналогичным по содержанию было Приветствие папы Римского Бенедикта XVI Всемирному саммиту религиозных лидеров и «Почтенному Собрату Его Святейшеству Алексею II Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси», где говорилось что «такое значительное собрание многочисленных представителей мировых религий свидетельствует об общем желании содействовать диалогу цивилизаций и поискам мирного и более справедливого мирового порядка. Я надеюсь, что, благодаря искреннему вкладу каждого, будет возможно найти сферы эффективного сотрудничества во взаимном уважении и понимании, чтобы ответить на современные вызовы. Для христиан задача состоит в том, чтобы научиться все глубже узнавать и уважать друг друга в свете достоинства человека и его вечного предназначения»³⁷.

В итоговом Послании Всемирного саммита религиозных лидеров специально отмечается, что «межрелигиозный диалог должен осуществляться усилиями религиозных лидеров и специалистов, а также обогащать-

³⁶ Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексея II при открытии Всемирного саммита религиозных лидеров \\портал "РЕЛИГИЯ и СМИ" (www.religare.ru), 3 июля 2006 г.

³⁷ Приветствие папы Римского Бенедикта XVI Всемирному саммиту религиозных лидеров \\портал "РЕЛИГИЯ и СМИ" (www.religare.ru), 3 июля 2006 г.

ся вкладом простых верующих. Не должна иметь место ситуация, опасность которой подтверждена историей, когда религиозные общины действуют под диктовку политических интересов. Мы также осуждаем попытки искусственно "смешать" веры или изменить их без воли на то их последователей, чтобы приблизить их к секуляризму. Наши общины готовы развивать диалог с приверженцами нерелигиозных взглядов, с политиками, со всеми структурами гражданского общества, с международными организациями. Мы надеемся, что этот диалог продолжится, позволяя религиям внести свой вклад в согласие и взаимопонимание между народами, в общий дом, основанный на истине, построенный на справедливости, оживляемый любовью и свободой. Этот диалог должен вестись на равных, вестись ответственно и регулярно, с открытостью к любым темам, без идеологических предубеждений»³⁸.

В таком контексте в России XXI века начал формироваться новый язык, где, к примеру, Римская традиция благочестия начинает характеризоваться как «церковь-сестра».³⁹ В этом стиле прошла, согласно сообщениям СМИ, резонансная встреча 12 февраля 2016 года между патриархом Московским и Всея Руси Кириллом и папой Римским Франциском, где отмечалось, что «в течение тысячи лет мы принадлежали к одной церкви и имели одни предания и традиции», что очевидно «свидетельствует о наличии общих истоков», причем отмечая, что церкви находятся «разделении», и «мы разделились в ответ на нашу греховность», утверждается, что есть возможность сближения, поскольку «если вы хотите консолидировать любую группу людей, вы должны найти правильный язык, вы должны учитывать интересы друг друга и достигать приемлемых для всех условий».⁴⁰

³⁸ Послание Всемирного саммита религиозных лидеров (Москва, 3-5 июля 2006 г.)\портал "РЕЛИГИЯ и СМИ" (www.religare.ru), 5 июля 2006 г.

³⁹ Восточные католические церкви // Православная энциклопедия. - М.: Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2005.- Т. XI. – С. 491

⁴⁰ Патриарх Кирилл - путевые заметки//<https://rg.ru/2016/02/21/patriarh-vstrecha-s-papoj->

**ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕГИОНАЛЬНОГО
КУРСА «ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ»
(ИЗ ОПЫТА ПРЕПОДАВАНИЯ КУРСА ОСНОВ
ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ)**

Ключевые фразы: гражданская позиция, личность школьника, целостное образовательное пространство, духовное наследие, проблемная ситуация, семейные ценности и традиции, уровень творчества, образовательный туризм, благотворительная деятельность

Среди многих проблем современного образования одной из наиболее актуальных является нравственное воспитание подростков в процессе их социализации. Как помочь нашим детям хранить память поколений, донести ее благородный пафос до юношества, возродить старые традиции и создавать новые? Безусловно, необходима планомерная, систематическая деятельность, способствующая формированию патриотического мировоззрения, гражданской позиции, личности школьника.. Каков воспитательный потенциал регионального курса «Основы православной культуры»? Курс помогает создать оптимальные условия для формирования целостного образовательного пространства, как в урочной, так и во внеурочной деятельности на основе требований ФГОС. На многие важные и трудные вопросы помогает ответить курс «Основы православной культуры». Сама наша Муромская земля пропитана историей и святыми традициями. Знакомство с ее духовным наследием и благодатно, и ответственно. Щедро питает история тех, кто в этом нуждается. Надо только приложить силы, труд души своей. Город Муром –колыбель православных многовековых традиций. Здесь в Троицком монастыре находятся святыни, хранителей

семьи, князя Петра и княгини Февронии. При этом ученик выступает не в роли пассивного слушателя, а в роли непосредственного участника самого процесса. С успехом на занятиях используем **технику постановки проблемной ситуации**. Важно, чтобы ученики сами добывали и оценивали знания.

Важнейшей проблемой современного общества является духовно-нравственное воспитание детей. Сейчас уже для всех очевиден дефицит добра, любви, сострадания и душевной щедрости в детской среде. Одной из причин этих явлений является утрата обществом семейных ценностей и традиций, которые на протяжении многих веков сохраняла и приумножала Православная Церковь. Протопресвитер Василий Зеньковский еще более полувека назад писал: «Духовная крепость семьи раньше давалась легче... теперь же она дается с трудом...

Целостность в семье сохраняется и проявляется легче в сфере внешнего быта, ущемление же этой целостности больше всего касается духовной стороны...

Тот духовный аромат, который раньше выделялся семьей... ныне стал редким, в силу чего семья начинает утрачивать свою главную, питательную для детей силу...».

Восстановление традиционного уклада жизни семьи, основанного на православных традициях семейного воспитания, поможет решить проблему духовно-нравственного воспитания детей. Большую роль в коррективке семейного воспитания, в воспитании будущего семьянина играют уроки православной культуры.

Вот уже десять лет в нашей школе ведется преподавание этого курса . Именно уроки православной культуры - это, прежде всего, уроки **труда души**, утверждающие в детях самые высокие представления о жизни - жизни нравственной , гражданской. За время работы мы поняли, что этот курс нельзя изучать отдельно , оторвав от общего процесса обучения, от

других учебных заведений , разных предметно – пространственных сфер , имеющих опыт в преподавании (Православная гимназия преподобного Илии Муромца, Детская Школа Искусств, Воскресная школа при храме Андрея Первозванного в микрорайоне Вербовский, Центр при храме – аудитории святой праведной Иулиании Лазаревской при Муромском институте (филиале) ВлГУ). Взаимодействие дает возможность формирования воспитательной системы на грамотной основе, что является гарантом ее эффективности. Результатами своей работы мы делимся на выставках- ярмарках, концертах, научно- практических конференциях «От славянской культуры к современному языку», «Отечество», Зворыкинских и Уваровских чтениях, участвуем в различных конкурсах: конкурсе чтецов «Наша вера славная, вера православная», «Свет Рождественской звезды», «Пасхальная радость», в конкурсе авторского стихотворения « История, застывшая в веках». С каждым годом увеличивается число победителей и призеров всероссийской открытой интеллектуальной олимпиады (ОВИО)«Наше наследие»(в 2014г.«Великая Отечественная война: города-герои»);олимпиады по Основам православной культуры(ежегодно есть участники регионального этапа), предметной олимпиады «Аксиос». Особое значение имеет участие в конкурсных мероприятиях, имеющих в своей основе духовно- нравственное содержание, например, международный конкурс детского рисунка «Славянский родник», федерального конкурса «Крепка семья - крепка держава» (в 2014году есть победитель). Бесценны проведенные совместно с родителями значимые события (праздничные концерты, спектакли, литературно-музыкальные композиции с элементами театрализации, «народные забавы»). Важным этапом в воспитательной работе является не только само проведение мероприятия, но и подготовка, в которой принимают участие педагоги, учащиеся и их родители. Вошло в традицию широко отмечать следующие праздники: « Пасхальная радость», «Рождество Христово», «Прощеное воскресенье», «День славянской письменности и культуры».

Распространенной формой классных мероприятий являются посиделки(часто театрализованные) и тематические чаепития.

Эффективной формой воспитательной работы является игра.

Она увлекательна и соответствует психологическим потребностям детского возраста. Элементы игры мы используем в общешкольных мероприятиях: « Рождественская елка», «Масленичные гулянья», «Георгиевская ленточка» к Дню Победы , интеллектуальная игра – турнир « История моего города», «Неразлучные»(« День памяти покровителей любви и брака Петра и Февронии Муромских», «Путь Казанской иконы». С интересом дети посещают интерактивный музей клуба исторической реконструкции «Вареж»(на базе Московского психолого- социального университета в Муроме).Творческим событием, литературным открытием для детей стало совместное создание поэтического лото «На Муромской дорожке», где события и факты истории нашего славного города представлены в виде стихотворных строчек. Совместно с руководителем дети выражали свои чувства при помощи стихотворных строчек.

Как воспитывать жизнелюбивых, честных, активных и добрых в своей жизни людей? Время показывает, что корни нравственного кризиса общества не в социально – экономическом положении. Проблем в деле воспитания подрастающего поколения меньше не становится. Корни этого зла – в отсутствии духовности. Воспитание детей без духовно- нравственной основы неполноценно[3:с.60]. Передо мной стоят сложные задачи: давать прочные и глубокие знания, усиливать воспитательный компонент в образовательном процессе, обогащать внутреннюю опору ребенка – его *нравственность*. Самое благодатное поле, способное дать хороший урожай, - это сердце ребенка. Но вот тот ли «сеятель» рядом с ним? Каким должен быть современный учитель? В чем его успешность? История русской педагогики свидетельствует, что главным условием успешности духовно- нравственного воспитания является правильное нравственное руководство.

Святой праведный Иоанн Кронштадский, раскрывая сущность успешности воспитания, обращается непосредственно к педагогам: «И в нынешнее время, и в прошедшее только те люди успешно совершили свое умственное и нравственное воспитание, которые следовали нравственным законам. Наук-то у нас много, а дела выходит мало; у юношей наших в голове много, а в сердце мало, а часто – увы! – нет ничего. Жизнь-то не соответствует образованию и науке»[1:с.120]. Успешность процесса воспитания, безусловно, зависит от качества педагога. Современная педагогика выдвигает ряд необходимых требований к учителю. Бесспорно, для успешного педагогического воздействия учителю необходимы, прежде всего, доброжелательность, любовь к ученикам и рассудительность. Способность сострадательно и духовно любить воспитанников составляет «само существо учительства»[2:с.58]. Действительно, учитель – связующая нить между прошлым и будущим. Всё, что тобою сделано, остаётся жить в тебе самом и в других людях, передаётся из поколения в поколение как незримое духовное богатство, как самая главная ценность на земле. Вот поэтому и начинаются наши уроки традиционно с обращения к детям, с призывом быть добрыми в своих поступках и делах.

Учитель основ православной культуры – это горящее милосердное сердце, излучающее свет любви. Любовь, как известно, есть неотделимая сила, неотразимое оружие в руках педагога. Я люблю не только хороших, послушных учеников, но и тех, кто учится не совсем хорошо, подвижных и озорных. К.Д.Ушинский назвал учителя «ратоборцем истины и добра», «посредником между всем, что было благородного и высокого в прошедшей истории людей, и поколением новым» [4:с.48]. Первым, главнейшим и неперменным средством воспитательного воздействия является личный пример учителя, его добрая жизнь. «Устные наставления, не подтвержденные примерами, и сами по себе безжизненные, не доходят до сердца». Детям «язык сердца доступнее, чем говор ума». Усвоить законы нравствен-

ности необходимо. Воспитание в себе прекрасных чувств – важная, но трудная задача. Наш мир, к сожалению, полон жестокости, страдания. Как необходим островок спасения, который поможет приобрести такие чувства, как милосердие, доброту, совесть, сострадание – составляющие любовь. Разобраться во всем многообразии человеческих эмоций нам помогают уроки по основам православной культуры. Юный возраст особенно зависит от внешних впечатлений. Поэтому так важно проявлять истинное радушие, иметь дружелюбное лицо, благородный внешний облик и манеру поведения. Даже голос должен быть естественным, не слишком громким и не слишком тихим, он должен быть чуждым театральности. Педагог – это дирижёр, который призван обеспечить единство в многоголосии, окружающем ребёнка.

На уроках православной культуры мы знакомим детей с православным взглядом *на семейные ценности*. Благодаря урокам, у школьников формируется правильное представление о дружной семье, о долге перед родителями и другими членами семьи. Также дети учатся выражать заботу, проявлять любовь и послушание.

Большие возможности для формирования у детей ценностного отношения к семье имеет материал регионального учебного курса «Основы Православной культуры». Уже на первых уроках мы начинаем формировать у своих подопечных осознанное отношение к семье как одной из главных ценностей. Важнейшим условием духовного здоровья семьи является авторитет родителей. Укоренению этой идеи в детском сознании способствует изучение библейских сюжетов, заповеди о почитании своих родителей, чтение житийных произведений, просмотр фильмов-призеров кинофестиваля «Семья России». Важно, чтобы дети восприняли пятую заповедь как необходимое условие семейного счастья. Счастливая, радостная семья — не случайность, а великое достижение, основанное на труде и выполнении своих обязанностей каждым ее членом. При изучении тем

«Родословная моей семьи» и «Мои обязанности» ребята знакомятся с тем, как распределяются обязанности в православной семье. Мужчина в семье – глава, кормилец, и ему решать основные семейные вопросы. Женщина – помощница мужу, ее роль – воспитание детей и ведение домашних дел. Роль детей в семье – помощь родителям. Важно не только познакомить учеников с распределением семейных обязанностей, но и дать им почувствовать себя в роли других членов семьи. Для этого создаем на уроке игровые ситуации «Распредели обязанности в семье», «Помоги маме распределить семейный бюджет»; провести диспут на тему: «Нужно ли наказывать детей?» или «Как поощрить ребенка?», предложить написать сочинение о своей будущей семье. Воспитание семейных ценностей – это воспитание **семейной культуры**, нравственных семейных отношений, которые невозможны без наличия у всех членов семьи таких качеств, как благодарность, всепрощение, терпение, трудолюбие, доверие, без понимания таких понятий, как «долг», «ответственность». Многому можно научить ребёнка, но не привить ему чувства справедливости, человечности, доброты, не сформировать любознательность, принципиальность, деловитость. Личным примером каждый учитель формирует эти качества и чувства в своих учениках. Всякий ребёнок от природы талантлив, и первая задача моя – помочь таланту раскрыться. Для этого использую разные пути: игры, экскурсии, прогулки, диспуты, занятия творчеством, вечера, конкурсы, походы, дистанционные сетевые проекты, викторины, школьные праздники, интеллектуальные марафоны, КВНы и другое. И всё-таки каждый раз тревожно: смогу ли я раскрыть и развить в моих учениках то лучшее, что в них заложено природой. Дети любого возраста чувствительны, ранимы. Необходимо дарить им всю силу и любовь своей души, учиться вместе с ними, жить их надеждами и мечтами. Только тогда ребёнок раскроет учителю свою душу и оправдает все его надежды. Определённых результатов достигают наши учащиеся. Многие из них ежегодно становятся победите-

лями и лауреатами Всероссийских конкурсов: «Лучший урок письма», «Светлое Рождество», «Твори добро» (Российского Детского фонда), городского конкурса авторских стихотворений («Мой город», Интернет – конкурсе «Милой маме посвящается»). В 2014 г. ученица 8 класса стала победительницей муниципального конкурса «Моя семья в истории Владимирской области». Команда учащихся «Верба» стала лауреатом в межрегиональных сетевых проектах: «Знаки препинания», «Милая моя Родина», «Сударыня Масленица», команда «Радость» - призерами - «От Пасхи до Красной горки». Призеры и лауреаты сетевой межрегиональной викторины «Добра тебе и света, Владимирская Русь!». В 2012 году ребята победители и лауреаты городского конкурса «Юный поэт», областного творческого конкурса «Андрей Боголюбский. Диалог через века», участники регионального конкурса «Память и культура». Работа с языковыми и художественными средствами помогает выйти на высший уровень овладения учебными навыками - *уровень творчества*. Ежегодно мы бываем в Доме народного творчества, основной целью работы которого является возрождение и сохранение народных традиций, местных промыслов и ремесел, техники создания русского народного костюма, обрядовых календарных праздников. Можно попробовать свои силы за ткацким станом, за прялкой, познакомиться с процессом обработки льна. В мастерской «Глиняная игрушка» с удовольствием дети проходят мастер - класс по лепке, знакомятся с известными глиняными промыслами. Можно создать берестяную картину, полюбоваться неповторимым оберегом, народным костюмом из ситца. Обязательным в программе курса является посещение уникального Муромского историко – художественного музея, выставочного зала. Особой ценностью обладают коллекции древнерусской живописи. Безусловно, музейная педагогика – перспективная форма деятельности с богатым воспитательным потенциалом [3: с.45]. Результатом являются творческие работы учащихся : написание «легенды» экспоната, создание веб- квеста и презент-

тации: «История фотографии», «Семейный альбом», «Музей в чемодане», «Летопись школы». Выпуск собственного литературного альманаха к юбилею Муром «Мой город», к 70-летию Победы «Непобедимая Победа».

Для успешной адаптации в окружающем социуме мы предлагаем детям образовательный туризм. Убеждена, что это актуально сегодня, необходимо детям. Ведь современный образовательный туризм рассматривается наукой как интегрированный продукт, объединяющий отдых и обучение, а также наслаждение великолепием древних памятников в процессе выполнения поставленных задач. Это поиск **новых идей** и удовольствие от общения с единомышленниками.

В каникулы мы с ребятами провели образовательный квест «Муром-городок старинный». Мы совершили увлекательное путешествие по нашему старинному городу Мурому. Каждый «турист» имел возможность соприкоснуться с его историей, увидеть памятники и значимые исторические места города. Используя при этом информационные технологии: планшеты, доступ в интернет, фотоаппарат. Детям было предложено придумать название и девиз, определить роли каждого участника квеста (капитан, искатели, фотограф), после чего представить свою группу на странице в Контакте, подав заявку модератору.

Изучив правила дорожного движения пешеходов, правила игры - квеста, ребята прошли разные маршруты, самостоятельно определив изучаемые объекты по геоданным, выполнив все задания модератора и ответив на вопросы.

Главное, что помогло участникам преодолеть препятствия, - умение проявлять смекалку, использовать владения информационными технологиями и применять свои **знания** на практике. Познавательное и эмоциональное, а главное, очень полезное путешествие вдохновило ребят на новые исследования! Это, безусловно, дает возможность обучающимся прикоснуться к материальным носителям духовной культуры, ее историче-

ским свидетельствам, что *способствует формированию благоговейного отношения и интереса к истории и культуре России* [6: с.14]. Активно ребята проявляют себя в благотворительной деятельности: посещают с концертными программами Оздоровительный центр для лиц пожилого возраста, выступают перед жителями микрорайона Вербовский в комитете общественного самоуправления №16. Вручают подарки, сделанные своими руками. Участвуют в сборе благотворительной помощи, в том числе игрушек и детской одежды для малоимущих (Меленковского района). В 2012 году ученики 6,8 класса стали победителями регионального этапа Всероссийского конкурса «Твори добро другим во благо», организованным Российским детским фондом. Школьники - частые гости Муромского Дома ребенка. Мы долго готовимся к посещению: изготавливаем подарки своими руками, шьем детскую одежду, вяжем носочки и варежки. Каждый хочет стать участником акции «Спешите делать добрые дела». Пониманию чужой боли и страдания учат нас произведения Альберта Лиханова, писателя, председателя Российского детского фонда.

Таким образом, богат воспитательный потенциал курса «Основы православной культуры». Курс живет, развивается и, несомненно, у него есть будущее. Они чувствуют себя гражданами России, ответственными за сохранение и преумножение ее культурно- исторических ценностей.

Вот уже более тридцати лет первого сентября я переступаю порог родной школы, и нет для меня большей радости, чем видеть «распахнутые» детские глаза, улыбки, сознавать, что самое большое и значительное в мире закладывается здесь. И всегда становится легко, когда осознаешь потребность так организовать учебный труд детей, чтобы он был радостным, успешным, чтобы ребенок и родители не определяли ценность личности только успехами в учебе. Мой педагогический долг -создать условия для согласованного взаимодействия детей друг с другом, а также вовлечение родителей в общий педагогический процесс. Вместе с детьми ис-

кренне радуюсь успехам каждого и сопереживаю промахам и неудачам. И мне хочется, чтобы в школе всегда жили счастье познания, радость общения, атмосфера любви и творчества, постоянного поиска, единства ученика и учителя. Верю, что вместе с детьми преодолёю многое. Только б они верили мне. «Люби детей, будь терпим, совершенствуй свои знания, будь общительным и свободным, не смей останавливаться на достигнутом – и успех придёт к тебе» , - это правила моей педагогической деятельности и моей жизни. Это труд души.

Литература

1. Гармаев А. Обрести себя. Христианский собеседник. Волгоград: Издание Макариев-Решемской обители. Выпуск 49, 2013. – 298с.

2. Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Духовно-нравственное воспитание российских школьников. Федеральные государственные образовательные программы. [электронный ресурс]. – [2010]. Режим доступа: <http://fgos.isiorao.ru/Approbation/public/untitled.php>

3. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. [электронный ресурс]. – [2011]. Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru>

4. Рыжов В. В. К определению духовности и духовной сущности человека. // Гуманизм и духовность в образовании: Сб. научных трудов. Н. Новгород, 2012. – 240с.

5. Соловцова И. А. Духовное воспитание школьников: проблемы, перспективы, технологии. Учебно-методическое пособие для педагогов и студентов / Под. ред. Н. М. Борытко. Волгоград: Издательство ВГИПК РО, 2011, – 160с.

6. Щуркова Н. Е. Этика школьной жизни. М.: Педагогическое общество России, 2012. – 192с.

СОХРАНЕНИЕ КУЛЬТУРНО-ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ РОССИИ ПРИ ВОЗДЕЙСТВИИ СМИ

Говоря о сохранении культурно-духовного наследия, прежде всего, необходимо подчеркнуть роль факторов социализации в формировании личности. К ним традиционно относят такие социальные институты, как семья, школа, вуз, спортивные и религиозные организации и, конечно, СМИ. Объективное отражение межконфессиональных отношений зачастую формируют в сознании человека видение картины мира вне стереотипов. В светском государстве принадлежность к определенной конфессии это не только исключительное право, но и большая ответственность. С развитием информационных технологий любой пользователь социальных сетей, блогер или активный постоянлец форумов, способны сгенерировать неконтролируемые потоки информации. Как показывает практика социологических исследований, значительная часть населения принимает на веру совершенно иррациональные идеи и умозаключения. Многие ресурсы откровенно спекулируют на чувствах верующих из, исключительно, коммерческих соображений, выдавая высказывания мнимых лидеров за истину. Особенный, негативный окрас приобретает последующая реакция, когда люди, включаясь в сфабрикованный диалог, способны оскорблять чувства друг друга и религиозную принадлежность. На этом фоне не редко возникают конфликты и предвзятое отношение к представителям другой веры. Далее проблема нарастает как снежный ком, от одного блога она перекатывается к другой странице, к следующей группе и уже совершенно отвлеченные пользователи наблюдают за развитием ситуации. В отсутствии критического мышления, пользователи начинают принимать те или иные стороны конфликта, тем самым увеличивая охват аудитории. Далее

процесс превращается в спираль умолчания (описанную Э.Ноэль-Нойман) и вот уже меньшая группа стремится к тому, чтобы убедить большую в несправедливости её суждений Общественное мнение. Открытие спирали молчания) [1]. Парадокс заключается в том, что подобный процесс могут запустить всего пара человек, активно муссирующих новость или сфабрикованный информационный повод, а в процессе обсуждения, уже группой, возможна потеря логических связей и тем более будет отсутствовать привязка к священным текстам, писаниям или доктрине той или иной религии. Если малая группа может развить подобный информационный повод, то какую же роль могут играть в этом процессе крупные СМИ?

В современном информационном обществе невозможно игнорировать средства массовой информации как канал, напрямую влияющий на становление молодых людей и в значительной степени на сознание старшего поколения, испытывающего потребность в поддержании культурной и религиозной идентичности.

Степень самоидентификации во многом зависит от тех знаний, которые получают люди из источников окружающей среды: от родственников, друзей, коллег и, конечно, из СМИ. По силе воздействия на умы СМИ практически не имеют равных в информационной среде человека. Во-первых, люди традиционно доверяют СМИ, полагая, что за выдаваемой ими информацией стоят специалисты, которые обладают более достоверным знанием о различных вещах. Во-вторых, подача готовых материалов, как правило, снабжённых комментариями, является более лёгким продуктом для массового потребления, она избавляет человека от самостоятельного поиска информации, обзора различных мнений, сравнения порой диаметрально противоположных точек зрения и т.д.

С момента своего появления СМИ имели не только информационную функцию, но и просветительную, идеологическую, воспитательную, пропагандистскую. Обращаясь к опыту истории, и использованию инфор-

мации стоит вспомнить, что бюллетени Великой Армии Наполеона были способны деморализовать полководцев Европейских армий, радио «Атлантик» Делмера позволяло вызывать панику в рядах немецких солдат, а радиоигры и дезинформация (со стороны военной разведки СССР) позволяли гениям военного дела, таким как Катуков М.Е. проводить свои молниеносные операции. Потоки информации в современной России несут множество различных точек зрения на стремительно меняющуюся действительность и людям порой тяжело сориентироваться в этом океане фактов, сведений и мнений. К тому же скорость поставки информации зашкаливает. Мы просыпаемся рано утром и уже знаем, что происходит на другом конце света, видим трагедии и радости общества. Информация непрерывным потоком льется из новостных лент, статей, репортажей. В этом огромном потоке не в силах сориентироваться даже зрелый человек, а что тогда происходит с формирующимся сознанием будущей личности, какие каналы выберет она? Ответ здесь прост, большая часть каналов выбирается по принципу доступности и простоты изложения. Но всегда ли простая информация способствует целенаправленному процессу социализации или же она может привести к взрывным процессам ресоциализации с неизбежным отрывом от прошлого?... Практика показывает, что часть информации способна действовать как паразит. Например грибок стрига, паразитирующий на ржи и других злаковых, попадая на корни растения никак не проявляет себя. Активная фаза паразитирования начинается в момент роста, когда корень выделяя вещества для синтеза дает стриге сигнал.

В информационном потоке, конечно нет ферментов и не происходит синтез, но сами циклы её донесения на прямую соотносятся с описанным процессом. Достаточно однажды заложить в сознание человека целевую установку и при воспроизведении её в будущем он приступит к действиям. (Манипуляция сознанием) [2]. Какого характера будут эти действия, зависит только от исходной информации. Если долгое время многие СМИ

обращались только к низменным чувствам и желаниям человека, то при появлении информации из сферы религии, искусства, социальных отношений реакция наблюдаться не будет. Только простая или деструктивная информация будет отражаться в сознании. Этот процесс неизбежно приведет к торможению социализации и стиранию когнитивного восприятия собственного общества.

Между тем, надо отметить, что современные Российские СМИ уже стоят на пути способствованию формированию общей культурной идентичности. Стоит сказать и о том, что процесс донесения информации может иметь двойственную структуру. Не только негативная информация и низменные чувства могут двигать человеком и воспроизводиться периодически. Грамотное воздействие на историческую память, постоянная рекультивация культурных процессов способны привить определенную культуру восприятия информации и последующих действий. Целостное формирование информационной политики, без диссонансного воздействия на институты социализации позволит человеку воспринимать ценности и культурное наследие своего народа намного быстрее.

Российские СМИ в 21 веке должны решить серьезную проблему, с модным, « вбиванием оценочных клиньев» в прорехи эпох Российского государства. Современный человек использует довольно большой перечень информационных ресурсов, и огромный массив данных может быть низвергнут одной неверной публикацией. Моментальная реакция онлайн ресурсов и комментарии экспертов в блогосфере могут заставить человека отвернуться от ресурса и усомниться в его объективности. Повторение подобных действий лишь усугубит уверенности и выбьет почву полученных знаний из под ног. В этом случае, только единое представление об истории государства и религии со всеми просчетами и ошибками могут уберечь СМИ от досадных провалов. СМИ могут привлечь внимание населения практически к любой теме от масленичных гуляний до полета в кос-

мос, но в процессе создания новостей следует сосредоточить внимание, на едином культурном и историческом наследии нашей великой Родины.

В период новых условий в Российском обществе, СМИ способны сформировать принцип представления основных идей и исторических процессов. Конфуций в сложный период для своего государства разработал 5 постоянств праведного человека указав, тем самым будущим поколениям вектор развития. Я считаю, что сегодня Российские СМИ способны посадить зерна, которые прорастут в общие доктрины культурно-духовной идентичности и укажут современному обществу собственный путь.

Библиография:

1. Ноэль-Нойман Э. Общественное мнение. Открытие спирали молчания: Пер. с нем./Общ. ред. и предисл. Мансурова Н.С. — М.: Прогресс-Академия, Весь Мир, 1996. — 352 е.: илл.

2. «Манипуляция сознанием», Кара-Мурза Сергей Георгиевич., Редактор: Рубис С. Эксмо, 2012 г ISBN: 5-699-10826-2 стр.354

Петровичева Е. М.

НАЧАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ПОЗДНЕИМПЕРСКОЙ РОССИИ: ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИЕ И ЗЕМСКИЕ ШКОЛЫ⁴¹

С начала 1990-х гг. в мае отмечается совместный церковно-государственный праздник, посвященный Дню славянской письменности и культуры. Прославляя подвижническую миссию Кирилла и Мефодия во благо славянских народов, этот праздник, консолидирует российское общество и объединяет его на общей исторической основе. На протяжении

⁴¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № Р 15-11-33003.

всей своей истории церковь уделяла огромное внимание развитию народного образования, и этот опыт заслуживает более тщательного изучения историками. История церковно-приходских школ представляет отдельный интерес. Их деятельность внесла огромный вклад в воспитание в русском народе чувства высокого патриотизма, духовной и религиозной культуры.

Другим важнейшим институтом, который сыграл неоценимую роль в развитии народного просвещения в России, было земство. Не случайно в своем выступлении в 2014 г. в связи со 150-летием введения в России земских учреждений президент страны в речи перед Федеральным собранием подчеркнул необходимость обращения к опыту земств. «...Именно развитие земств, местного самоуправления в свое время позволило России совершить рывок, найти грамотные кадры для проведения крупных прогрессивных преобразований», - отметил В.В. Путин.

Обращаясь к истории начального образования в России во второй половине XIX - начале XX в., отметим, что две самые крупные группы среди начальных школ тогда составляли земские и церковно-приходские начальные училища. В середине XIX века на селе преобладали церковно-приходские школы. В одной только Владимирской губернии в период с 1843 до 1879 гг. было открыто 33 новых церковно-приходских школ⁴².

Важно подчеркнуть, что изданное 14 июля 1864 г. Положение о начальных народных училищах предусматривало вхождение в состав уездных и губернских училищных советов представителей от духовенства и земских гласных. Губернский училищный совет возглавлял, по положению, епархиальный архиерей⁴³. Немало священнослужителей было избрано председателями уездных училищных советов; некоторые из них состоя-

⁴²Петина Н.Н. Церковно-приходские школы Суздаля и уезда (XIX – начало XX в.) // Материалы и исследования. – Владимир, 2000. – с. 24.

⁴³Высочайше утвержденное Положение о начальных народных училищах 14 июля 1864 г. // Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1867. Собр. II. Т. 39.

ли одновременно и гласными местных земских собраний. Во многих уездах земские собрания поначалу оставили за собой лишь финансирование нужд начальной школы, а решение всех практических вопросов, включая расходование земских субсидий, делегировали уездным советам. Это и понятно: духовное ведомство уже накопило большой опыт по созданию начальных школ, а земские учреждения только начинали эту работу.

Поначалу, в 1860-е годы земства, как правило, поддерживали уже существовавшие начальные училища, не разделяя их на светские и церковные. Они считали вполне естественным включение в образовательный процесс возможностей духовного ведомства, особенно в плане педагогических кадров из выпускников духовных семинарий. Вторую половину 60-х годов сами земства называли организационным этапом. В 70-е годы XIX века происходит становление теоретических взглядов земства на образование и начинается их практическое воплощение. Создаются земские школы, увеличиваются постоянные ассигнования земств на нужды народного образования⁴⁴.

При этом церковно-приходские школы начинают постепенно вытесняться земскими. Это вызвало беспокойство в правительственных кругах. В 1884 г. Александр III утвердил "Правила о церковно-приходских школах", которые предусматривали открытие этих школ повсеместно в противовес земским. Правительство полагало, что церковная школа окажется лучшим противодействием растущему в обществе радикализму, чем светская. Министерство народного просвещения обязало земства согласовывать вопросы открытия новых земских начальных училищ с епархией. Земцы обжаловали это решение в Сенате, и оно было отменено через шесть лет - в 1897 г.

⁴⁴ Монахова О.А. Земская и церковно-приходская школа в Российской провинции: опыт взаимоотношений (1864-1917) (на материалах губерний Верхнего Поволжья). Шуя, 2012. С.79-105.

Либеральная земская интеллигенция ревностно относилась к стремлению правительства сохранять и развивать церковные школы и критиковала их. В конце XIX в. церковно-приходских начальных школ в России было все еще больше, чем земских (по данным на 1899 г. церковно-приходских школ насчитывалось около 40 тыс. почти с 1,5 млн. учеников - против 30 тыс. земских школ с более чем 2 млн. учеников)⁴⁵. Но уже в начале XX века земские школы росли существенно быстрее церковно-приходских. На 1 января 1910 г. во Владимирской губернии, например, среди начальных школ насчитывалось 835 земских и 534 – церковных; в 1913 г. эти показатели выросли соответственно до 1262 и 549 школ⁴⁶. Эти тенденции влияли на настроение населения. Владимирский губернатор И. Н. Сазонов отмечал в 1908 г. во всеподданнейшем отчете: "В среде самого православного населения, особенно сельской молодежи, за последнее время замечается упадок религиозности". Рядом с этим замечанием на полях отчета император Николай II написал одно слово: "Горестно"⁴⁷.

Начиная с рубежа веков, главное внимание земства уделяют введению всеобщего начального обучения. Губернские земства неоднократно обращались с подобными ходатайствами о введении всеобщего обучения в Министерство просвещения; к началу 1907 г. было подано 119 таких ходатайств⁴⁸. Уже в конце XIX в. земства начали разрабатывать планы школьных мероприятий и составлять школьные сети⁴⁹.

В начале XX в. проекты введения всеобщего обучения рассматривались в правительстве. Проходившая в стране индустриализация обусловила небывалую потребность в образованных кадрах. Кроме того, от уровня грамотности населения, его нравственных понятий и мировоззрения во

⁴⁵ Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С.22.

⁴⁶ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.601. Оп.1. Д.977. Л.2об.

⁴⁷ ГАРФ. Ф.601. Оп.1. Д.824. Л.104.

⁴⁸ Земское дело. 1910г. № 1. С.23.

⁴⁹ Земское дело. 1910г. № 1. С.23; Положение народного образования во Владимирской губернии по исследованию 1910 г. Вып.3. Владимир, 1911. С.65,67.

многим зависело то, как будут восприниматься обществом проводимые властью реформы. Поэтому, приступив к реформам, правительство Столыпина уделило самое серьезное внимание развитию народного образования и, прежде всего, введению всеобщего начального обучения, и это не было случайностью⁵⁰.

С 1907 г. правительственные и общественные законопроекты, направленные на реформирование системы образования, стали обсуждаться в Думе. В период деятельности Государственной Думы третьего и четвертого созывов были приняты законы о введении всеобщего начального образования, об улучшении материального положения учителей, об учреждении новых учительских институтов и семинарий, об организации педагогических курсов и др.

Тогда же, в 1907 г., земствам начали выдаваться государственные пособия, которые приняли более планомерный характер после выхода закона от 3 мая 1908 г. о повышении ассигнований на начальное образование. С 1906 по 1914 гг. правительственные ассигнования на начальное обучение в стране увеличились в семь раз (с 7 до 49 млн. руб.).

Государственное субсидирование позволило существенно увеличить земские расходы на просвещение. Ассигнования в области народного образования росли в те годы значительно быстрее, чем в других отраслях земской деятельности, обогнав даже расходы на медицинское обслуживание населения. Накануне первой мировой войны они составляли самую крупную статью в земских расходных сметах⁵¹ – в среднем около 30%. Примерно половина этих средств шла на развитие школьного дела.

С началом реформы народного образования в период думской монархии остро встал вопрос о судьбе церковно-приходских школ. Если Государственная Дума рекомендовала включать эти школы в единую сеть, то

⁵⁰ Сборник речей П.А.Столыпина, произнесенных на заседаниях Государственного Совета и Государственной Думы (1906-1911). Спб., 1911. С.23.

⁵¹ Доходы и расходы земств по сметам 1914 г. Пг., 1916.

Государственный совет стоял за сохранение в России церковных школ, подчинявшихся только духовному ведомству. На практике при составлении школьных сетей земства учитывали наличие в том или ином районе церковно-приходских школ. Так, в Вязниковском уезде Владимирской губернии – одном из первых в России - в 1908 г. было завершено составление единой школьной сети, в которую вошли 53 светских и 29 церковно-приходских школ⁵².

Церковь играла большую роль в подготовке кадров учителей, которые работали не только в церковно-приходских, но и в земских школах. Учителя и учительницы вербовались из различных социальных слоев – крестьян, мещан, но самую крупную группу составляли выходцы из духовного сословия. Правда, эта доля в конце XIX- начале XX вв. постепенно сокращалась. Во Владимирской губернии в 1898 г. земские учителя, закончившие духовную семинарию, составляли 34%, в 1905 г. – 39%, а в 1910 г. – уже 24%. Земских учительниц, окончивших епархиальные училища в 1898 г. насчитывалось 43%, а в 1905 г. и 1910 г. – 35%. Сокращение доли земских учителей и учительниц с духовным образованием проходило на фоне общего уменьшения учителей, закончивших средние учебные заведения или педагогические курсы, и роста группы учащихся с домашним и низшим образованием, сдавшим экзамен на звание сельского учителя⁵³.

Либеральная земская интеллигенция с удовлетворением отмечала, что "земская школа с приступом земств к введению всеобщего обучения все упрочивала свое положение и отклоняла на задний план школу церковную"⁵⁴. Церковно-приходские школы оказались в худшем материальном положении и часто закрывались. Однако сохранение этих двух школьных систем, дополнявших друг друга, следует рассматривать, на наш

⁵² Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф.379. Оп.1.Д.939. Л.6.

⁵³ Положение народного образования во Владимирской губернии: К первому общеземскому съезду по народному образованию. Вып. 2. Владимир, 1911. С.8-12.

⁵⁴ Земское дело. 1910. № 7. С.520.

взгляд, как позитивное явление, способствовавшее распространению грамотности в России и духовно-нравственному воспитанию населения, прежде всего, крестьянства, - самой большой его части.

В годы начавшейся первой мировой войны земства вынуждены были внести коррективы в свою работу: больше внимания стало уделяться, прежде всего, общественному призрению. Но, несмотря на чрезвычайные условия, в бюджетах центральных российских земств наибольшую долю расходов, как и до войны, составляли расходы на народное образование (немногим менее трети), хотя с 1914 по 1916 гг. эти расходы постепенно сокращались⁵⁵. Во многих уездах центральных губерний продолжалось строительство земских школ⁵⁶. Земства по-прежнему заботились о снабжении школ учебниками и учебными принадлежностями⁵⁷, старались повысить профессиональный уровень педагогов⁵⁸.

Первая мировая война по-новому поставила вопрос о развитии в России профессионального, и - прежде всего - профессионально-технического образования, которое должно было способствовать подъему на новый уровень российской промышленности и укреплению обороноспособности страны. Российские земства, прежде всего, земства центрально-промышленных губерний - Тульской, Костромской, Ярославской, Нижегородской, - придавали развитию профессионально-технического образования особое значение⁵⁹.

Очередное собрание Владимирского губернского земства в 1916 г. постановило возбудить ходатайство перед правительством о скорейшем

⁵⁵ Нижегородская земская газета. 1916. № 9 С.359; Земское дело.1916. № 5. С.261; № 22. С.972; № 24. С.1058; Сметы расходов и доходов Ярославского губернского земства на 1916 год. Ярославль, 1916. С. 28; Сметы и раскладки губернских и уездных земских повинностей по Костромскому уезду на 1916 г. Кострома, 1916. С.14.

⁵⁶ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.1288. Оп.3. 1 д-во. 1913 г. Д.24. Л. 50, 54, 56,67; 1916 г. Д.18. Л.406.

⁵⁷ РГИА. Ф. 733. Оп. 183. Д.293. Л.57, Л.91; Ф.1288. Оп.3. 1 д-во. 1915 г. Д.10. Л.43-46.

⁵⁸ РГИА. Ф.1288. Оп.3. 1 д-во. 1913. Д.24. Л. 75 об.

⁵⁹ РГИА. Ф.1288. Оп.3. 1 д-во. 1916 г. Д.18. Л. 70,600,604,606.

проведении в жизнь проектов развития профессиональных знаний, разработанных Министерством торговли и промышленности, и, в особенности, проекта графа П.Н. Игнатьева. Собрание одобрило разработанные управой меры по развитию профессионального образования во Владимирской губернии: открытие сети специальных школ, учебных мастерских, заведений и курсов в соответствии с нуждами местной промышленности⁶⁰.

Важной сферой деятельности земств в условиях оттока рабочих рук из села было содействие развитию сельскохозяйственного образования. Мологское уездное земство (Ярославской губ.) в 1915 г. открыло в с. Новом высшее начальное училище с сельскохозяйственными курсами при нем, а в с. Ивановском была учреждена сельскохозяйственная школа. В Ярославской губернии в годы войны действовала Климовская школа молочного хозяйства, Ярославская практическая школа садоводства, огородничества и пчеловодства, Шубино-Спасская низшая сельскохозяйственная школа в с. Вятском. Костромское губернское земство в период войны выдавало пособие на содержание Бельшевской сельскохозяйственной школы, а в 1916 г. выделило пособие (в 20 тыс. руб.) на организацию сельскохозяйственного училища и 12-ти сельскохозяйственных школ в Ветлужском уезде. Ярославское уездное земство в 1916 г. приступило к открытию землемерно-строительных классов при начальных училищах⁶¹.

В заключение необходимо подчеркнуть, что принципы организации школьного дела, выработанные в России столетие назад двумя важными общественными институтами - Русской Православной Церковью и Земством, – во многом остаются актуальными и сегодня.

⁶⁰ Доклады Владимирской губернской земской управы очередному губернскому земскому собранию сессии 1916 г. по кустарному отделению. Владимир. 1917. Л.32-34.

⁶¹ РГИА. Ф.1288. Оп.3. 1 д-во. 1913 г. Д.18. 1916 г. Л. 52-55, 97-99; Д.24. Л. 63, 75, об., 78; Нижегородская земская газета. 1916. № 37. С.1331; Доклады Костромской губернской земской управы очередному губернскому земскому собранию сессии 1916 г. По агрономическому отделу. Вып.1. Кострома, 1917. С.101.

ПРИНЦИП СВОБОДЫ СОВЕСТИ КАК ОСНОВА ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В конце XX века религиозные организации получили право проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы, право осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций. Как следствие изменился статус религиозных организаций, законодательно были сняты ограничения на их деятельность. Религиозные организации стали претендовать на участие в решении широкого круга социальных проблем, на свое присутствие во всех сферах общественной жизни, включая те, которые считаются светскими, где вмешательство той или иной религии вызывает вопросы.

В современной России широко распространилась практика заключения договоров и соглашений религиозных организаций с государственными органами как на федеральном, так и на региональном уровнях. Сотрудничество государственных органов и воинских структур с православными, мусульманскими и некоторыми протестантскими религиозными организациями оформляется заключением соглашений. Причём соглашения с участием неправославных религиозных объединений заключаются гораздо реже. В отношении Русской православной церкви (далее - РПЦ) можно говорить о том, что сложилась система таких соглашений.

Религиозные организации могут способствовать решению социальных проблем страны, в частности, в сфере нравственного и патриотического воспитания, проблем института семьи, благотворительности, помощи людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию, социальной поддержки незащищенных слоев населения. Социальная сфера - это та об-

ласть, где взаимодействие между государством и конфессиями ожидаемо и востребовано обществом. Путем социального партнерства государство и религиозные организации могут способствовать решению проблем социальной сферы.

В настоящее время в России одним из основных направлений развития государственно-конфессиональных отношений является сотрудничество государства и религиозных объединений. Некоторые религиозные организации, особенно Русская православная церковь, приобрели немалое влияние и особый статус, несмотря на положения статьи 14 Конституции России о равенстве религиозных объединений. И именно с ними государство наиболее тесно сотрудничает в разных областях - от благотворительности и просвещения до разрешения социальных и политических конфликтов. Такое сотрудничество дает и свои положительные результаты, но нередко оно выходит за рамки действующего законодательства.

Автором было проведено социологическое исследование «Государство и религиозные организации: проблемы взаимодействия», объектом которого выступили представители различных религиозных организаций г. Волгограда (20 информантов - представители православия, ислама, буддизма, индуизма).

Основной метод сбора информации - глубокое интервью.

Проанализировав все интервью, можно выделить следующие аспекты:

1. Диалог между государством и различными религиозными организациями существует. Респондент J (мужчина, 37 лет, протестантизм): *«Диалог, как мы видим, из СМИ, между представителями религиозных организаций и государством есть».*

2. Отношения СМИ и религиозных организаций недостаточно развиты по той причине, что слишком много внимания уделяется Русской православной церкви. Респондент А (женщина, 24 года, буддизм): *«В современной России отношения между государством и религией являются не развитыми, так как государство сотрудничает только с православной церковью».* Респондент Е (женщина, 27 лет, представительница ислама):

«Мне кажется, что современные политические деятели основной упор делают на взаимодействие с православием, что можно регулярно наблюдать по телевидению, эта деятельность у нас очень сильно освещается, хотя в мусульманском мире деятельность не менее активна, поэтому наводит на сомнение, что здесь дело не чисто». Такое явное внимание к одной конфессии вызывает весьма противоречивую реакцию и респондентов: респондент L (мужчина, 27 лет, ислам): «Почему различными, я вижу отношения только с РПЦ, с другими религиями вообще государство считаться не хочет, хотя их не так уж и мало». С этим соглашается и респондент D (мужчина, 27 лет, представитель индуизма): «Государство сейчас очень активно взаимодействует с религиями, особенно с РПЦ, так показывают по ТВ. Мне кажется, это недопустимо, какими бы важными проблемы не были, государство должно решать их самостоятельно, не выделяя и не взаимодействуя ни с одной из религий, представленных в РФ». Немаловажным фактором является то, что именно взаимодействие государства с РПЦ получает широкое освещение в СМИ: Респондент J (мужчина, 37 лет, протестантизм): «Но ощущение исключительного положения РПЦ все-таки существует. Это проявляется через посещение высокопоставленными лицами храмов и служб в дни православных праздников, и самое главное активное освещение таких событий в СМИ».

3. Религиозным организациям не дают возможности вести активную деятельность в общественной сфере: респондент R (Женщина, 22 года, мусульманка): *«Ну что можно рассказать, сейчас часто можно увидеть президента на различных праздниках в церкви, с патриархом встречается, вопросы обсуждают. Патриарх вот в Украину ездил, там тоже с их президентом встречался, но вот почему-то много внимания именно РПЦ, а другие религии либо сами не хотят, либо им запрещают. Не знаю...».*

Анализ интервью с представителями различных вероисповеданий показывает, что многие из перечисленных проблем волнуют информантов. Мнения по решению этих проблем весьма противоречивы, и противоречия эти складываются на основе конфессионального расхождения.

Российская Федерация - светское многонациональное и поликонфессиональное государство. Современные процессы в религиозной жизни российского общества являются логическим продолжением коренных изменений в отношениях государства и религиозных объединений с конца 80-х годов до настоящего времени.

Необходимо отметить положительное значение социального служения религиозных объединений. Их социальная работа - одно из важных направлений восстановления находящейся в глубоком упадке социальной сферы. Религиозные объединения вносят свой вклад в восстановление и приумножение культурного наследия России, связанного с религиозной традицией. Возрождение национальных обычаев народов России также во многом связано с осмыслением и возрождением их религиозных традиций.

Отмечая позитивный вклад религиозных объединений в развитие российского государства и общества, нельзя игнорировать негативные аспекты этого взаимодействия. Сложившиеся к настоящему времени государственно-конфессиональные отношения привели к появлению тенденции клерикализации государства и общества, размыванию принципа светского государства, нарушениям права граждан на свободу совести. Одним из основных принципов регулирования государственно-конфессиональных отношений в России является разделение религиозных объединений на «традиционные» и «иные», хотя юридически такая классификация в российском законодательстве не установлена. При сотрудничестве с религиозными организациями государство отдает предпочтение РПЦ, что вызывает противоречивую оценку населения.

Практика взаимоотношений государства и конфессий порой отступает от правовых норм, приоритет нередко отдается интересам религиозных объединений, а не правам и свободам личности. Вместе с тем гармоничное развитие правового регулирования в сфере свободы совести и деятельности религиозных объединений невозможно без учета прав личности.

Перспективы развития социального партнерства государства и религиозных объединений – одна из актуальнейших проблем государственно-

конфессиональных отношений. Особенно в связи с тем, что в настоящее время система взаимоотношений государства и религиозных объединений, основанная на их тесном сотрудничестве, порой противоречит светскому характеру государства. Когда такое сотрудничество вполне возможно в светском государстве, но оно должно строго ориентироваться на Конституцию страны и закон.

Рычкова А. В.

ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ: ИСТОРИЯ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

***Аннотация:** В статье рассматривается развитие и становление духовного образования в России на примере Архангельска. Затрагиваются важные вопросы, касающиеся смены уставов духовных семинарий и духовных училищ. Выделяются основные этапы расцвета и причины угасания духовного образования в России и в регионе.*

***Ключевые слова:** духовное образование, семинария, духовная, Русская православная церковь, священнослужители, церковнослужители, Архангельская губерния, Архангельские Епархиальные ведомости.*

Складывание системы духовного образования в России прошло несколько этапов в своём развитии. Это объясняется постоянной сменой интереса государственных деятелей, спроса на духовное образование, наличие квалифицированных кадров, политической обстановкой в стране. Долгое время духовное образование состояло из двух звеньев – архиерейских школ, а в дальнейшем семинарий, и духовных академий. С 1809 г. оно стало состоять из трех уровней: низшего, среднего и высшего. На высшем уровне общероссийская система духовного образования была представлена академиями, на среднем семинариями, на низшем училищами, которые, также подразделялись на приходские и уездные.

Как и для многих российских губерний, для Архангельской губернии были характерны общероссийские черты в организации духовного образования. Во многом это объяснялось политикой государства, церкви, финансированием духовно-учебных заведений. Архангельская губерния имела свои географические особенности, в связи с этим имелись и свои отличительные особенности в подготовке священнослужителей и церковнослужителей. Выделяют следующие значительные особенности: удаленность от центра страны, обширность территории и малонаселенность; большое распространение старообрядчества на Севере, требовало от будущих священников глубоких знаний в богословских науках, умение полемизировать, чтобы противостоять староверам в их активной пропагандистской деятельности; проживание на территории Архангельской губернии иноязычных народностей: ненцев, зырян, карел – требовало от выпускников семинарий не только умения общаться с ними на их родном языке, но и навыков миссионерской деятельности; отсутствие до 1917 г. земства в Архангельской губернии, когда священнослужители долгое время оставались, фактически, единственно грамотными людьми в глухих уголках епархии, являясь для местного населения и учителями, и врачами, и агрономами, что также требовало от них специальных знаний [6]. С этими сложностями сталкивались священнослужители во время своей профессиональной деятельности в Архангельске.

Со времени правления Александра II многое в социальной, культурной, экономической, политической изменилось. Новые уставы духовных семинарий и духовных училищ были утверждены 14 мая 1867 г. Учебным Комитетом при Святейшем Синоде.

На основании новых уставов нововведения в Архангельской епархии были рассчитаны на несколько лет вперед. В 1867 г. Архангельская епархия была выведена из-под контроля Санкт-Петербургского академического правления и передана в ведение Учебного комитета при Святейшем Сино-

де. Духовные училища, в свою очередь, перестали подчиняться семинарскому правлению и находились под контролем местного духовенства. В соответствии с новым уставом в Архангельской епархии, насчитывавшей два духовных училища, было образовано два учебных округа: Архангельский и Шенкурский. В этот период отмечается расцвет духовного образования в Архангельске. 1 июля 1870 г., в соответствии со сроками, определенными правительством для реформирования духовных училищ, семинария и духовное училище в Архангельской епархии были полностью преобразованы по новым уставам и штатам. Вместо трех двухгодичных отделений Архангельского духовного уездного училища оставили два – среднее и высшее, при этом распределили их на четыре класса с одногодичным курсом. Низшее отделение было ликвидировано. Временно в Архангельском духовном училище вместо низшего отделения был введен приготовительный класс.

В период реформы 1867 были внесены значительные изменения в учебный процесс. Сократилась учебная программа, большое количество предметов было убрано, но и были введены новые: словесность, история русской литературы. В ходе реформы были упразднены духовно-учебные округа, ликвидирована административная власть академий над семинариями и семинарий над училищами. Введено выборное начало для всех должностных лиц. Духовным учебным заведениям была предоставлена независимость. Духовенство было расширено в правах, и впервые за долгое время удалось преодолеть сословное разделение. Но такой вопрос, как нерешенные проблемы материального обеспечения, так и не был решен [8].

Всего за 1815-1881 гг. полный курс Архангельской семинарии окончили 584 выпускника. При этом наибольшее количество выпускников приходилось на период 1837-1860 гг., приблизительно по 22-28 человек за выпуск, которые осуществлялись через два года. В 70-е гг. XIX в. Ежегодные выпуски не превышали 3-11 человек. Это дает основание утверждать, что

наиболее эффективно система духовного образования работала в период действия устава 1840 г. Если оценивать эффективность духовного образования с точки зрения выбора выпускниками профессии священника, согласно предназначению этих учебных заведений, то и в этом случае лучшие показатели приходятся на 1837-1857 гг. Из 247 выпускников – 204 выбрали пастырскую деятельность, что, скорей всего, объясняется отсутствием возможности у выпускников альтернативного выбора светской службы [3].

Данные сведения говорят о том, что духовное образование стало улучшаться во многих учебных заведениях. Несмотря на то, что реформа 70 – х. годов устранила многопредметность, это не сильно повлияло на развитие духовного образования в Архангельской губернии в целом. Система духовного образования в середине XIX века стала развиваться за счет увеличения государственного финансирования. Что так же дало положительные результаты.

Во время правления Александра III, в связи с возрастающим интересом к православной церкви, с развитием идеи в обществе религиозных ценностей, в Архангельске стали создаваться церковно-краеведческие общества. Активно включились в работу епархиальные печатные издания, такие как «Архангельские Епархиальные известия» (1885 – 1887), «Архангельские Епархиальные ведомости» (1888 – 1918). Стали проводиться религиозно-нравственные чтения. Преподаватели архангельских духовных учреждений, принимали непосредственное участие в этих мероприятиях, чем оказали заметное влияние на культуру и образование регионального социума [10].

Ситуация в области духовного образования восстановилась в виду смягчения реформ. Устав духовной семинарии 1884 г. возвратил власть местному церковному руководству в области духовного образования, ликвидировал демократические достижения Устава 1867 г. (выборность административного и педагогического персонала), усилил религиозную направ-

ленность учебных программ, возродил контроль академических правлений над семинариями. Но в основном преобразования свелись к уменьшению прав преподавательского и административного персонала и корректировке учебных программ.

На фоне попыток власти искусственно усилить ортодоксальные религиозные начала в жизни общества, ужесточения контроля над всеми сферами семинарской жизни, в средней духовной школе Архангельской епархии, как и в целом по стране, в конце XIX – начале XX вв. усиливаются кризисные явления, нарастают протестные формы поведения учащихся, которые начинают выливаться в открытые выступления. Постепенно они становятся более организованными и приобретают политическую направленность. Руководящий и преподавательский состав семинарии оказался не в состоянии влиять на воспитанников[10].

Кризис духовной школы был обусловлен комплексом причин, но в первую очередь кризисом самодержавия, повлекшим за собой и кризис Русской православной церкви. Церковь, выступавшая за божественную предопределенность царской власти, оказалась на острие критики политизированного общества и теряла свой авторитет у населения. Модернизация вела к секуляризации общественного сознания, что также снижало доверие к церковным постулатам [6].

Высшее церковное руководство, нередко не понимая сути происходящих процессов в обществе, пытается согласно собственному видению найти выход из создавшейся ситуации и предпринимает попытки реорганизации духовной школы [8].

В частности в Архангельской губернии в этот период существующая сеть духовных учебных заведений пополняется псаломщицеско-учительской школой и курсами по подготовке преподавателей и церковнослужителей при семинарии. В целом число обучающихся в Архангельской семинарии в эти годы возросло с 92 человек в 1886 г. до 146 человек в 1910

г. В Архангельском духовном училище, напротив, количество учащихся уменьшается с 218 человек в 1886 г. до 155 человек в 1893 г. Рост числа обучающихся в среднем духовном учебном заведении региона было обусловлено увеличением количества разносословных учащихся после реформы 1867 г. [4].

Духовная Семинария в 1911 году переехала в новое кирпичное, трехэтажное здание, которое было выстроено на месте старого. Благодаря тому, что 3 октября 1910 года состоялось торжественное открытие нового здания Архангельской Духовной семинарии, удалось увеличить количество мест для поступающих и учащихся. Новое здание было переоборудовано таким образом, что количество учащихся смогло повыситься со 120 до 148. Новое здание включало в себе столовую на 150 человек, имело жилые помещения, учебные, а так же молебные помещения [9].

Все эти тенденции указывают на развитие образовательных духовных учреждений. На этот период ситуация еще оставалась под контролем, государство поддерживало развитие строительства новых зданий для учебных процессов, при этом в этот период просматривается рост поступающих, желающих получить высшее духовное образование.

В течение XIX в. существенно повысился качественный уровень подготовки специалистов. Если в 1829 г. их всех священнослужителей Архангельской губернии только 47% имели семинарское образование, то в 1875 г. -73% [5].

Закрытость духовной школы, невозможность выбора иной профессии кроме церковной службы при Николае I. Во второй половине XIX века в сфере духовного образования начинают проявляться кризисные явления, нашедшие свое выражение в нежелании выпускников семинарий связывать свою судьбу с профессией священника. Идет большой отток семинаристов в светские учебные заведения и гражданские службы. К примеру, за десять лет после введения Устава 1867 года Архангельская семинария вы-

пустила из своих стен 81 человек, что по сравнению с предыдущим десятилетием было меньше в два раза. Из них не более 50% избрали церковную службу, против 79,3% в предыдущем десятилетии [1].

Среди тех, кто окончил Архангельскую семинарию в исследуемый период, значатся священники, преподаватели и смотрители духовных и народных училищ, миссионеры и церковные иерархи. Из светских лиц, наиболее известны имена братьев биолога Николая Михайловича и историка Иустина Михайловича Сибирцевых, ученых-филологов Сергея и Ивана Ждановых, историка церкви профессора Казанской духовной академии Н.И. Ивановского и многих других. Среди архангельских чиновников немало было выпускников местной духовной семинарии. Их деятельность в сфере просвещения, культуры и науки оказывала положительное влияние на развитие региона [8].

Таким образом, XIX век был ознаменован становлением и развитием непрерывной системы духовного образования в стране и регионе, ликвидацией сословности и введением автономии духовных учебных заведений.

Революционные волнения не обошли стороной и семинарии. Анализируя отчеты епархиальных архиереев о состоянии духовных семинарий и училищ за 1906 - 1907 учебный год, Учебный комитет при Святейшем Синоде можно увидеть, что успехи воспитанников и их умственное развитие значительно снизились, интерес к изучению богословских предметов среди учащихся заметно ослаб, в связи, с чем во многих семинариях эти предметы стали изучаться с сокращениями, а воспитательная работа пришла в состояние упадка. Святейший Синод приказал усилить воспитательный надзор за учениками и принять меры к искоренению и предотвращению таких нетерпимых в духовно - учебных заведениях проступков, как дерзость в отношении руководства и преподавателей и грубость во взаимных отношениях. Проекты новых уставов разрабатывались один за другим, но практических изменений не происходило [6].

В 1915 г. была сделана еще одна попытка вывести духовную школу из кризиса – был разработан новый устав духовных семинарий и училищ. Обер-прокурор Святейшего Синода В. К. Саблер разослал его проект на заключение ведомств. В уставе сохранялись льготы для детей духовенства, в частности, то, что «их дети обучаются бесплатно. Они же, разумеется, будут преимущественными кандидатами на епархиальные стипендии».

Поиск путей преобразования духовных учебных заведений и преодоления кризиса был прерван событиями 1917-1920 гг., которые привели к ликвидации Архангельской духовной семинарии.

На Поместном Соборе РПЦ в ноябре 1917 г. в Москве происходит восстановление патриаршества, но на фоне революционных процессов ☺

В одном из номеров газеты «Архангельские Епархиальные ведомости» было опубликовано объявление о том, что начало учебных занятий в духовной семинарии отменяется по обстоятельствам до января 1919 года [9].

Но обстановка становилась все хуже. Ввиду напряженной ситуации семинарию стали покидать учащиеся, многие воспитанники старших классов были взяты на военную службу.

Одно из последних педагогических заседаний состоялось 2 марта 1920 года. На нем обсуждались вопросы о проведении занятий. Последнее заседание распорядительного собрания правления Архангельской Духовной семинарии состоялось 5 марта 1920 года, на котором был рассмотрен вопрос о закрытии духовной семинарии. Вслед за закрытием духовной семинарии, стали закрываться и ликвидироваться все духовные учебные заведения [2].

Рассматривая период 1884-1920 гг. в контексте трансформации системы духовного образования, как в Архангельской епархии, так и в целом по стране, в первую очередь можно выделить этап, характеризующийся, как контрреформы Александра III (1884-1890 гг.), когда происходит ликвидация демократических преобразований Устава 1867 г. и нарастание

кризисных явлений в духовной школе. Правительство и церковь делают попытки предотвратить распад системы духовного образования, принимая Временные правила (1906 г., 1917 г.), разрабатывая уставы (1910-1911 гг. и 1915 г.), но Декрет СНК об отделении церкви от государства и школы от церкви (1918) ликвидирует все духовные учебные заведения в стране.

Так закончился период существования системы духовного образования в Архангельской епархии. Это был путь, нацеленный на воспитание и подготовку пастырей для православной церкви. Духовно – учебные заведения сыграли большую роль в профессиональной подготовке священно и церковнослужителей. Архангельское духовное образование смогло выпустить более 500 – 600 выпускников, которые впоследствии исполняли свои обязанности по назначению. В числе наиболее знаменитых выпускников Архангельской духовной семинарии числятся: Иоанн Кронштадский 1851 г., Игнатий Семенов 1811 г., Никодим Кононов 1892 г. [2].

В 1913 г. в Архангельском уезде практически все священнослужители имели семинарское образование, что характеризует общий уровень профессионального образования священников в Архангельской губернии, как довольно высокий. Это значительно выше общероссийского, где на 1904 г. семинарское образование имели 83,6 % (23,6% - неполное) священников [7].

Рассматриваемый период оказался критическим для системы духовного образования, вызванный, в большей степени, общей ситуацией в стране. В то же время конец XIX века характеризуется усилением общественной деятельности духовенства и его влияния на развитие культуры региона. Если в XVIII веке выпускники семинарий заполняли вакантные места в учреждениях народного образования, здравоохранения, статской службы, то в конце XIX века влияние духовенства на региональный социум расширяется и дополняется широкой общественной деятельностью, которая реализуется через организацию религиозно-нравственных чтений, епархиальной печати, братств, церковно-краеведческих объединений.

Можно констатировать, что преподаватели духовных учебных заведений, которые играли основную роль в этой общественной деятельности, составляли ядро провинциальной церковной интеллигенции.

Архангельская духовная образовательная система развивалась практически самостоятельно. Она в целом была похожей на общероссийскую, отличаясь от нее в частности из-за отдаленности от церковных центров, от нехватки качественных педагогических кадров.

Список использованной литературы:

1 ГААО. Ф. 29. Оп. 1. Т. 2. Д. 1931.– Режим доступа: <http://webirbis.aonb.ru>. (Дата обращения: 05.05.2013 г).

2 Голдин В.И. 1917 – 1920 в судьбах России мира // Судьба архангельской духовной семинарии. Издательство «Солти» Архангельск. 2007 год.

3 Заринский М. Архангельская духовная семинария // Архангельские губернские ведомости. 1847 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://webirbis.aonb.ru>. (Дата обращения: 15.04.2013 г.)

4 Краткие сведения о состоянии Духовной семинарии // Архангельские Епархиальные ведомости. 1894 г. 5 выпуск С. 81 – 84. [Электронный ресурс] ¹ - Режим доступа: <http://webirbis.aonb.ru>. (Дата обращения: 05.05.2013 г).

5 Краткие сведения о состоянии учебно-воспитательного процесса // Архангельские Епархиальные ведомости. 1896 г. 19 выпуск С. 316 – 318. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://webirbis.aonb.ru>. (Дата обращения: 16.04.2013)

6 Санакина Т. А. Духовное образование в Архангельской Епархии в XVIII – начале XX века: генезис, развитие, ликвидация//Сибирский педагогический журнал. С. 177 – 178.

7 Санакина Т.А. Система духовного образования в Архангельской губернии в XVIII – начале XX вв. // Поморский летописец: Альманах. Вып. 3./Под ред. Г.В. Демчук; сост. Т.А. Санакина. – Архангельск: Правда Севера, 2008. С.104-124.

8 Санакина Т. А. Православное духовное образование в Архангельской и Холмогорской епархии в XVIII – начале XX вв. С. 41.

9 Студ А. Т. Новое заведение архангельской духовной семинарии. 21 выпуск С. 725 – 727. // Архангельские Епархиальные ведомости. 1910 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://webirbis.aonb.ru>. (Дата обращения: 06.04.2013 г.)

10 Сушко А. В. Духовная семинария 1861 – 1884 г. Архангельск 1890 г. С. 32.

Скосарь В. Ю.

ПРОБЛЕМА АСИНХРОННОСТИ НАУЧНОЙ И БИБЛЕЙСКОЙ ХРОНОЛОГИЙ

(Введение)

Синхронизация научной и библейской хронологий наталкивается на принципиальные трудности. Библейская хронология основана на сверхъестественном и непосредственном воздействии Бога на тварное мироздание и допускает в дальнейшем такое воздействие. Отсчет времени стал возможен лишь от чудесного сотворения мира (см. Быт. 1). В Св. Писании описаны случаи непосредственного вмешательства Божия в ход времени, вероятно, связанные с вмешательством в орбитальное и осевое вращение небесных тел (Ис. Нав. 10: 12-14 и Сир. 46: 5, и особенно Лк. 23: 44-45), а также предрекается сокращение срока последних апокалиптических дней (Мф. 24: 22 и Мк 13: 20), и все это ради человека. Научная хронология не принимает во внимание указанные соображения. Более того, философский материализм в ученой среде категорически отрицает саму возможность сверхъестественного воздействия Бога на хронологию.

Ученый-христианин должен уметь пользоваться и научной и библейской хронологией, но перед ним встает во всей трудности проблема асинхронности указанных хронологий. Современная научная парадигма понимает принцип причинности в узком его смысле, ограничивая его лишь естественными причинными связями процессов и явлений, и на этом основывает научную хронологию. Но для христианина принцип причинности заключается в более широком понимании: он рассматривает не только естественные причинные связи, но и сверхъестественное вмешательство Бога в сотворенный Им мир и в данные Им законы мироздания с вытекающими из этого следствиями. Причем вмешательство это не хаотичное и абсурдное, а разумное и премудрое, ради блага человека. В таком контексте мы и рассмотрим проблему синхронизации научной и библейской хронологий.

(1 На чем построены хронологии)

Научная хронология построена на богатом фактическом материале и определенных теоретических представлениях. Приведем основные цифры. Возраст Земли, Луны и др. тел Солнечной системы оценивается в 4,6 млрд. лет; возраст Солнца – не менее 5 млрд. лет; возраст различных звезд нашей Галактики – от молодых в 0,1 до старейших в 12-15 млрд. лет; возраст Метагалактики – около 15 млрд. лет [20, с. 174]. Здесь речь идет о миллиардах лет в их современном метрологическом определении. Первые живые организмы на Земле, следы которых можно обнаружить в древнейших геологических слоях, датируются ок. 3,8 млрд. лет назад, что почти соответствует возрасту нашей планеты [1, с. 509]. Первая растительность суши и первые сухопутные животные гораздо моложе – силур палеозойской эры, т.е. ок. 0,44 млрд. лет назад [1, с. 529, с. 200]. А останки первых гоминид с примитивными орудиями труда датируются всего лишь 2 млн. лет назад, причем останки анатомически современных людей (весьма близких к нам

по анатомии) имеют возраст в несколько десятков тысяч лет [1, с. 30]. При этом, научная хронология устанавливает не только возраст основных природных объектов и человечества, но и определяет порядок следования событий, иллюстрируя теоретическую цепочку причинно-следственных связей формирования мироздания: возникновение Метагалактики, затем возникновение нашей Галактики и первых звезд, затем возникновение Солнца и затем остальных тел Солнечной системы – Земли, Луны и др. Затем на Земле (почти в самом начале развития планеты) происходит зарождение жизни в виде простейших организмов, и уже гораздо позже появляются многоклеточные организмы (в том числе древесная растительность и наземные животные), и лишь под конец геологической истории появляются люди. Религиозный культ обнаруживается у анатомически современных людей и родственных им неандертальцев, которые и от нас мало чем отличаются по анатомии [7, с. 9]. Эти факты и множество других лежат в основе эволюционных представлений.

Библейская хронология, в основном изложенная в книге Бытия и в Евангелиях от Матфея и Луки, дает оценку продолжительности человеческого рода порядка нескольких тысяч «библейских» лет. От Адама до Рождества Христова: по греческому тексту Библии – 5508 лет; по счислению тех, кто придерживается еврейского текста Библии – 4000 или 4004 года [11]. Добавим к дате Рождества Христова еще 2016 современных лет и получим хронологию «от сотворения мира» по настоящий год. Так, 2016 год соответствует 7524 году «от сотворения мира». При этом, библейская хронология устанавливает не только возраст вещей и возраст человечества, но и определяет порядок событий сверхъестественного сотворения мира: материя Вселенной («земля») творится в 1-й день творения; небесное пространство (твердь небесная) – во 2-й день; материки и океаны нашей планеты – в 3-й день и тогда же появляются первые живые организмы в виде древесной и пр. растительности; Солнце, Луна, звезды и др. видимые кос-

мические тела творятся в 4-й день; водные организмы и птицы – в 5-й день; сухопутные животные и потом – человек творятся в 6-й день творения. Таким образом, планета Земля и растительность на ней являются более древними, чем Солнце, Луна, звезды. Кроме того, человечество практически такое же древнее по происхождению, как и сухопутные животные. Если придерживаться святоотеческой традиции толкования Св.Писания [19], то от нас требуется признание следующих положений:

- время есть феномен тварный, время получило начало при сотворении мироздания [19, с. 42];

- творение мироздания было совершено Богом в особые первые шесть дней, когда были созданы все «роды» тварей, а в «седьмой день» Бог уже не творит, но поживает от дел творения. Отсюда уже начинается и продолжается этап промысления о человеке и мироздании. На этом этапе Бог производит новые твари, но не новые «роды» тварей. Продолжает творение сохранением законов естества, но не постановлением новых законов. Окончание творения запечатлено торжественным покоем Творца и благословением и освящением седьмого дня [19, с. 61];

- все, сотворенное Богом, было изначально совершенным – «хорошо весьма» (Быт 1), все живые твари были созданы совершенными. Бог еще до начала творения видит и находит сообразными со Своею премудростью и благостью Свои творения. Св.Писание удостоверяет нас о совершенстве каждой твари в своем роде и для своей цели, и укоряет нас за нарушение совершенства тварей (Рим. 8: 20) [19, с. 34];

- первый человек был сотворен непосредственно Творцом и обладал такой же человеческой природой, как и мы – он был разумно-свободным существом, в котором запечатлен Образ Божий (способность творить благо, разумность, владение словом, способность властвовать над неразумными тварями и др.). Человек имел тесные отношения с Богом, должен был заниматься земледельческим трудом («хранить и возделывать» Эдемский сад) [19, с. 53, с. 55, с. 77, с. 85];

- до грехопадения человек был потенциально бессмертным [19, с. 129]. Смерть и болезни человека появились вследствие грехопадения Адама и Евы, тогда же подействовало проклятие на землю за грех – земля ослабла в своей плодородной силе, на ней стали доминировать «терния и волчцы». Вероятно, тогда же началась смертность и среди животных тварей (Рим. 8: 19-22). Видимо, «проклятие земли» (Быт 3: 17) имело гораздо большие последствия, чем утрата ею плодородия, но нам неизвестно, насколько велики эти последствия и как сильно повредилось мироздание [19, с. 126]. Говоря научным языком, мы не знаем, подействовало ли «проклятие земли» только на экологические и биологические законы или достигло уровня фундаментальных физических законов, регулирующих поведение энтропии в сложных системах;

- вследствие грехопадения природа человека получила повреждения, человек несколько приблизился по качествам души и тела к неразумным животным – огрублением плоти [19, с. 131], омрачением разума [19, с. 113], обретением «скотоподобных вожделений» [19, с. 133]. С тех пор деградировавшего духовно и телесно человека стало возможным сравнивать со зверями и скотами, с худшими их качествами;

- сыновья и внуки Адама практиковали религиозный культ и пользовались первыми достижениями культуры (приносили Богу жертвы, разводили овец и др. животных и обрабатывали землю, строили городища – см. Быт 4). Религиозность человека является правилом, а не исключением, поскольку образ естественно стремится к Первообразу. А спасение, соделанное Христом, в равной мере относится как к Адаму, так и к нам с вами [19, с. 65];

- человек получил разрешение питаться животной пищей после Всемирного потопа, а до этого – исключительно растительной, как и наземные животные и птицы. Вероятно, после Потопа началось хищничество и трупоедение среди наземных животных и птиц [19, с. 59, с. 238];

- Потоп был не локальным, а Всемирным, иначе не было необходимости собирать в ковчег все роды тварей, ведь они могли легко сохраниться в других местах, не застигнутых Потопом [19, с. 212]. Кроме того, Всемирный потоп имеет глубокое прообразовательное значение прихода Христа (Мф. 24: 37-39; 1 Пет. 3: 20-21; Рим. 6: 3-6), Который пришел для всего человечества (и всей твари). Перед Потопом все человечество стало «плотским» и забывшим Бога, и потому в Потопе был истреблен весь ветхий человеческий род (и вся тварь), зато уготован новый род, сохраненный в ковчеге. Ной принял от голубя масличную ветвь, как знамение примирения с Богом после Потопа. Так и мы с вами в крещении погребаемся со Христом для истребления в нас «ветхого человека», и возрождаемся водами крещения и Духом в «нового человека». А символом схождения Духа на крещаемого Христа стал голубь [19, с. 222];

- после Всемирного потопа Бог снова благословил человечество в лице Ноя и его сыновей и дополнительно оградил человека от нападения диких наземных животных, заставив тех «страшиться» и «трепетать» пред лицом человека (Быт 9: 2). Это новое благословение человеку отличается от первого благословения, данного Адаму, тем, что Бог обуздывает сильнейших тварей страхом перед человеком, чтобы защитить человека в будущем [19, с. 237].

Изложенное выше показывает всю трудность синхронизации научной и библейской хронологий, как в порядке следования основных событий, так и в продолжительности временных интервалов. Поэтому следует говорить о проблеме асинхронности научной и библейской хронологий и тех процессов, которые взяты за основу отсчета времен. Попытки согласования хронологий, как и результаты сравнительного анализа научно-эволюционистской и библейской картин мироздания пока что не дали удовлетворительного решения проблемы (см. доклады свящ. О.Мумрикова, свящ. Д.Кириянова, к.г.-м.н. Н.С.Серебрякова, обзор «Доказательства эво-

люции» и дискуссии на портале <http://www.bogoslov.ru>). В частности, в докладе [15] отмечено следующее. В настоящий момент мы не понимаем глубинной природы такого феномена, как время (!), и потому мы не в состоянии сейчас дать адекватное картину эволюции в природе. Все сценарии эволюционного развития предполагают экстраполяцию современных закономерностей на далекое прошлое, полагая, что эти закономерности качественно не менялись, и ориентируясь в основном на непрерывное течение основных процессов. Но уже сегодня понятно, что в эволюционном развитии были сильные качественные скачки и прерывности течения основных процессов, подобные фазовым переходам в физике: возникновение живых организмов, возникновение качественно новых живых форм, возникновение разумно-свободного человека. При таких «фазовых переходах» происходит искажение информации и даже ее частичная утрата. Это означает, что все известные эволюционные сценарии не могут быть надежными и убедительными. Все гипотезы представителей «богословия эволюции» страдают однобокостью, преуменьшением слабых сторон своих гипотез и преувеличением таковых у оппонентов.

В докладе [10] представлен анализ основных направлений в согласовании научной и библейской хронологий, эволюционного учения и христианского богословия. «Научный креационизм молодой Земли» утверждает геологическую молодость Земли, Солнца и др. космических объектов. Указанный подход не представляется перспективным, поскольку против этого имеется огромный массив эмпирических фактов. «Теория разумного замысла» пытается доказать сверхъестественное сотворение Богом тех или иных тварей через доказательство нулевой вероятности их естественного происхождения. Но это воскрешает старую и неудачную концепцию «Бога промежутков», когда Богу отводятся лишь те эпизодические роли влияния, которые пока не нашли естественного объяснения в науке. «Теистическая эволюция» предполагает, что Адам и Ева – это избранная

пара людей эпохи неолита, живших на Ближнем Востоке, и которым Бог Себя открыл и призвал. «Эволюционный теизм» не включает в себя конкретных Адама и Еву и конкретный факт грехопадения. Две последние концепции приводят к серьезным богословским трудностям при попытке согласовать с основными христианскими догматами, особенно – последняя из них. Сам автор [10] симпатизирует «прогрессивному креационизму», который делает акцент на чудесном сотворении Адама и Евы и их непричастности смерти до грехопадения. При этом признается наличие смерти и эволюции в остальном мире, а также признается древний возраст Земли. Но и здесь есть свои неувязки, в зависимости от конкретной модели.

(Метод решения)

По нашему мнению, подсказку к решению проблемы нам могут дать идеи общей теории относительности А. Эйнштейна, а также идеи В.И. Вернадского о сущности времени. Эффекты теории Эйнштейна допускают неравномерное течение физического времени (и всех процессов) в различных областях Метагалактики, в том числе – окрестности Земли, поскольку ход времени в локальной области зависит от гравитационного потенциала в этом месте, который (в свою очередь) зависит от распределения огромных масс в космосе [21, с. 772]. Подход Вернадского (наиболее полно изложен в статье «Проблемы времени в современной науке») интересен для нас тем, что в нем геологическое, биологическое и историческое времена качественно отличаются и определяются качественно различными процессами в геологических телах, живых организмах и человеке, соответственно [2, с. 483].

Автор предлагает искать решение проблемы таким путем. Допустим, законы гравитации начали функционировать до начала 3-го дня творения, т.е. до начала формирования нашей планеты из «бездны вод». Если, в первые два дня творения огромная масса Метагалактики была конденсирована в виде «земли, покрытой водами», а планета Земля оформилась лишь на 3-

й день из центральной части «земли, покрытой водами», а космические объекты Галактики и Метагалактики появились лишь на 4-й день (после разделения «твердью небесной» вод «земли»), то мы имеем право допустить следующее. По крайней мере, в этом далеком прошлом, гравитационный потенциал в окрестности Земли и вдали от нее имел существенную неравномерность. В окрестности Земли его величина была больше, чем вдали от планеты, поскольку описание первых 4-х дней творения качественно соответствует релятивистскому гравитационному коллапсу [20, с. 578], только обращенному вспять во времени. Но при таком коллапсе, когда огромные космические объекты сжимаются к своему центру масс, формируя сжавшуюся звезду (черную дыру), темп течения времени по мере приближения к звезде (черной дыре) замедляется, вплоть до практической остановки времени. Это обусловлено быстрым ростом величины гравитационного потенциала в центре сжимающейся материи. Можно полагать, что течение времени в окрестности нашей планеты в первые дни творения могло быть крайне медленным (теоретически даже бесконечно медленным) в сравнении с остальной Вселенной. И потому, хотя планета Земля возникла раньше всех космических объектов, но вследствие неравномерности течения времени, возраст Земли может быть меньше возраста космических объектов вдали от Земли. На этих допущениях могут быть объяснены больший по сравнению с Землей возраст Солнца, Галактики и Метагалактики, не вступая в противоречие с Библией и св. отцами.

Далее. Человечество является очень древним, почти как и наша планета, но люди вели отсчет исторического времени в «библейских» годах, месяцах и сутках иным способом, чем мы сейчас ведем отсчет своего исторического времени. Сейчас мы синхронизируем историческое время с астрономическим, привязывая год по современному солнечному календарю к определенным астрономическим и физическим циклическим процессам. Однако, строго говоря, у нас нет достаточных оснований считать «биб-

лейский» год равным году по современному солнечному календарю. «Библейский» год мог определяться совершенно другими циклическими процессами, имевшими для древнего человечества гораздо большую ценность, чем орбитальное вращение Земли вокруг Солнца (которое определяет современный год). Имеющиеся сведения о периодизации времени в древних культурах говорят в пользу того, что кроме природной смены времен года и фаз луны, для древних важнейшими точками отсчета были религиозные предписания: праздники, посты, жертвоприношения и т.п. [18, с. 556]. Например, Адам и ближайшее его потомство могли ориентироваться на семидневную неделю, имеющую религиозный смысл (см. Быт 8: 4, 10, 12; Быт 29: 27), и это было гораздо раньше, чем установления Моисея. Такие соображения убедительно высказывает св. Филарет (Дроздов) [8, с. 65]. Иначе говоря, если продолжить идею Вернадского о том, что у каждого уровня организации материи своя специфика протекания времени, то историческое (в данном случае библейское) время протекало по другим правилам, и переживалось людьми иначе, чем нынешнее астрономическое время, зафиксированное метрологическим эталоном. Но, у нас аналогичные неопределенности с длительностями «библейских» недель, и месяцев, и дней в далеком прошлом. Т.е., строго говоря, мы не можем указать точное определение «библейских» года, месяца и суток и их продолжительностей в сравнении с современными годом, месяцем и сутками. И хотя в настоящее время «библейский» год мы считаем равным году по солнечному календарю, в глубокой древности «библейский» год мог быть гораздо большей продолжительности. Год и сутки по современному солнечному календарю определяется фактом наклона земной оси относительно плоскости орбиты и периодами орбитального вращения Земли вокруг Солнца и осевого вращения Земли. Однако, гипотетически можно подобрать такие параметры Солнечной системы, которые сделают «библейский» год существенно отличающимся от современного года. «Библейский» год брал-

ся в основу летосчисления и фиксации родословных. Известно, что библейские родословные демонстрируют сокращение продолжительности жизни (в «библейских» годах) ветхозаветных патриархов сразу же после Потопа: от Ноя (900 лет) до Авраама (175 лет), Иакова (147 лет) и следующих поколений. Но мы можем предположить, что и длительность «библейского» года постепенно сокращалась, пока не сравнялась с современным годом. Такая возможность вытекает из результатов исследования проблемы устойчивости Солнечной системы: допускается в далеком прошлом (сотни миллионов лет назад по современной научной хронологии) и далеком будущем сильные изменения элементов орбит Земли, Луны и др. небесных тел. Это связано с наличием так называемых резонансных соотношений между частотами, характеризующими движения планет Солнечной системы [21, с. 446]. При этом некоторые периодические изменения в движении планет могли длиться до миллионов лет по современной научной хронологии [16, с. 86]. Так что длительность «библейского» года могла быть изначально равна миллионам современных лет, если древние люди предпочли соответствующее периодическое движение взять за основу летосчисления. А древние библейские патриархи от Адама до Ноя могли жить весьма длительное время, учитывая большую изначальною длительность «библейского» года. На этих допущениях могут быть объяснены тысячи «библейских» лет от сотворения мира в сравнении с миллиардами современных лет возраста Земли и др. космических объектов. Кстати, в пользу того, что орбитальные и осевые вращения Земли и Луны могли сильно меняться по особому промыслу Божию, говорят описание солнечного затмения в момент распятия Христа у евангелиста Луки и у св.Дионисия Ареопагита: «Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло солнце...» (Лк. 23: 44-45). Необычным здесь является вот что. Распятие Христа произошло на иудейскую пасху, на полнолуние. При полнолунии в течение нескольких зе-

мных суток Луна находится по отношению к нашей планете в противоположном направлении от Солнца. Поэтому Луна никак не могла оказаться между Землей и Солнцем, и не могла произвести обычного солнечного затмения. Обычное солнечное затмение возможно только в новолуние, которое наступает через (или до) 14-15 суток после полнолуния. Более того, при затмении луна накрывает солнечный диск с одного края, проходит, и открывает солнечный диск с того же края. Но в день Голгофского распятия луна, накрыв солнечный диск с одного края, затем двинулась вспять, открыв солнечный диск с противоположного края. Об этом однозначно сказано в «Послании Поликарпу иерарху» у св.Дионисия [4, с. 422], и мы не можем просто так отмахнуться от этого свидетельства. Иначе не следует вообще говорить о согласовании научной и библейской хронологий, если к Св.Преданию подходить легкомысленно и отвергать одного из самых авторитетных авторов.

(Согласование хронологий)

Очевидно, что необъясненным остается целый ряд фактов и кажущихся несоответствий. Вот важнейшие из них.

1) Продолжительность жизни Адама и его ближайших потомков до Ноя достигала 900 и более «библейских» лет, что будет соответствовать сотням миллионов современных лет. Такое допущение выглядит невероятным.

Но мы должны учесть, что до грехопадения Адам был потенциально бессмертным, его продолжительность жизни была вообще неограниченной. И потому сокращение жизни до конечной продолжительности есть уменьшение ее в бесконечное число раз, независимо от того, чему стала равна эта конечная продолжительность: сотни миллионов лет или 70 лет. Добавим к этому еще одно соображение, уже вкратце высказанное. Переживание времени Адамом или Ноем было в соответствии с обстоятельствами их жизни, в свою эпоху, а наши переживания времени и наши мерки годов жизни мы не можем прямо переносить на жизнь ветхозаветных

патриархов. Так что, строго говоря, ничто не запрещает нам полагать жизнь Адама или Ноя столь длительной.

2) Большинство современных исследователей не обнаруживают следов Всемирного потопы в геологических слоях и не допускают возможности такой катастрофы. Биогеографические факты по распространению живых организмов, чьи останки хорошо изучены (начиная с палеозоя или даже с раннего протерозоя), также противоречат версии Потопа. Это «противоречит» гипотезе автора. Если Потоп был, то где искать его следы?

Следы Всемирного потопы нужно искать не тысячи лет назад, а сотни миллионов или миллиарды лет назад, учитывая большую длительность «библейского» года. Автор полагает, что следы Потопа нужно искать в тех геологических слоях, которые сейчас трактуются, как следы древнейших оледенений. Во-первых, даже среди некоторых геологов-эволюционистов есть противники версии «ледниковых периодов», это касается именно древнейших оледенений, следы которых не настолько однозначны, как следы последнего ледникового периода. В работе [9], например, утверждается, что следы древнейших ледников могут быть на самом деле следами работы обычных сезонных льдов рек и морей, а также эффектами прибойно-штормовых явлений. По мнению автора, криогенный период позднего протерозоя (Cryogenian) лучше всего подходит на роль слоев искомого Потопа. Этот период датируется в современных годах как 850-630 млн. лет назад. Если ранее полагали, что Земля тогда была полностью охвачена льдами, то сейчас стали появляться публикации о том, что Земля тогда была не замершей, но «слякотной», и мировой океан никогда полностью не замерзал [3]. Это позволяет нам представить Всемирный потоп и плавающие айсберги. Такое описание не противоречит Библии, ведь плавающие льды есть тоже вода.

Далее. Если хищничество и трупоедение среди наземных животных и птиц началось только после Потопа (о чем говорилось выше), то появля-

ется дополнительный аргумент в пользу Cryogenian, как времени Потопа. Оказывается, что ближайшая после Cryogenian эдиакарская фауна (Венд) демонстрирует уникальное свойство среди всех ископаемых фаун, а до Cryogenian никакой многоклеточной фауны достоверно не обнаруживается. Так вот, ни в одном из тысяч останков животных Венда не обнаружены ни повреждения, ни укусы, т.е. погибшие твари подвергались только микробному разложению [12]. По всей видимости, в период Венда хищничество и трупоедение вообще еще не началось (оно началось уже в Кембрии), или не везде началось.

3) Если Адам был сотворен примерно тогда же, когда и первые живые организмы (временная разница между 3-им и 6-м днями творения, наверное, не велика), то его появление соответствует 3,8 млрд. лет назад. От этого момента и до начала Cryogenian прошло около 3 млрд. лет, что соответствует около 2200 «библейским» годам. Если «библейский» год был тогда постоянной величиной, то он соответствовал около 1,4 млн. современных лет.

Столько же длился Всемирный потоп («библейский» год). Но криогенный период длился аж целых 220 млн. современных лет. Где же конкретно искать следы Потопа? Вероятно предположить, что Всемирный потоп произошел в самом начале Cryogenian, а остальные геологические слои и годы криогенного периода демонстрируют последствия Потопа, в том числе сильные похолодания. Нужно отметить, что где-то во второй половине криогенного периода начинается активный распад суперконтинента Родинии [3]. Это соответствует «разделению земли» вскоре после Всемирного потопы (Быт. 10: 25). После распада Родинии континенты еще не раз объединялись и расходились (см. «Родиния» в Википедии). Это весьма способствовало распространению живых организмов и человечества, вышедших после Потопа из Ноева ковчега, по всей земной суше.

4) Если Потоп длился «библейский» год, т.е. около 1,4 млн. совре-

менных лет, то как мог так долго идти библейский дождь (половину «библейского» года) и откуда вообще взялось столь огромное количество воды, чтобы затопить все материки?

Здесь нужно иметь в виду, что Библия указывает два источника воды: земные недра и дождь (Быт 7: 11-12). Начнем с недр Земли. Если ранее полагали, что в мантии Земли почти нет воды, то в последнее десятилетие появляются сообщения о больших количествах связанной воды в мантии планеты, объемы которой соизмеримы или даже больше объема мирового океана [6]. Вода Потопа по его окончании могла за счет тектонических процессов частично вернуться в мантию, увлекаясь туда в зонах субдукции тектонических плит в связанном виде [там же]. Последовавший после Cтуrogenian распад суперконтинента Родинии, а затем – многочисленные схождения и расхождения материков еще более усиливают указанную возможность увлечения воды обратно в недра Земли.

А теперь насчет длительного и мощного дождя. Видимо, источником дождя были ледяные кометные тела. Всемирный потоп питался горячими водами недр и холодными водами космического происхождения. Такая догадка хорошо соответствует основной гипотезе автора об изменении параметров движения тел Солнечной системы, которые определяют и определяют длительность «библейского» года. Поскольку все небесные тела Солнечной системы взаимно реагируют на движение друг друга, то не существует принципиального возражения против сдвига орбит ледяных кометных тел, что и повлекло выпадение части их на Землю. Поскольку орбиты многих комет образуют огромное множество вокруг Солнечной системы [17], то несложно представить, что постепенное выпадение на Землю части их могло длиться в течение длительного времени, но особенно интенсивно – в начале криогенного периода.

5) Существует обширный эмпирический материал, хорошо согласу-

ющийся с теорией эволюции. А именно. Следы первых живых организмов датируются в геологических слоях 3,8 млрд. лет назад. Отпечатки и останки многоклеточных организмов появляются в слоях Венда (около 630 млн. лет назад) и встречаются до наших дней. При этом, чем моложе геологические слои, тем более сложные встречаются в них организмы [5]. Останки первых гоминид появляются в Кайнозойе в слоях, датируемых около 7 млн. лет назад. Останки первых людей, изготовлявших орудия труда – не древнее 3,5 млн. лет. Останки «анатомически современных людей» и родственных им неандертальцев, которые уже имели религиозный культ, имеют возраст всего несколько десятков тысяч лет [14]. Нигде в более древних слоях, не обнаружено останков человека, который бы изготавливал орудия труда и практиковал религиозный культ. Все это противоречит гипотезе автора. Здесь нужно признать, что вопрос, связанный с эволюцией, один из самых сложных в схеме автора, и менее всего автором проработанный. Но некоторые соображения можно и нужно привести. Эволюция живых организмов не могла начаться ранее грехопадения Адама и не могла быть способом творения в первые шесть дней, поскольку предполагает гибель живых организмов, хищничество и паразитизм, возникновение «тупиковых ветвей» на эволюционном древе и многое другое. Все это противоречит основным богословским тезисам о совершенстве первоначальной твари, которая была «хорошо весьма» (см. выше п. 1 «На чем построены хронологии»). Эволюция стала способом промышленности Божия о тварях, которые утратили совершенство по вине человека (см. там же).

Эволюция начала действовать только после осуждения Богом прародителей, и наиболее интенсивно – после Всемирного потопа, когда возникло хищничество и трупоедение. Это соответствует палеонтологической летописи после Потопа (после Cryogenian). Другое дело, почему мы наблюдаем во времени восходящую лестницу все более совершенных форм? И почему мы не обнаруживаем ни останков допотопных растений и животных, ни

останков допотопного человечества? Здесь нам необходимо рассмотреть внимательнее условия образования ископаемых останков. Образование отпечатков и останков есть статистический процесс, причем длительная сохранность их скорее исключение из правила, чем правило, поскольку характерное время разложения тела погибшего организма гораздо короче характерного геологического времени. Такое соотношение характерных времен – времени разложения и геологического периода – есть правило. Даже плотные и прочные костные останки уничтожаются перепадом суточных температур, водными течениями, органическими кислотами в почве и на дне водоемов за довольно короткое время. Лишь редкие обстоятельства позволяют останкам или отпечаткам сохраниться, частично или полностью. Это зависит от множества факторов внешней среды, а также от строения и химического состава организмов [8, с. 24]. Кроме того, это зависит от частоты гибели организмов одного вида (или «рода»), поскольку чем больше гибнет тварей, тем больше вероятность найти их останки (при прочих равных условиях). Ветхозаветные патриархи жили чрезвычайно долго, и частота их смерти была очень малой. Добавим сюда малочисленность ветхозаветного человечества. По причине крайне низкой частоты смерти древнейших людей мы и не обнаруживаем пока что их останков: геологические слои еще не подробно исследованы, а вероятность найти искомое крайне низка. Аналогичные соображения можно применить к необнаруженным пока что останкам допотопных растений и животных. А теперь вспомним о трудностях и неопределенностях, связанных с пониманием области и порядка действия «проклятия земли» (см. выше п. 1 «На чем построены хронологии»). Можно себе представить, что экологические и биологические законы стали претерпевать изменения постепенно, по иерархическим уровням организации биосферы, по уровням морфофизиологической сложности живых тварей. Например, если действие эволюции проявилось в резком росте плодовитости тварей, резком повышении ее измен-

чивости, сокращении среднего срока жизни и увеличении частоты смертности, то мы будем обнаруживать именно останки таких тварей. И если действие эволюции интенсивнее началось с простейших организмов, а затем постепенно распространилось на более сложные организмы, то мы обнаружим в палеонтологической летописи восходящую лестницу все более совершенных форм. Насколько эта лестница будет идеальной или допускать «анахронизмы», на этот вопрос невозможно ответить априори. Ведь мы не знаем что такое библейские «роды» растений и животных. Можно ли считать некоторый таксон «зверей земных» одним «родом», а некоторый вид скота – другим «родом» (см. Быт 1), или полагать, что некоторые зверообразные (тероморфы) Карбона-Юры есть один «род» с некоторыми млекопитающими Кайнозоя и некоторыми тварями до Потопа? Если Библия и говорит, что твари рождали потомство «по роду своему», это не запрещает нам допускать некоторую изменчивость от поколения к поколению, которая сохраняла достаточное сходство детей и родителей, но за длительное время могла дать видовое разнообразие в современном понимании. Что касается останков человека, то нужно отметить ту деградацию человеческой природы вследствие грехопадения, которая уже оговаривалась (см. выше п. 1 «На чем построены хронологии»). Чем более грешили те или иные народы, тем более могли деградировать их генетические линии. Автор склонен видеть в неандертальцах и более древних людях вымершие деградировавшие народы, у которых была короткая продолжительность жизни, частично скомпенсированная высокой рождаемостью. А значит, у них была гораздо выше частота гибели. Кроме того, более высокоразвитые их сородичи могли благоговейно относиться к останкам своих умерших и стараться хоронить их исключительно в почве в отведенных местах (см. в Быт 3: 19 слова Бога, обращенные к Адаму: «возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься»). Но в сырой земле останки человека хуже сохраняются, если только некоторые

природные явления не обеспечат их длительной сохранности, например, попадание в торфяное болото, смыв водным потоком с последующим быстрым покрытием песком, глиной и т.п. Насколько здесь лестница форм будет идеальной или допускать «анахронизмы», на этот вопрос невозможно ответить априори. Ведь мы не знаем многих подробностей захоронения древних людей. Быть может, они уносили с собой кости отцов при изменении места жительства, как это сделали иудеи, унося из Египта кости Иакова (Быт 47: 28-31; 50: 4-13) и кости Иосифа (Исх 13: 19)? Тогда где-то локально могут находиться целые кладбища костей многих поколений. Впереди нас ждут удивительные открытия. Например, долгое время древность останков человека современного вида оценивалась в 40 тыс. лет, но только в 2008 г. после сорока лет кропотливой работы ученым стало ясно, что останки анатомически современного человека, найденные в Эфиопии еще в 1967 г., имеют возраст до 195 тыс. лет! [13]. А сколько еще труднопроходимых мест Африки и Азии нужно исследовать и сколько кропотливых анализов провести?

б) Каким образом человечество без проблем пережило длительное сосуществование с ужасными ящерами Мезозоя? И как пережило великие вымирания, которые несколько раз случались в истории биосферы Земли, например, вымирание на границе Палеозой-Мезозой, вымирание на границе Мезозой-Кайнозой и др.? Ведь в узловых точках и периодах подобных катастроф происходил перерыв в непрерывном течении биологического времени, погибало множество видов живых организмов, и на смену им приходили новые виды. На это следует ответить, что основная ветвь человечества без проблем пережила последний ледниковый период, поскольку обитала южнее ледника. Трудности ледникового периода даже не отражены в Библии. Так и трудности в периоды великих вымираний или сосуществования с динозаврами не затронули основную ветвь человечества. Они тоже не были удостоены упоминания в Библии, поскольку Св.Писание от-

ражает лишь важнейшие события, имеющие вероучительное значение. Человечество защищал от динозавров тот страх, которым Бог оградил человека от свирепых тварей (см. выше п. 1 «На чем построены хронологии»).

7) А теперь поставим вопрос о предсказательной силе гипотезы автора.

Первое и главное предсказание заключается в том, что по мере все более тщательного изучения палеонтологической летописи в древнейших геологических слоях будут обнаружены останки разумного человека с соответствующими орудиями труда и предметами религиозного культа. Речь идет не только о Фанерозое, но и слоях древнее Cryogenian. Второе важное предсказание заключается в том, что в геологических слоях до Cryogenian должны быть обнаружены останки древесной наземной растительности и допотопных крупных животных.

(Заключение) По мнению автора, изложенная здесь гипотеза и способ синхронизации научной и библейской хронологий выглядят перспективными. Тысячи «библейских» лет соответствуют миллиардам современных лет, а продолжительность «библейского» года не была постоянной величиной. Самым слабо проработанным аспектом здесь является вопрос согласования с имеющейся палеонтологической летописью. Биологическая эволюция живых организмов автором допускается, но только как проявление промысла Божия о тварях, природа которых повредилась вследствие грехопадения человека. Природа человека от Адама и до нас с вами принципиально не изменилась, и спасение, соделанное Христом, относится в равной мере ко всякому человеку.

Автор будет благодарен за конструктивную критику.

Библиография

1. Биологический энциклопедический словарь / Гл. ред. М.С. Гиляров. – 2-е изд., исправ. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – 864 с.
2. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский; предислов. Р.К. Баландина. - М.: Айри-прес, 2013. - 576 с.

3. Гиляров А. Земля 600-800 миллионов лет назад. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://elementy.ru/novosti_nauki/430644/Zemlya_600800_millionov_let_nazad_ne_sploshnoy_led_no_slyakot.
4. Дионисий Ариопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. – 5-е изд., испр. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. – 464 с.
5. Доказательства эволюции. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/601165.html>.
6. Древний источник земных океанов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://chr.dk.ru/sci/2016/3/31/v_mantii_zemli_2_7_mlrd_let_nazad_by_la_voda_iz_kotoroi_vozmozhno_poyavilis_okeany/
7. Зубов А.Б. Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге. – М.: Никая, 2009. – 144 с.
8. Ивахненко М.Ф., Корабельников В.А. Живое прошлое Земли: Кн. для учащихся. – М.: Просвещение, 1987. – 255 с.
9. Калякин В.Н. Был ли ледниковый период? [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.goldentime.ru/hrs_text_030.htm.
10. Кирьянов Д., свящ. Некоторые подходы к решению вопроса о соотношении эволюционного учения и христианского богословия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/print/391612.html>.
11. Лучицкий К.И. Хронология книги Бытия от сотворения мира до Авраама [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/2993617/>.
12. Малаховская Я.Е., Иванцов А.Ю. Вендские жители Земли. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.geokniga.org/books/85>.
13. Марков А. 195 000 лет назад в Эфиопии жили «анатомически современные» люди. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://elementy.ru/LHC/novosti_VAK/430848/195_000_let_nazad_v_Efiopii_zhili_anatomicheski_sovremennye_lyudi.

14. Марков А. Эволюция человека. Обезьяны, кости и гены. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://scisne.net/a-1365>.
15. Мумриков О., свящ. О проблемах «богословия эволюции» на рубеже XX-XXI вв. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1415473.html>.
16. Паули В. Физические очерки. Сборник статей. – М.: Наука, 1975. – 256 с.
17. Пояс Койпера и Облако Оорта. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.astronet.ru/db/msg/1170734/kboc.html>.
18. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 800 с.
19. Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на Книгу Бытия. Москва. Издание Московского Общества Любителей Духовного Просвещения, 1867, "Лепта-Пресс", 2004. – 831 с.
20. Физика космоса: Маленькая энциклопедия / Ред. Р.А. Сюняев и др. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Сов. Энциклопедия, 1986. – 783 с.
21. Физический энциклопедический словарь / Гл. ред. А.М. Прохоров. – М.: Сов. Энциклопедия, 1984. – 944 с.

Юдина А. М.

К ВОПРОСУ О ПРИНЦИПАХ ВОСПИТАНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ СТАРШЕКЛАССНИКОВ

Изучение теоретических и практических подходов к проблеме воспитания социокультурной толерантности (далее СКТ) у старшеклассников приводит к пониманию того, что важную роль играет специфика включения школьников в процесс социокультурных отношений. И.С. Кон,

В.С. Мухина определяют подростковый период как крайне сложный период в жизни человека. Внутренние конфликты, внешние срывы, жестокость, ранимость, чрезмерная восприимчивость и шаблонные клише восприятий действительности актуализируют необходимость персонифицированного педагогического подхода и выделения соответствующих педагогических условий для воспитания СКТ и развития способности к диалогу с «Другим». Обобщая сказанное, можно констатировать, что, несмотря на высокий уровень внутренней рефлексии в восприятии информации, импульсивности и отсутствии четкой мотивации, именно в этот период можно достичь такого уровня развития индивидуализации у старшеклассника, при котором будет возможна межличностная коммуникация с высоким уровнем СКТ сначала в образовательной среде, а далее с распространением ее на межличностную, культурную и социальные сферы. Очевидны противоречия между возросшими общественными требованиями к уровню СКТ не только старшеклассников, но и граждан РФ в целом и недостаточно высоким уровнем нравственной культуры и социокультурной коммуникации.

СКТ понимается нами как комплексное свойство личности, активная форма коммуникации и взаимодействия, при которых формируется признание двусторонней перспективы в общении между старшеклассником и «Другим» для совместного поиска истины и устанавливаются толерантные отношения, подразумевающие диалог. Такая СКТ апеллирует, прежде всего, к области личной нравственности, внутреннему миру подростка и должна способствовать развитию рефлексии в познании окружающего мира, умению адекватного оценивания себя и «Другого», преодолевая социально-психологические противоречия. В силу этого, крайне важны принципы, на которых строится понимание и воспитание СКТ. Самоактуализация, индивидуализация, принцип субъектности, воздействия на личность, творчества, культуросообразности затрагивают тему нравственного взросления, ответственности, активного понимания и участия в социокультурной деятельности подростком.

Принцип самоактуализации подразумевает, что старшеклассник, в силу своих психофизических особенностей, способен самостоятельно актуализировать, опираясь на познавательный интерес, те или иные информационно обогащающие ресурсы. Исходя из этого, интеллектуальное, креативное, коммуникативное самообразование возможно, но нуждается в поддержке как со стороны самого старшеклассника, так и со стороны школы, семьи и государства. Данный принцип реализуется посредством привлечения *сравнительно-исторического метода, структурно-семиотического метода* (введенного для постижения знаково-символической действительности, присущей Владимирской культуре), исторического и логического методов, интегративного подхода к изучению социокультурных, педагогико-психологических явлений.

Принцип индивидуализации предполагает, что личность — уникальна, а значит, и процесс воспитания каждой личности уникален, поэтому особенно важен. Таким образом, социокультурная действительность задается как пространство взаимодействующих индивидуальностей, к каждой из которых необходим индивидуально-ориентированный подход с учетом ее своеобразия и особенностей. Данный принцип реализуется посредством привлечения теоретических методов: *сравнительно-исторического метода, структурно-семиотического метода*.

Принцип субъектности ориентирует на целостное развитие личности, стимулируя к самоопределению, осознанию идентичности, развивает способности к творчеству. *Для реализации данного принципа применялись методы проблемно-хронологического подхода и принцип детерминизма (при формировании отдельных частей работы),* объясняющие обусловленность существования и развития культурных процессов города, а также и то, имеет ли эта обусловленность действительные основания.

Принцип творчества определяет способность личности к самому высшему акту проявления индивидуализации — сотворчеству и способно-

сти самостоятельно производить нечто особенно-уникальное, обогащающее социально-культурное пространство. Это коррелирует с такими способностями личности, как умение выбирать, дифференцировать, осуществлять гуманистическую направленность, творчески развиваться как индивидуально, так и в коллективе. Принцип творчества может сформировать психоэмоциональную увлеченность общим делом между участниками образовательного процесса. Данный принцип реализуется посредством привлечения методов теоретического анализа, эмпирических методов, математических методов, структурно-семиотических методов.

Принцип культуросообразности способствует корреляции, интеграции изучаемого старшеклассниками материала в рамках специфики социокультурной среды, позволяя акцентированно, посредством привлечения теоретической методологии, структурно-семиотической методологии, личностно-ориентированного подхода более осознанно изучать знаково-символическую действительность. Исходя из этого, выявление принципов по формированию СКТ требует учитывать ряд объективных и субъективных факторов как внутри, так и вне школы. Одним из важных последствий успешной реализации таких принципов будет качественное изменение и развитие педагогического процесса в школе. Таким образом, СКТ важна для социума как конкретная сфера деятельности, социальная норма, поскольку за пределами диалога мировая система подвержена небывалым рискам, включающим как цивилизационное развитие, так и индивидуальное.

Капелько О.Н., кандидат философских наук

Самойлов Л.А., аспирант

Кругликова А.А.

РАЗЛИЧНЫЕ СИСТЕМНЫЕ ПОДХОДЫ К РЕШЕНИЮ КОНФЛИКТОВ В КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ И ИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ*

Аннотация

В любом обществе существуют противоречия, которые приводят к неизбежному возникновению споров. Спор может быть решен с помощью социально-политических техник и технологий, которые мы наблюдаем в различных культурных подходах и традициях, однако, в случае, если он остался неразрешенным, то он легко перерастает в конфликт, который может привести к чудовищным последствиям для общества – вплоть до серьезной войны. Из этого вытекает необходимость управления разрешения спорами так, чтобы они не перерастали в конфликты. Именно такие примеры мы находим в индийской мифологии, в отличие от западноевропейской.

Ключевые слова: социальная система, спор, конфликт, устойчивость, параметры порядка, мифология, цивилизационный подход, мораль будущего, солидарность, кооперация.

Подходы к решению конфликтов

Противоречия приводят к возникновению конфликтов. По определению Большой Советской Энциклопедии, «*Конфликт (от лат. conflictus — столкновение)* – столкновение противоположных интересов, взглядов, стремлений; серьезное разногласие, острый спор, приводящий к борь-

* Работа проделана при частичной поддержке гранта РГНФ №15-03-00404-а «Развитие междисциплинарных подходов и рефлексивных стратегий в современном научном знании»

бе».[1] Использование системного анализа позволяет выделить ключевые моменты, связанные со способами решения споров и конфликтов.

В различных культурных традициях мы наблюдаем разные подходы к разрешению споров. В современной науке один из подходов к пониманию сущности конфликта обозначает его как «конкуренцию в удовлетворении интересов»,[2] что делает акцент на том, какие именно интересы сущностно важны для участников конфликта. В современном мире интересы, как правило, связаны с экономическими и ресурсными. Кроме этого, конфликты по направленности подразделяют следующим образом: горизонтальные, между равными по положению, вертикальные – между начальником и подчиненными и смешанные – когда участвуют и равные и подчиненные. Это разделение связано с профессиональными ситуациями. Психологи уделяют большое внимание личностным конфликтам, где основанием конфликта становятся несовместимые ожидания внутри личности.

Тем не менее, это понятие по своим основаниям гораздо шире, если мы рассматриваем «Конфликт культурный (лат conflictio – столкновение, спор, борьба, conflictus – удар, бой) – те формы и способы взаимодействия в обществе, в которых имеет место противоборство, нежелание и неумение участников понять нужды и возможности противоположной стороны, повышенная эмоциональность, порождающая враждебность и порой ненависть, неприятие и непримиримость, существенно затрудняющие взаимопонимание и согласие сторон».[3]

Тема конфликта, как и способы его разрешения, является одной из самых важных для всех культур без исключения. Наиболее важные аспекты жизни отражаются и фиксируются в религии для того, чтобы сделать жизнь людей лучше и гармоничнее. От того, какие именно подходы к решению конфликтов используются в обществе, зависит не только обыденное течение общественной жизни, но и переход к экстремальным состояниям в виде войн. Конфликт можно рассматривать как точку бифуркации в общественной системе, изменяющий параметры порядка системы и ее

структуру, что и выражается в виде войны. Именно это мы и пытаемся показать, на основе сравнения мифологий древнеиндийской и древнегреческой. Также способы разрешения конфликтов становятся основой морали, создающей общественную жизнь.

Мораль и культура, как условия социальной жизни, введены в практику известным римским оратором Цицероном. «Слово мораль происходит от латинского *mores* – традиции, негласные правила» [4]. Это одна из характеристик, которые приносят вклад в культуру, создавая мост из прошлого в будущее.

Человеческое мышление устроено довольно интересным образом: всё, с чем человек сталкивается подвержено определённым алгоритмам обработки, связанным с долгим путём эволюции человека. Нельзя сказать, что алгоритмы эти безупречны: то, что обеспечивало выживание вида тысячелетия назад, сейчас может создавать существенные проблемы. Искажения в этих алгоритмах – «когнитивные искажения» [5], заставляют людей принимать желаемое за действительное, а то и просто не понимать свои желания, из-за неправильной оценки ситуации, связанной с несовершенством нашего разума.

Когнитивным искажениям подвержены как отдельные люди, так и группы людей (что подтверждалось нашумевшими психологическими экспериментами Милгрэма [6], Зимбардо [7] и пр.). Одним из ключевых когнитивных искажений, присущих так называемой «западной», «европейской» цивилизации является игнорирование и принижение достижений прочих цивилизаций, называемых варварскими и «недостаточно цивилизованными» [8]. В научной литературе такой подход окрестили как европоцентристский^[9]. Несмотря на то, что интерес к востоку также был обозначен в научной среде как восточноцентристский, основные особенности окружающего мира в гуманитарных науках описываются на основе именно европоцентристского подхода. Вместе с тем, стоит отметить, что такой способ описания реальности не только отдаёт «двойными стандартами», но

и закладывает «бомбу замедленного действия» под весь фундамент европейской культуры, делая мораль «западной цивилизации» саморазрушительной [10].

Культура является базовым параметром порядка в социальных системах [11], она складывается как результат процесса адаптации к окружающей среде, посредством создания механизмов передачи социальных структур и основной информации грядущим поколениям. Параметры порядка – это ведущие ключевые переменные, определяющие поведение системы. Они выделяются в процессе самоорганизации и начинают определять динамику поведения всей системы в процессе ее существования.

Благодаря культурным механизмам, опасность возникновения серьезных социальных конфликтов может быть существенно уменьшена, при этом мифология позволяет передавать такой опыт все новым и новым поколениям.

Исследования древних мифов народов мира даёт представление о различных «базовых» сюжетах. Об историях, которые имеют общие корни, приводили к различным финалам, обусловленным социо-географическими особенностями жизни народов. Ложась в основу различных культур, древние мифы порождали разные способы взаимодействия между людьми, разную мораль и это несло различные последствия для повседневной жизни.

В качестве примера, давайте попробуем взглянуть на «миф о споре трёх богинь». Надо сказать, что этот миф произрастает на древе мифа о «триединой богине», опять-таки по-разному трактуемому в разных странах, но при этом прочно вросшему даже в современную массовую культуру.

Если взять в качестве примера китайскую культуру, то женщину, означает одиночный иероглиф, состоящий из двух пересекающихся галочек «女». Но иероглиф, состоящий из иероглифа «женщина» «女», повторенного дважды «姁», уже означает беседу или разговор, а повторенный

трижды «姦» – ссору и имеет название в китайской традиции «три женщины у колодца». Это иллюстрирует то, что даже обыденные беседы трех женщин часто приводит к ссорам и порождает конфликты, которые могут положить начало серьезным социальным проблемам и это характерно для самых разных типов культур.

Греческий вариант мифа о «споре трёх богинь» – миф о суде Париса [12]. Напомним основную канву событий. Боги не стали звать на пир богиню раздора Эриду, опасаясь разрушительных последствий, и она решила отомстить, написав на яблоке «прекраснейшей» и подбросив его на пиршество. Спор разгорелся между тремя богинями: Герой, женой Зевса, воинственной Афиной и Афродитой – богиней любви и красоты. Уже здесь следует обратить внимание на то, каких богинь древние греки считали конкурирующими: Гера – «ипостась жены», Афродита – «ипостась красоты», Афина – «ипостась справедливой войны». Можно сказать, что любой выбор в данной ситуации – выбор пути и способа дальнейшего развития цивилизации путем социальной реализации женщин. В данном варианте красота женщины становится основным способом реализации.



Никто из богов не решился вмешаться в спор разъяренных женщин и рассудить их. Даже Зевс отступил и переложил ответственность на плечи юноши, сына царя, который, возможно, в силу своей молодости и неопытности, был далеко не идеальным судьёй по данному вопросу. Но ситуации, в которых надо принимать решения возникают, не спрашивая, насколько мы к ним готовы, а цари обязаны обладать навыками управления. Парис, сын царя Трои Приама, пас стада на склоне горы Иды. Он был не готов к явлению богинь. Каждая из них попыталась подкупить судью, что является индикатором присутствия коррупционных подходов в основе культуры западной цивилизации, предлагая ему то, что она могла дать: Гера - власть над Азией, Афина - воинские победы и доблесть, а Афродита - прекраснейшую женщину. Парис, как молодой мужчина, без колебаний выбрал Афродиту. И заслужив благосклонность одной богини, получил ненависть и презрение двух других, вкупе с обидой мужа «самой прекрасной женщины», который, конечно же, захотел вернуть жену. Ну а две разгневанные женщины-богини – что может быть страшнее? Именно эта история становится началом Троянской войны, которая описана в произведении Гомера Илиада.[13]

Обратите внимание: при выборе между «любовью», «властью» и «честью», выбор был сделан в пользу любви. Веками позже «выбор в пользу любви» (и вытекающая из этого драма) станет одной из ключевых особенностей сюжетов Шекспира, да и многих иных произведений, формирующих цивилизацию.

Стоит обратить также внимание на прочие детали этого судейства. С одной стороны – вмешательство богини раздора Эриды. Мизогинический подход: женщина привела других женщин к конфликту, и из-за этого погибло много мужчин. Вторая важная деталь: в качестве судьи был выбран сын царя Трои Парис. Образ царя во многом является недостижимым и даже отчасти метафорическим для простого человека, почти столь же далеким, как и образ богов.[14] Это характерно не только для греческой куль-

туры, однако в древнегреческой мифологии этот аспект четко проявлен, а античность стала основой для развития европейской цивилизации.

Хоть и приближенный к общечеловеческой реальности своей деятельностью – в момент пришествия богинь, он пасет овец на склоне горы, его отличие от «обычных» людей видно довольно чётко. Согласно мифу он – герой, великолепный лучник и борец [15].

Тем не менее, он поступает в первую очередь как мужчина, а не как сын царя. То, что он предпочёл женщину власти и славе, привело к последствиям, которые откликаются во всей европейской культуре до сих пор, создав один из основных параметров европейской культуры.

Совсем по-другому выглядит тот же самый конфликт трёх богинь, рассмотренный через призму индийской культуры.

Индийская культура может серьезно посоперничать возрастом с античной. На территории Индии находятся памятники древнейшей дравидической культуры – Хараппа [16] и Мохенджо Даро [17], развитие которой приходится на III тысячелетие до нашей эры. Археологи откопали города с канализацией, городскими котельными и двух-трёхэтажными домами. При этом, и в более ранние, и в античные времена население Индии было куда больше, чем население греческой ойкумены, и потому индийская культура в куда большей степени направлена на мирное урегулирование конфликтных ситуаций, что можно увидеть на примере «спора трёх богинь» (Тридеви). Мифологический сюжет мы представляем в вольном пересказе, оставляя основную канву событий, так как сам по себе этот сюжет достаточно популярен и его изложение имеет небольшие вариации в зависимости от источника в различных Пуранах. Индийские Пураны (пурана – санскрит, старая) – старые или древние мифологические истории, которые, в основном, передавались «из уст в уста», и записывались в различные периоды, как правило средневековья. Данная история была получена в устном варианте от прежнего главного священника (Ачарьи) традиции Маха Нирваны свами Вишвадеванада Пури – одной из самых древних монашеских (садху)

традиций в соответствии с современной хронологией, основанной мудрецом и монахом Капилой Муни, создателем системы санкхья, жившим в 7 – 6 веках до нашей эры.

В то время, когда верховные боги (Брахма, Вишну и Шива) покинули по своим неотложным делам Сварог (небосклон, место жизни богов в индийской мифологии, называется также Сварга), их жены остались дома одни. Парвати, (жена Шивы, в современной массовой культуре больше известна другая её ипостась: Кали, богиня смерти) по привычке, занималась йогой. В мифологии именно благодаря занятиям йогой Парвати смогла привлечь внимание Шивы и стала его супругой. Сарасвати (жена Брахмы и богиня мудрости) в это время сочиняла музыку и стихи, и лишь Лакшми (жена Вишну и богиня любви и благосостояния) не нашла себе никакого занятия, кроме как любоваться собой. Посмотрев в зеркало и на трудящихся сестер, она сказала: «Я богиня любви и красоты, значит я самая красивая!» Перейдя в следующую асану Парвати посмотрела в зеркало и тоже себе понравилась, каждый день она совершенствовалась в аскезе и много трудилась над собой и своим телом, в отличие от Лакшми, которая предпочитала заниматься своей внешностью, поэтому она была не согласна с сестрой: «Нет Лакшми, посмотри на мое совершенное тело, я красивее».



Лакшми хотела обидеться, но решила, что старшая сестра примет ее сторону: «Пойдем, Сарасвати – богиня мудрости, она нас рассудит». Сарасвати как раз настраивала свою вину (музыкальный инструмент) для аккомпанирования очередному божественному гимну и была не особенно рада появлению сестер. «Сарасвати, ведь я богиня любви и красоты, значит я самая красивая?» – сказала Лакшми. «Нет, я!» – возразила Парвати – «Я

так много времени посвящаю самосовершенствованию, я прекрасна! Сарасвати, ты самая мудрая. Рассуди нас!»

Сарасвати отложила в сторону музыкальный инструмент и вздохнула: «Вы взрослые, замужние женщины, вот ты Лакшми. Твой муж любит тебя? Не красней. Ты прекрасна для мужа? А ты Парвати? Я не сомневаюсь, что мужья любят вас. И меня муж очень любит и для него я самая прекрасная женщина. Все остальное не имеет значения. Отойдите, мне надо досочинить гимн». Она взяла в руки вину и продолжила музицировать, не обращая больше внимания на младших сестер.

Здесь мы видим, что Сарасвати исключила себя из конфликта, что сразу снизило степень напряжённости, уменьшив количество участников и сведя ситуацию к диалогу. Таким образом, дискуссия уже не перерастает в ссору, оставаясь дискуссией.

Парвати устроил этот ответ, она села в позу лотоса и сосредоточилась, но Лакшми этого было недостаточно: «Парвати, но ведь я богиня красоты. Значит прекраснее тебя!» Парвати вздохнула, закатила глаза к потолку: «Пойдем, спросим у человека». И богини спустились на землю, дабы спросить у первого встречного человека, кто же из них прекраснее.

Первый дом, что встретился им на пути, принадлежал купцу. Открыв дверь, он сильно испугался, увидев на своем пороге богиню богатства – Лакшми и богиню смерти и аскезы Парвати (Кали). Еще больше он остолбенел от их вопроса: «Кто из нас прекрасней?»

Что мог ответить бедный купец? Если он обидит богиню богатства – вся его дальнейшая деятельность потеряет смысл, но если он обидит богиню смерти – то этой дальнейшей деятельности просто не будет. И что станет с его семьей?

Посмотрел он на богинь, вспомнил свою жену, дочерей, чуть прикрыл глаза, и изрек. «Парвати, выйди на улицу на свет солнца. В сиянии света твое совершенное тело особенно прекрасно. А ты Лакшми, войди в дом, о, богиня, ты прекраснее всех лишь в теплом свете домашнего очага и полу-

мраке комнат, оттеняющем твою непревзойденную прелесть. Стоя тут, ты, безусловно, затмеваешь всех своею красотой. Не отходи от очага». Богини были счастливы, так как были определены условия, где они наиболее красивы. Каждая из них ощутила себя самой прекрасной в оговоренных условиях. Богиня смерти стояла за порогом дома купца, охраняя его от всех несчастий, богиня любви, красоты и богатства осталась жить в его доме, повышая его благосостояние и радость жизни семьи, ну а мудрая Сарасвати пребывала на небесах в счастливой гармонии со своим супругом.

Здесь мы видим последовательные шаги решения конфликта: снижение уровня конфликтной ситуации, точнее, недопущение ссоры через вовлечение третьей женщины и создание формулировки, позволяющей это вовлечение исключить, а также введение дополнительных условий, позволяющих удовлетворить всех оставшихся участниц. И действительно – каждая женщина прекрасна – просто найдите место и условия, где ее красота смотрится выгоднее всего – а в итоге все счастливы, «поют и танцуют», как любят шутить про индийские методы решения конфликтов. Ну а больше всех счастлив купец, сумевший использовать кризисную, конфликтную ситуацию себе на благо и теперь у него в доме находится богиня любви и богатства, а за воротами богиня смерти.

Ещё одним примером реализации «мифа о споре», который нельзя не упомянуть в рамках этой дискуссии, может служить описанная А.С. Пушкиным в «Сказке о царе Салтане» [18] «беседа трёх девиц», каждая из которых предлагает что-то царю (незримо участвующему в ситуации): «пир», «полотно», «сына-богатыря». Это очень поздняя интерпретация этого мифа, по сути, огрубляющая все нюансы спора до «кастового выбора»: кого же взять царю в жёны? Крестьянку, которая накормит, ремесленницу, которая обеспечит произведениями своего ремесла, или же ту, что подарит ему не просто наследника, а наследника-воина, способного и защитить царство, и приумножить его богатства?

Конечно, это действительно поздняя интерпретация, сокращающая как пространство принимаемых решений, так и само пространство выборов. Интересно, что сам по себе метод недопущения конфликта при решении спора подтверждается также и другими примерами из индийской мифологии. В частности, мы имеем аналогичную ситуацию с мужьями трех богинь – муж Сарасвати – Брахма, бог, создающий мир, муж Лакшми – Вишну, поддерживающий существование нашего мира и муж Парвати (Кали) – Шива, разрушающий мир после окончания времени его существования. Интересно, что в шактистской традиции [19] считается, что всю основную работу, по созданию, поддержанию и опять-таки разрушению мира делают жены богов, а не сами боги, которые только предоставляют свои интересы. Но если муж голова, а жена шея, которая поддерживает голову, разве мужья не могли повторить спор трех богинь? Если их жены спорили о красоте, то мужья решили выяснить кто из них самый сильный да величественный.

Для богов тема, которая легла в основу спора является наиболее важной с точки зрения реализации человека – как в женском, так и в мужском аспекте. Если женщины спорят, кто из них красивее – так как для женщин красота является наиболее важным аспектом реализации и привлечения мужчин, недаром сложилась поговорка: «Мужчины любят глазами, а женщины ушами», то для мужчин очень важен аспект социального положения и власти.

О встрече Брахмы и Вишну В Девы-Махатмья пуране рассказывается следующим образом.

«Четырехликий и четырёхрукий встретились посреди дороги

и стали вопрошать друг друга: "Кто ты? Кто ты?"

Брахма молвил тому Богу: "Я творец мира"

Вишна ж ему возразил: "О, глупец, творец мира это я, Ачьюта ...

Нет выше меня никого, в этой сансаре обширной"» [20].

Здесь опять мы наблюдаем столкновение интересов, когда Вишну стал спорить с Брахмой кто из них самый главный и величественный.

Способы выяснения, кто сильнее среди мужчин также выражаются во многих древних обычаях. На западе аналогичные вопросы решались через драку или бой, тут мы наблюдаем иное развитие событий. В спор вступает Шива, но не в качестве участника, а в качестве третейского судьи или медиатора.

«Когда они спорили, неожиданно явился
Белый как молоко лингам, огромный, длинный и изумительный.
В Воздухе зазвучал тогда глас незримый
"О Брахма, о Вишну, не спорьте между собою!
Лингама этого крайний предел вверху и внизу
Кто отыщет из вас, тот и есть из вас лучший."»[21]

«Один пусть отправляется в подземный мир, а другой на небеса
Мерилом мои слова изберите, оставив прения бесполезные.
Посредника следует всегда находить, в споре между двумя».[22]

В данном случае, Шива выступил в качестве посредника в споре между богами, явив собой эталон мужской силы. При этом Боги согласились принять участие в соревновании по розыску конца лингама, так как появился посредник, предложивший им способ выяснения, кто может быть лучше.

«В подземный мир отправился Вишну, а Брахма на небеса,

Дабы измерить великий Лингам, ради возрастания собственного величия.
Истомленный Вишну, дойдя до некоего места,
И не отыскав конца лингама, повернул и пошел назад».[23]

Вишну, повернув назад, этим признал свое поражение, но Брахма не хотел признавать своего поражения, хотя он тоже не дошел до конца Лингама и решил схитрить.

«Брахма шел и затем, лист кетаки, упавший сверху,
С головы Шивы, взяв, обратился вспять, радостью объятый.
Вернувшись, Брахма Вишну лист кетаки
Показал и налгал, гордынею сбитый с толку:
"С верхушки лингама взят этот лист кетаки"».

Таким образом, Брахма отправился в верхний предел, дабы найти верхний конец великого Лингама, но и его поиски, как и поиски Вишну, были тщетны, однако он и решил схитрить, чтобы победить в споре, он спустился вниз и показал найденный лист кетаки Вишну, и сказал, что взял его с самой верхушки Великого Лингама.

И тогда спросил Вишну у Брахмы, кто будет свидетелем твоего подвига, и ответил Брахма, что лист и будет его свидетелем.

«Хари промолвил следующее: "Кто свидетель [этому] скажи,
Правду говорящий, разумный, праведного поведения,
чистый, беспристрастный

Свидетель нужен всегда, когда возникает спор"

Из далекого места, какой свидетель явится сейчас»?

Здесь добавляется еще одно немаловажное действие в разрешении спора: привлечение честных свидетелей, которые могут подтвердить или опровергнуть доводы одной из сторон.

В других вариациях пуран, перед спорящими возникает пылающий лингам необозримой величины. Брахма стал лебедем, а Вишну кабаном и лебедь полетел в небо, а кабан спустился под землю, но оба не достигли конца и начала Лингама и признали величие Шивы, при этом эпизод со свидетелем отсутствует.[24]

В данном эпизоде, Брахма пытается склонить свидетеля на свою сторону, используя свои божественные инструменты.

«"То, что достоверны слова лист кетаки подтвердит"!

После этих слов, побуждаемый Брахмой лист Кетаки отчетливо

Произнес слова, чтобы убедить Шарнгина:

"Брахма взял меня, находящегося на голове Шивы, и пришел [сюда].

Не следует сомневаться тебе в этом, о Вишну

Мои слова это доказательство, Брахма достиг концы [Лингама]

И вернулся, взяв меня, почитаемого преданными Шивы"» [25].

Однако, Вишну не поверил свидетелю – листику и сказал, что доверяет только сказанному Шивой.

«"Вескими являются слова для меня, что Махадева молвит."

Услышав слова Хари, Махадева вечный

Разгневался на листок кетаки и молвил: " Не говори же неправды.

Ты, упавший с моей головы, был взят Брахмой, шедшим посередине

И, брошенный мною, говоришь ты ложь".

Брахма, устыдившись, склонился перед Мадхусуданой».[26]

В данном тексте словосочетание mahA devah gramANaM, переведенные как Махадева молвит, обозначают Шиву – Махадева (Высшее божество) в качестве источника истинного знания. [27]

В итоге, Брахма, как и Вишну, признает свое поражение, склонив голову перед Шивой.

Таким образом, споря между собой о величии, в результате они признали Шиву самым великим богом.

Но вернёмся, наконец, к вопросу морали.

Можно заметить, что «западная» цивилизация в рамках реализации заложенной в ней культурной парадигмы постоянно создаёт пространство конкуренции. Более того, конкуренции губительной для развития и будущего. Конкуренции, подвластной эмоциям и коррупции.

Миф о суде Париса продолжается мифом о Троянской войне, приведшей к разрушению и разграблению Трои (богатейшего культурного и торгового центра) [28], смене нескольких правящих династий, падению некоторых царств, жертвам среди мирного населения... Один единственный выбор откатил развитие на несколько столетий – годы осады, годы возвращения войск домой, гибель множества известных героев и полководцев и дальнейшая «культурная ночь» заменившая «культурное утро» цивилизации.

Индийский миф о споре между жёнами великих богов напротив, предлагает абсолютно иную парадигму, исключая конкуренцию. Кооперацию взамен конкуренции, комплементарность взамен коррупции. В си-

туации, когда субъективная стоимость ресурса (титула «прекраснейшей богини») обладала разным весом, герои мифа распорядились им наилучшим образом, предоставив каждому то, что он действительно хотел.

На этом фоне можно взглянуть на то, как ведут себя с различными «иными» культурами, культура европейская и индийская.

Европейская традиция подразумевает уничтожение и полную ассимиляцию всех прочих культур. Если римляне могли позволить себе включать в пантеон богов иных племён, то подхватившие знамя Империи германцы уже не могли позволить себе такой роскоши и при захвате враждебных племён в первую очередь уничтожали носителей культуры, во вторую – насаждали свой образ видения мира. Не «правили ими, как младшими», идя по пути Геры. Не оставляли в неприкосновенности, как завещала бы Афина. Нет, ревностно и страстно уничтожали, во имя любви к своим ценностям. Как завещала Афродита.

Последствия этого подхода мы можем наблюдать сейчас, анализируя любой военный конфликт с участием носителей европейской культуры. Уничтожение культурных ценностей, осквернение сакральных сооружений и прочие действия, которые выглядят не слишком «цивилизованно». Интересно, что таким же путем идут мусульмане.

С другой стороны – «индийский подход», подразумевающий кооперацию и ненасильственные методы, снижение уровня конфликтности и грамотный менеджмент ресурсов.

В настоящий момент можно оценить масштабы того, как «цивилизация конкуренции» стремительно тратит все доступные ресурсы и утыкается в тупик, связанный с неразрешимыми противоречиями, лежащими в самой её основе. Попытки с одной стороны – смягчить своё взаимодействие с представителями иных цивилизаций, создать диалог, а с другой – проводить жёсткую политику, связанную с отъёмом и использованием в своих целях любых «понравившихся» ресурсов приводит к тем же результатам,

что и выбор Париса: Европу наводнили беженцы, а войска, ушедшие в дальние походы, всё никак не могут вернуться на родину с победой.

Индийский путь тоже можно оценить – используя свою древнюю культуру, которой не одна тысяча лет, страна, которая совсем недавно была одной из английских колоний, на данный момент освоила с нуля свою собственную космическую программу, является одним из лидеров в сфере информационных и развлекательных технологий и продолжает развиваться дальше на пути к новым свершениям.

Библиография

1. Конфликт // Большая советская энциклопедия: [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров. - 3-е изд. - М. : Советская энциклопедия, 1969-1978. Источник: / <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/98164/%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%84%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D1%82>
2. Андреев В. И. Конфликтология: Искусство спора, ведения переговоров, разрешения конфликтов. М., 1995.
3. Конфликт Культурный. Энциклопедический словарь по культурологии, М., Центр, 1997 с 199.
4. Этимология и генезис терминов "этика", "мораль" "нравственность" / Журнал АБССВА // <http://www.abccba.ru/abc16.php>
5. Александров А.А., Интегративная психотерапия http://www.k2x2.info/psihologija/integrativnaja_psihoterapija/p9.php#metkadoc10
6. Behavioral Study of Obedience. Journal of Abnormal and Social Psychology, 1963, Vol. 67, No. 4, 371—378.
7. The Stanford prison experiment: A simulation study on the psychology of imprisonment // <http://www.prisonexp.org/>
8. Adam Fergusson, An Essay on the History of Civil Society (1767) <http://www.gutenberg.org/ebooks/8646>

9. Айзатулин Т.А., Кара-Мурза С. Г. Тугаринов И.А., Идеологическое влияние европоцентризма» // Социологические исследования. 1995. № 4. С. 27-33.

10. Айзатулин Т.А., Кара-Мурза С. Г. Тугаринов И.А., Идеологическое влияние европоцентризма» // Социологические исследования. 1995. № 4. С. 27-33.

11. Малинецкий Г.Г., Параметры порядка, самоорганизация и получение образования Синергетика и учебный процесс. РАГС , Москва, 2001.

12. Овидий (Героиды: 16.71ff, 149-152, 5.35f)

13. Гомер Илиада. Перевод В. Вересаева. М.-Л., ГИХЛ, 1949

14. Образ царя / Энциклопедия символики и геральдики // <http://www.symbolarium.ru/index.php/%D0%A6%D0%B0%D1%80%D1%8C>

15. ЭСБЕ / Парис в мифологии / Материал из Википедии — свободной библиотеки, // https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%9F%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%81,%D0%B2_%D0%BC%D0%B8%D1%84%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%B8

16. Ancient Indus Civilization // <http://www.harappa.com/>

17. Мохенджо-Даро // Большая советская энциклопедия : [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров. - 3-е изд. - М. : Советская энциклопедия, 1969-1978.

18. Пушкин А.С., Сказка о царе Салтане, Собр. Соч. в 10 т., т3 // <http://rvb.ru/pushkin/01text/03fables/01fables/0798.htm>

19. В. А. Ефименко. Шактизм и тантра // Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. - С. 64-95. - 559 с.

20. Деви-махатмья. Из Деви Бхагавата пураны, часть вторая. Калининград, Санатана Дхарма, 2013 с.55

21. Там же

22. Там же

23. Там же с.56
24. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. М., Советская Энциклопедия, 1992 с .643
25. Деви-махатмья. Из Деви Бхагавата пураны, часть вторая. Калининград, Санатана дхарма, 2013 с.56
26. Деви-махатмья. Из Деви Бхагавата пураны, часть вторая. Калининград, Санатана дхарма, 2013 с.56
27. Индийская философия: энциклопедия. – М., Восточная литература, 2009, с 629
28. The Greek Age of Bronze / Troy history // <http://www.salimbeti.com/micenei/history.htm>

Научное издание

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ
РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего Международного конгресса российских исследователей религии

(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

Том 7 (дополнительный)

Издаются в авторской редакции

За содержание, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 20.12.16.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 12,19. Заказ № 84. Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».

600020, г. Владимир, ул. Б. Нижегородская, 1а.

Тел.: 8 (4922) 32-49-52

e-mail: print@arkprint.ru