

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

СВЕЧА – 2015

Том 29

«Образ» религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности



Владимир 2015

УДК 2
ББК 86.2

Редакционная коллегия:

Н.М. Маркова, ответственный редактор, канд. филос. наук, доцент ВлГУ
Е.И. Аринин, член редколлегии, д-р филос. наук, профессор ВлГУ
В.А. Медведева, ответственный секретарь редколлегии ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ
проект № 15-23-06002 (РГНФ-ННИС, 2015-2017)

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

В сборник включены материалы международных российско-германских научных семинаров по проекту РГНФ-ННИС **«"Образ" религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности»** (04-05.06.2015 и 26-27.11.2015, Владимир, ВлГУ), состоявшейся во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения гуманитарного института.

Сборник содержит доклады о результатах научных исследований проблем религиозности и образования специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

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

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-9984-0645-4

© ВлГУ, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

АБДУЛЛАЕВА С. Религиозные течения в исламе на территории Российской Федерации.....	6
АНДРЕЕВА К.А. Альбер Камю: жизнь, личность, творчество.....	11
АРИНИН Е.И., МЕДВЕДЕВА В.А., ФЕДОРЕНКО М.И. Онтогенез религиозности: подходы и конфликт интерпретаций «детскости».....	16
АРТАМОНОВА Е.Р. К вопросу об условиях оптимизации преподавания гуманитарных дисциплин в вузе.....	39
АРТЕМЬЕВА Ю.В. Сравнительный анализ СМИ разной конфессиональной направленности: православие, католичество, мусульманство, иудаизм.....	41
ВОРОНЦОВА Е.В. Проблема религиозного образования в современной России: попытка осмысления через призму теории социальных систем Никласа Лумана.....	52
ДАВЕДЬЯНОВ А.В. Образовательный подход к решению проблемы массовой бедности в социальном служении Весприанской церкви.....	62
ДАВТЯН А.В. Аксиология религии в современной Армении: идеологические основы формирования ценностных приоритетов.....	68
ДОРЖИГУШАЕВА О.В., ДОНДУКОВ Б. О некоторых тенденциях становления российского буддизма в постперестроечном пространстве.....	80
ДУДОРОВ В.А. Христианская нравственность и смертная казнь: «быть или не быть?».....	86

ЖАРКОВ Д.М., ШАДРИНА О.Н. Проблема ремифологизации как культурного феномена (на основе анализа образов, идей и сюжетов произведений Джона Рональда Руэла Толкиена).....	89
ЖДАНОВ В.В., ПЕТРОСЯН Д.И. Опыт эмпирических исследований практики преподавания религиозно ориентированных дисциплин в средней школе.....	105
ЗДОРОВЦЕВА О.В. Утрата чувства священного в современном мире сквозь призму христианского богословия.....	120
КИЛЬДЯШОВА Т.А. Духовно-нравственное воспитание в контексте рассмотрения профессиональной этики учителя.....	128
КОМАРОВ А.С. Классификация основных мировоззренческих аспектов свободы вероисповедания.....	133
КОМИНА К.А. Религиозные корни русской волшебной сказки.....	150
КОНСТАНТИНОВ В.Н. Свободомыслие и формы его проявления.....	155
МАРКОВА Н.М. Между «папистами» и «церковью-сестрой»: проблемы маркирования, идентификации и диалога.....	175
МАРКОВА Н.М., АРИНИН Е.И. Некоторые проблемы понимания религиозности в современном религиоведении.....	191
МАРКОВА Н.М., АРИНИН Е.И., ПЕТРОСЯН Д.И. Религиозность молодежи: «образы», модели и интерпретации.....	202
МАТЕЦКАЯ А.В. Сакральное и профанное в современном российском обществе.....	213

МАТУШАНСКАЯ Ю.Г. Джадидская реформа в мусульманском образовании и татарское просвещение	224
МЕРЕНИК З.К. Насколько мистично мироощущение ребёнка? Критические замечания к концепции протодиакона А. Кураева.....	246
МОЛОДОВ О.Б. Религиозность и её проявления среди вологодской молодёжи в 1960–1980-е годы.....	254
ПЛЕХАНОВ Е.А. «Новое богословие» как феномен русской философско-религиозной мысли.....	264
РЕЗЕГЕТТИ А. Религиозное образование в современной Италии (несколько очень личных размышлений).....	283
САВЕЛЬЕВА О.Е. К вопросу о развитии духовного потенциала личности студента.....	287
СТАРОСТЕНКО В.В. Традиционализм и религиозное свободомыслие в творчестве Франциска Скорины.....	290
ЧЕЛОВЕНКО Т.Г. Теолого-религиоведческое взаимодействие в контексте межрелигиозного диалога: онто-гносеологический аспект.....	301
ЮДИНА А.М. Необходимость создания педагогических условий для воспитания социокультурной толерантности у старшеклассников.....	311
БЕЛЬЦ Ю. Урок религии в государственных школах западной Европы и Германии.....	314
ПРИЛОЖЕНИЕ	320

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ИСЛАМЕ НА ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Четырнадцать веков назад в 610 г. на Аравийском полуострове возникла самая молодая на сегодняшний день из мировых религий – ислам. Его основателем стал Пророк Мухаммед, утверждавший, что ночью в месяц Рамадан ангел Джабраил (библ. Гавриил) пришел к нему во сне и передал божественное послание от Аллаха, предназначенное для всего человечества. По преданию, ангел Джабраил – это тот самый ангел, который в былое время являлся Адаму, Нуху (Ною), Ибрахиму (Аврааму), Мусе (Моисею) и Исе (Иисусу). Впоследствии месяц Рамадан стал священным месяцем мусульман, в который был ниспослан Коран – религиозная, священная книга для приверженцев всех исламских направлений. Согласно исламскому учению Коран является вечным словом божьим, которое не подвергалось никаким изменениям с первых дней его послания Пророку Мухаммеду. Коран служит основой законодательства религиозного и гражданского для всех мусульман.

Божественное откровение было ниспослано пророку Мухаммеду в сорок лет. Первая жена пророка – Хадиджа – родила ему двух сыновей Аль-Касима и Абд-Менафа и четырех дочерей – Зейнаб, Рукайи, Умм-Кульсум и Фатиму. Сыновья умерли еще в младенчестве, а дочери росли, и старшая дочь уже была замужем, когда пророку первый раз явился ангел Джабраил. Мухаммед не оставил после себя наследника по мужской линии, и в некоторых исламских племенах после смерти пророка нарастали споры или сильное недовольство по поводу того, кто же должен стать приемником пророка.

В 632 г. пророк Мухаммед умер, что ввергло арабское население в хаос. Сам Мухаммед не указал имени желаемого приемника, в связи с этими обстоятельствами казалось вероятным, что Аравия вернется к положению, существовавшему до прихода Мухаммеда как пророка. Ислам мог остаться в истории лишь как движение, которое не обрело реальной силы. Но этого не произошло, арабские завоевания начались, и жажда «универсального» сообщества стала неперенным атрибутом [1, с. 23]. В течение двадцати лет после смерти пророка Медина являлась центром Арабской империи, в которую вошли территории Сирии, Ирака и Египта, и откуда в дальнейшем пошли последователи пророка Мухаммеда для мирного проповедования исламской религии на территории континентов Евразии и Африки.

Мусульмане признают источником своего законодательства Бога, который при посредстве избранного им пророка открыл людям путь к блаженству. Все правила, необходимые для руководства на этом пути, заключаются в предвечном Коране и в изречениях пророка Мухаммеда, переданных его сподвижникам и сохраненных в кодексах Сунны. Путь, по которому следуют мусульмане, называется шариат, а учредитель его – Мухаммед. Коран был ниспослан с неба для того, чтобы восстановить ту истинную веру, которая была передана Богом в одном и том же виде всем пророкам, начиная от Адама, но изменена невежеством людей. Новой вере дано было название ислам, означающее безусловное повиновение воле Всевышнего, отсюда произошло наименование ее последователей муслимами, т. е. безусловно повинующимся воле Всевышнего, а также муминами, т. е. верующими в единого Бога [2, с. 1, 2].

Август Мюллер, немецкий ученый и историк XIX в., в своем четырехтомном издании, посвященном истории ислама с основания до новейших времен, повествует о зарождении, развитии и окончательном закреп-

лении ислама в современном мире. Историк в своей работе дает четкое объяснение тому, что ислам является монотеистической религией, которая не приемлет сотворца Аллаха. Он пишет о том, что «поклонение единомышленников идолам есть и заблуждение, и грех перед единым истинным Богом, и что Мухаммед был именно пророком, он был для своего народа домом и горой» [3, с. 58, 62]. Он уточнял, что Бог вне рождения – отсюда следует, что посланники его были именно пророками, а не сыновьями, а понятие отец в отношении Бога применялось как отцовство Божие, распространенное на весь земной люд.

В.В.Бартольд (1869 – 1930), русский востоковед, ориенталист, историк, филолог, в своей книге «Ислам» рассматривает проблемы сущности ислама, преемственности в восприятии различными народами мусульманской культуры. Бартольд так же, как и Мюллер в своей работе раскрывает ислам как сугубо монотеистическую религию, тесно связанную с еврейским и христианским понятием Бога. Бартольд считал, что ислам – третья и последняя из мировых религий, которая возникла при иных условиях, чем две первые и имела другую судьбу. «Бог единственный, Бог – прибежище (всех), не рождавший и не рожденный, кому никто не был равен». Ислам «предание себя» (Богу), муслим (отсюда «мусульманин») «предавший себя Богу» – не только последователь Мухаммеда, но и последователь бывших до него пророков; «муслимы», получившие откровение раньше, не могли не верить в Коран. Откровение было доступно не только людям, но также духам и животным. Некоторые из джинов приняли ислам, как в свое время, по христианской легенде, св. Иероним обращал в христианство сатиров. Все животные и птицы составляли общины, подобные человеческим, и все, в конце концов, должны были быть собраны к своему Господу [4, с. 1, 23 – 24].

Г Саблуков писал, что «Мохаммедане смело проповедуют, что их религия есть последнее, заключительное Откровение Божие, одна ныне на Земле учить истинному Богопознанию и Богоугодной деятельности, и потому, отменяя собою предшествовавшие ей откровенные учения – Закон Моисея и Евангелие Иисуса Христа, – одна должна быть всемирною верою» [5, с. 3]. Он пишет о том, что религия для мусульман это абсолютная вера в единого Бога, создателя всего сущего, который ниспослал Откровение Божье, а мусульманин – это тот, кто полностью повинуется тому, что ниспослал единый Бог – Аллах для наставления людей на праведный путь, который приведет их души во время Судного дня в Рай.

С. И. Ожегов в своем словаре дает следующее определение понятию «ислам» – распространившаяся во многих странах Востока одна из трех мировых религий, возникшая в Аравии в 7 в. н. э. на основе почитания Аллаха как единого Бога. Вероучения ислама: шиитское направление, признающее право быть имамом только за потомком Мухаммеда, суннитское направление, признающее право быть имамом не только за потомком Мухаммеда) [6]. В своем словаре автор акцентирует свое внимание на последующее разделение ислама на две основные ветви: суннизм и шиизм, без которых понять современный ислам очень сложно.

На сегодняшний день в мире примерно 85 % мусульман-суннитов и только 15 % мусульман-шиитов. Шиитского вероучения придерживается подавляющее большинство населения Ирана и Азербайджана, более половины населения Ирака, значительная часть населения Ливана, Йемена, Бахрейна и небольшая часть населения Афганистана [7, с. 64, 70].

В Российской Федерации ислам является второй религией после христианства по численности приверженцев. Ислам в Россию пришел через Северный Кавказ от арабов в VII в. Основная часть российских мусульман в этот период была суннитской. Сегодня в России шииты частично проживают в южном Дагестане – это небольшая часть лезгин и даргинцев, а

также коренное население города Дербента, жители которого ведут свое историческое происхождение от Персии, ныне Иран. Суфии же в своих поисках высшего религиозного опыта в отличие от суннитов, шиитов и хариджитов были открыты для духовного влияния других религий, особенно таких, как индуизм и буддизм, поэтому суфизм сыграл свою решающую роль в распространении ислама в Индии, Средней Азии и на Дальнем Востоке [1, с. 75]. В России суфизм частично закрепился в Чеченской и Ингушской Республиках, а также в некоторых районах Дагестана. Хариджиты, выступившие за равенство всех мусульман, проживают преимущественно в Омане, Танзании и в некоторых странах Северной Африки. В России хариджитов как таковых нет.

С каждым годом численность мусульман в России продолжает расти за счёт демографического роста населения народов Северного Кавказа, которые являются в большинстве своем суннитами.

Библиография:

1. Уинтл Д. История ислама. М. : АСТ Астрель, 2007.
2. Гиргас В. Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб. : В печатне В. Головина, 1865.
3. Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. В 4 т. Т. 1 / Август Мюллер ; пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова ; изд. Л. Ф. Пантелеева. СПб. : Тип. и Литогр. В. А. Тиханова, 1895.
4. Бартольд В. В. Ислам. Пг. : Изд-во «Огни», 1918.
5. Саблуков Г. Сличение мохаммеданского учения о именах Божиих с христианским о них учением. Казань : В Унив. тип., 1872.
6. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ozhegov.org/words/11283.shtml> (дата обращения: 19.12.2015).
7. Магомерзоев М. Ислам. М. : Эксмо, 2010.

АЛЬБЕР КАМЮ: ЖИЗНЬ, ЛИЧНОСТЬ, ТВОРЧЕСТВО

«Древние философы размышляли гораздо больше, чем читали. Книгопечатание все изменило. Теперь читают больше, чем размышляют. Вместо философии у нас одни комментарии. Именно это имеет в виду Жильсон, когда говорит, что на смену эпохе философов, занимавшихся философией, пришли профессора философии, занимающиеся философами. Дошло до того, что сегодня философский трактат, не ссылающийся ни на какие авторитеты, не подкрепленный цитатами и комментариями, никто не принял бы всерьез. ».

Альбер Камю [1, С. 205]

Альбер Камю – французский мыслитель, известный журналист, писатель и драматург. На протяжении всей своей жизни он отказывался называть себя экзистенциалистом и в более широком смысле философом. В первом случае, это объясняется тем, что в ходе развития своих творческих идей, он постепенно отходил от взглядов экзистенциализма, его точек зрения. Во- втором случае, это объясняется тем фактом, что Камю не создал философской системы. В его работах отсутствовали точные определения и понятийный анализ. К удивлению, любому философу было понятно его оригинальность мышления. Нельзя не отметить то факт, что Камю получил философское образование, но никогда не преподавал. Однако у него имеется ряд философских работ: «Миф о Сизифе» (1943), «Заметка о бунте» (1945), «Письма к немецкому другу» (1945), «Бунтующий человек» (1951).

Главным образом, он занимался этической проблематикой, что доказывают его слова: «Я не чувствую себя философом ни на грош; меня инте-

ресует прежде всего знание, как следует строить свое поведение». Но занятие этической проблематикой теснейшим образом связано с философией экзистенциализма. [2, С. 276 – 277]

Альбер Камю родился в 1913 году в небольшом городке Мондови во французском Алжире. С Родился Камю в простой семье сельскохозяйственных работников. В то время началась первая мировая война, и его отец Люсьен Камю был призван на фронт, где впоследствии был убит в битве на Марне. Камю остался с матерью и двумя братьями. Они перебираются в город Алжир, который в то время являлся столицей одноименного департамента. Мать Камю устраивается на работу прачкой, обстирывает аристократов. Ее заработка едва хватало для того, чтобы поднять всех своих сыновей на ноги. В 1924 году Камю оканчивает лицей в бедном районе Алжира. Продолжает свое обучение во французском лицее, который позволял выпускникам без экзамена поступить в университет.

После окончания лицея, Камю поступает на философско-исторический факультет местного университета. Он читает Ясперса, Ницше, Шестова, Достоевского и многих других. По окончании университета, Камю пишет дипломную работу, которая называлась «Христианская метафизика и неоплатонизм». В дипломе главная тема посвящена соотношению христианской и языческой мысли, которая будет составлять важную часть философствования Камю. В произведении Камю «Бунтующий человек» есть страницы, посвященные его дипломной работе, кроме того в этой работе он рассматривал систематическое развитие бунта начиная с метафизического, исторического заканчивая искусством. Главная мысль, которую хочет донести нам автор – это свобода, которая выражается в бунте, дает смысл жизни человека.

В студенческие годы, Камю был членом коммунистической партии. После незамедлительного отрешения от политических дел, Камю находит

себя в театре. После успехов в театре, для Камю наступает переломный момент в жизни. Из-за своей болезни он не может продолжать дальнейшее обучение в высшей школе Эколь Нормаль, которая занимается подготовкой университетских преподавателей философии. Помимо этого, разваливается первый брак Камю. Его материальное положение ухудшается, он еле сводит концы с концами, обостряется болезнь. Камю начинает писать «Миф о Сизифе», в котором затрагивает тему самоубийства. Многие полагают, что эти мысли посетили писателя из-за сложившейся трудной жизненной ситуации. Но не только личные неудачи вдохновили его на это произведение, но и сложившаяся политическая обстановка во всем мире. «Миф о Сизифе» начинается со слов: «Есть лишь одна действительно серьезная философская проблема: это самоубийство. Вынести суждение о том, стоит ли жизнь труда быть прожитой или не стоит, - это ответить на основной вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, обладает ли разум девятью или двенадцатью категориями – приходит потом. Это уже игра, а в начале нужно ответить». Для Камю важным вопросом для исследования является: Зависит ли смысл жизни от биологических факторов человека или же от собственных человеческих ценностей? Это был актуальный этический и по-своему философский вопрос, поставленный Камю в то время, так как в 1940 году происходит переоценка ценностей людей и собственно политическая обстановка (немецкий фашизм). Любой человек, который стремится разобраться в смысле своей жизни или же найти его, обращается за ответом к окружающему миру. Человека, исследовавшего окружающий нас мир, то есть природу, осознает разительное отличие от себя. Исследуя ее, не вооруженным глазом видно ее равнодушные к своим заботам. Камю истолковывает этот факт, как изначальная враждебность мира». Человек не в состоянии понять окружающие его вещи. Камю характеризует окружающий мир как иррациональный. Он заявлял о необходимости борьбы человека с окружающим миром, его ирраци-

ональностью, но он также говорил, что это борьба не приведет человека к должному успеху. Символом человеческого состояния по Камю является Сизиф. Сизиф был осужден греческими богами на тяжелый и бесполезный труд: изо дня в день он вкатывал на высокую гору тяжелый камень, который добираясь до вершины резко скатывался вниз. Камю говорил. Что величие Сизифа, обуславливается тем, что он знал о нескончаемости своего труда, но он смиренно переносил это наказание, и не просил прощение у богов. По Камю Сизиф является свободным человеком, так как он поднял бунт против богов, тем самым выбрав свою судьбу. «Сизиф учит высшей верности, которая отрицает богов и воздвигает утесы. Он считает также, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная господина, не представляется ему небесплодной, ни ненужной. Каждая песчинка этого камня, каждый осколок этой темной горы образует для него одного целый мир. Сама борьба за вершины достаточна для того, чтобы заполнить сердце человека. Надо представить Сизифа счастливым». Камю говорит о трагическом оптимизме, отмечая, что безнадежная борьба человека с бесчеловечностью является высшим источником радости и счастья. Мысли Камю не беспочвенны. Они отражают политическую, экономическую и социальную обстановку сложившуюся во Франции в период нацистской Германии и второй мировой войны. Его произведение выражало решительный отказ французского народа принять «новый порядок» и готовность вести с ним ожесточенную борьбу.[2, С. 279-282]

В 1938 году, Камю знакомится с Паскалем Пиа и становится журналистом в его журнале «Республиканский Алжир». Работа журнала прекращается по причине начала второй мировой войны. Камю вызывается добровольцем на фронт, но по причине его заболевания (тарбекулез) ему отказывают. Камю приезжает в Париж, где устраивается работать журналистом в журнал «Пари-Суар». В феврале 1941 года он заканчивает работу над своим произведением «Миф о Сизифе».

В 1942 году Камю возвращается во Францию и вступает в ряды Сопротивления, где становится руководителем подпольной газеты «Комба». После окончания войны, возобновляется работа различных издательств и «Комба» отходит на задний план, прекращает свою работу. После Камю работал в еженедельнике «Экспресс». Он постепенно отходит от журналистики.

В годы второй мировой войны вышли два произведения Камю, которые принесли ему известность – это повесть «Посторонний» и эссе «Миф о Сизифе». На этом Камю не остановился. Он поставил пьесу «Калигула», которая приумножила его успех. В 1947 году выходит роман «Чума», «Осадное положение» и «Праведники». Роман «Чума» — это завуалированное описание проникновения политики фашистского нацизма на территории других стран. показывается повиновение и борьба жителей с этой «болезнью», которые не отчаиваются и держат «оборону». В 1957 году для Камю происходит знаменательное событие – ему вручают нобелевскую премию в области литературы, где он произнес свою знаменитую речь. После это послужило написанию «Шведских речей». Также стоит выделить его произведение «Размышление о гильотине», который послужил призывом отмены смертной казни.

4 января 1960 года Камю принимает приглашение своего друга Галлимара вернуться в Париж не поездом, а на автомобиле. Но во время своего пути, машина сошла с дороги и врезалась в дерево, Камю погиб на месте. После его смерти были издан роман «Счастливая смерть». Так закончилась жизнь грандиозного мыслителя своего времени Альбера Камю.

Библиография:

1. Альбер Камю. «Изнанка и лицо» М.: «Фоліо»; 1998 – 302 С. ISBN: 5-04-001646-8, 966-03-0484-6

2. В.Н. Кузнецов Французская буржуазная философия М.: «Мысль»; 1970 – 213 С. ISBN 978-5-98426-123-4

Аринин Е.И., Медведева В.А., Федоренко М.И.

ОНТОГЕНЕЗ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ПОДХОДЫ И КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ «ДЕТСКОСТИ»

В последние несколько десятилетий во всем мире и в России ширится движение ученых и религиозных деятелей разных направлений к нахождению новых форм диалога и взаимопонимания, проводится множество конференций, симпозиумов и семинаров, появляются новые учебные дисциплины, издается значительное число статей, сборников и монографий. В то же время, только за последние годы большой общественный резонанс и многочисленные отклики в СМИ вызвали поданный осенью 2006 года иск петербургской школьницы Марии Шрайбер, требовавшей от Минобрнауки запретить преподавание теории происхождения видов Дарвина в школах как доминирующей и открытое письмо лета 2007 года к президенту десяти российских академиков, среди которых нобелевские лауреаты Жорес Алферов и ныне покойный Виталий Гинзбург, в котором ученые просили президента остановить "клерикализацию" российского общества. Данные события во многом вызваны тем, что в российском пост-советском обществе обсуждение проблемы отношений науки и религии далеко от однозначности, когда различными авторами в многочисленных статьях и специальных монографиях дается несколько сотен определений этих понятий.

В XIX и XX веках долгое время наука и религия представлялись непримиримыми мировоззренческими противоположностями, что особен-

но подчеркивалось во многих отечественных публикациях и учебных курсах советского периода. В зарубежных изданиях, так или иначе испытывавших влияние различных форм позитивизма и философии языка, это противостояние связывалось по преимуществу с эпистемологической проблематикой. В последние годы социально-экономических преобразований в нашей стране все чаще можно столкнуться с проблемой соотношения науки и религии с различными «паранаучными» доктринами и практиками, часто претендующими на статус «науки» и\или\ «религии», достаточно напомнить о «феномене Григория Грабового».

Сегодня общественное мнение, выявляемое в ходе массовых количественных опросов так называемых «простых людей» или «обычных граждан», жизнь которых занята решением множества повседневных забот, показывает, что для них религия и наука в каком-то смысле равны, поскольку людям без специальной подготовки утверждениям как одной, так и другой приходится только «верить». Так, в 2009 году, в дни празднования 200-летия со дня рождения Чарльза Дарвина и 150-летия с момента выхода его книги «Происхождение видов», был проведен всероссийский опрос, согласно которому «концепции Божественного сотворения мира (креационизма) придерживаются 44% россиян, в то время как теории эволюции Дарвина - лишь 35%», причем аналогичные результаты наблюдаются и в других странах [7]. Еще более скандальными были результаты опроса на «День науки» в феврале 2011 года, когда 32% опрошенных поддержали позицию «Солнце вращается вокруг Земли», а 43% - «компьютер любит ласковое обращение» [19]. Эти и другие многочисленные данные показывают, что для многих наших сограждан, в силу недостатка образования и нехватки времени на изучение специальной литературы, не представляется возможным проверить как «научные» утверждения, так и «теологические», в то время как в повседневной жизни

постоянно присутствует мощный, хотя и малозаметный на первый взгляд, «массмедийный фон», где «таинственное» и «эзотерическое» практически ежедневно манифестируется в изобилии форм ТВ-программ, книг и статей в журналах, газетах и интернете.

В этом контексте хотелось бы отметить, что отмеченное скандалами противостояние «науки»/«религии» характерно, прежде всего, в социологическом плане только для некоторой части «взрослой» и «академической» аудитории, тогда как еще К.И. Чуковский, к творчеству которого мы обратимся ниже, в начале XX века одним из первых обратил внимание на тот факт, что каждый взрослый, будь он «православный христианин» или «советский человек с научным атеистическо-материалистическим мировоззрением», может стать таковым только на основании трансформации представлений о мире ребенка, «детская теология» которого типологически сходна с верованиями «язычников» и «колдунов». Дети рождаются не «атеистами» или «теистами», а скорее «магами» и «волшебниками», которые, становясь «взрослыми», постепенно «разволшебствуют», «демагизируют», «расколдовывают» реальность только благодаря или вопреки влиянию семьи, СМИ и системы государственного образования.

Если в СССР планировали воспитать «нового человека коммунистического завтра», совершенно лишенного «религиозных суеверий», то основоположник гуманистической психологии А. Маслоу утверждал, что «стремление иметь религию ... мотивировано поиском безопасности» [15]. Другой всемирно известный психолог В. Франкл, полагал, что только религия «дает человеку беспрецедентную возможность, которую он не в состоянии найти где-либо еще: возможность укрепиться, утвердиться в трансцендентальном, в абсолютном» [31, с.334]. Вера внутренне свойственна самой природе человека, и так же как человек не может заставить себя «смеяться по команде», так же он не может себя заставить и верить: «я не могу

хотеть верить, хотеть любить, я не могу заставить себя любить, как и не могу заставить себя надеяться, не покривив душой» [31, с.336].

В таком контексте «религиозность» и «научность» являются основными сторонами онтогенеза личности каждого современного образованного человека, дополняясь еще и «магизмом» (сказочностью), поскольку, как отмечал классик современной антропологии Б.Малиновский, «нет обществ, какими бы примитивными они ни были, без религии и магии... всегда обнаруживаются две четко различимые сферы Сакральное и Мирское (Профанное), другими словами, сфера Магии и Религии и сфера Науки»[14].

Современная антрополог О.Б.Христофорова, отмечая присутствие «колдовского дискурса» в современной России и не только у детей, но и у взрослых, пишет, что «колдовство — это «плавающее означающее», плавающее по дискурсам и означающее разные вещи», которое «конституирует реальность через описание ее в своих терминах и потому, в свою очередь, так сильно зависит от контекста страны и эпохи» [32]. А.В.Петров отмечает, что со второй половины XX века, наряду с антропологическим (феноменологическим), утверждается новое (социологическое) понимание магии как «антисоциальной», «аномальной», «нелегальной» и т.п. «формы религии» и «клише», используемом «для того, чтобы очернить противника в ходе религиозного конфликта», т.е. магия выступает как специфический контекстуальный и «переопределяемый» в конкретных социокультурных обстоятельствах феномен, «который существует только в контексте частной религиозной традиции; магия не является религией только в том смысле, в каком вид не является родом» [20]. Таким образом, необходимо отметить, что формирование и дифференцирование «религии» от «магии» происходит не только исторически (антрополого-феноменологически) и социологически, но и собственно «онтогенетически», поскольку у каждого,

кто читает этот текст, на определенном возрастном этапе происходила весьма серьезная трансформация отношения к «таинственному», когда собственно «религия» и «наука» начинали разграничиваться от «магии», «волшебства», «сказок», «веры в Деда Мороза» и т.п..

Особенностью слова «религия» является то, что оно выступает как «книжный» концепт, который «невозможно анализировать на основании русских пословиц и поговорок» [21]. Научная «книжная культура» иногда может показаться единственным выразителем нормативных «официальных» и «серьезных» представлений общества о том или ином аспекте жизни, фактически, однако, в свою очередь, так или иначе соотносясь с культурами «народной» и «детской», признаваемых «маргинальными» и/или даже «девиантными» в рамках тех или иных «концепций детскости».

В СССР вопрос о соотношении сказок, религии и науки в образовании долгое время решался предельно однозначно, когда, к примеру, в 1937 году Н.К. Крупская писала: «Волшебные сказки создают почву для слепой веры во всякие небылицы, притупляют в детях чувство реализма. ... Дети, наслушавшиеся сказочных небылиц, склонны принимать все на веру, также склонны брать на веру религиозные верования. ... Во многих сказках есть такие моменты, которые открывают двери для всякой мистики, вводят кучу непонятного, таинственного, необъяснимого. ... Составить такую хрестоматию, которая давала бы богатейший материал для опровержения давно отживших религиозных легенд, давала бы понимание того, что религия – обман ... убежденность, что религия – обман» [10].

Вместе с тем, важно отметить, что советская власть в эти же годы начала и своего рода «освоение волшебного», когда, к примеру, в конце 30-х годов начинается выпуск фильмов-сказок и издание советской сказочной литературы, как пересказанных русских народных сказок, сказок народов мира, так и собственно «советских сказок», как, к примеру, «Сказ-

ки про военную тайну, Мальчиша-Кибальчиша и его твердое слово» Аркадия Гайдара (1933).

Педагогические учебники и в 70-е годы XX века утверждали, что «в комплексном подходе к вопросам воспитания партия на первое место ставит идейно-политическое воспитание», в систему которого «входит формирование марксистско-ленинского мировоззрения и коммунистической убежденности, идейной зрелости и непримиримого отношения к буржуазной идеологии, верности революционным, боевым и трудовым традициям советского народа, стремления их приумножить, любви к своей социалистической Родине и интернациональной солидарности трудящихся, высокой политической и трудовой активности» [22, с.219]. Автор утверждал, что «коммунистическое мировоззрение является ведущим мотивом поведения и деятельности советского человека», уточняя при этом, что «задача формирования коммунистического мировоззрения у светских людей...предполагает полную ликвидацию пережитков капитализма в их сознании и поведении», специально указывая, что «особенно это относится к искоренению религиозных пережитков и суеверий» [22, с.220, 221]. В специальном разделе «Задачи и организация научно-атеистического воспитания» отмечалось, что «марксизм-ленинизм несовместим с религией», которая «играет реакционную роль в жизни общества, так как служит орудием угнетения трудящихся, поддерживает эксплуататорские классы, воспитывает трудящихся в духе смирения и покорности», что «школа должна стремиться выработать у детей взгляд на религию как антинаучную форму сознания, воспитать их как воинствующих атеистов», при этом «научно-атеистическое воспитание» должно было охватывать «все звенья школьной работы» [22, с.224, 225].

Авторы другого издания писали о том, что «человечество от векового союза религии и морали переходит к неразрывному единству нрав-

ственности и атеизма», при этом «на высших этапах общественного развития – в условиях коммунизма - мораль будет полностью свободна от религиозного влияния», что «религиозная вера (как равным образом и мораль эксплуататорских классов) носит преходящий характер и исчезнет с прогрессом общества, в то же время коммунистические нравственные отношения (тесно связанные с атеистическими взглядами и убеждениями) достигнут неведомой прежде прочности и силы» [4].

В таком социальном контексте Ю.А.Муравьев отмечал, что «современный верующий обходится, как правило, весьма расплывчатыми представлениями о сущности вероучения, к которому сам принадлежит», и что полагая веру в сверхъестественное главным признаком религии, «придется признать, что вера в сверхъестественные существа, порожденные народной сказочной фантастикой, является разновидностью религии» и что «рассказывая, положим, ребенку сказку в которой действуют сверхъестественные существа, и делая это живо, заставляя его поверить в их существование, мы тем самым готовим почву для воспитания у него религиозного сознания» [17, с.80-81]. Возможно, тем самым автор в 1980 году хотел объяснить, что именно советские детские издательства участвовали в формировании «религиозного сознания» у нескольких поколений граждан СССР, которым Н.С.Хрущев на XXII съезде КПСС в 1961 году сказал, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме», объявив, что к 1980 году в СССР будет построен коммунизм (точнее, материально-техническая база коммунизма), при этом народная молва приписывает ему фразу, что в 1975 году он сможет «показать по телевизору последнего советского попа» [33].

Вместе с тем, Ю.А.Муравьев уточнял, что «лишь тогда рассказ о сверхъестественных существах станет подготовкой почвы для религиозного сознания, когда вы внушите мысль о том, что эти сверхъестественные

существа властвуют, господствуют над человеком или по крайней мере оказывают решающее воздействие на его судьбу». При этом, «не беда...если ребенок поверит в существование леших и домовых – их живые образы будут способствовать развитию детской поэтической фантазии, а тем самым развитию сознания вообще, поскольку сознание без фантазии не существует», однако, «беда, если при этом так или иначе будет внушена мысль о том, что эти существа следят за человеком, контролируют его поведение и могут оказывать на него влияние» [17, с.81].

С его точки зрения, религия возникла не как попытка какого бы то ни было объяснения окружающего мира, не как знание (хотя бы и иллюзорное) об этом мире, а как слепая вера в наличие у некоторых действий непостижимым образом обеспечивать результат: «...религия – иллюзорный взгляд на мир, предполагающий существование господствующих над человеком сверхъестественных сил» [17, с.82]. Только «истина, будучи объективной, не зависящей от субъекта, оказывается единой и единственной», тогда как «заблуждениям... несть счета и числа», что, однако, не означает, что не надо «делать различия между разными видами, типами заблуждений» [17, с.84]. Он предложил дифференцировать «мыслительный материал религиозных учений» на три «слоя»: «1) пустых суеверий, продуктов голого фантазирования, полного незнания, отражающего момент абсолютного бессилия человека перед лицом необходимости (природной или общественной); 2) своеобразного конгломерата или даже единства знания и незнания – незнания, имеющего форму знания, результата неадекватного отражения сознанием реально существующих процессов и проблем, - проявления относительного бессилия перед лицом объективной необходимости; 3) реального фактического знания, вполне совпадающего по содержанию с отражаемой действительностью, крупниц истины, продукта и проявления поначалу крайне узкой сферы человеческой свободы, господства над

силами природной и социальной стихии», при этом «фантазия – необходимый компонент всякой подлинно мыслительной деятельности» [17, с.84-85]. Завершается статья утверждением, что «интересно было бы, например, обратить внимание на соотношение научных (философских, теоретических) иллюзий и их роль в поддержании иллюзий религиозных...» [17, с.87].

Интересные поиски нового категориального языка для описания религии были предложены А.Н.Чанышевым, который писал: «Религия есть часть «социоантропоморфического мировоззрения», включающего в себя «мифологическое, религиозное и частично художественное мировоззрения...Миф становится частью религии лишь тогда, когда он приурочен к религиозному действию, к обряду и культу, когда он входит в систему псевдопрактического, иллюзорного взаимоотношения людей и антропоморфизированной природы. ...Главный фронт борьбы проходит здесь между философским и религиозным мировоззрением. Религия стремится саму философию сделать моментом религиозного мировоззрения в широком смысле слова» [34].

Прошло всего 7 лет и в период «перестройки» М.С.Горбачевым было принято решение публично отпраздновать 1000-летие христианства на Руси, когда стало казаться, что «монолит марксистской идеологии» начал неудержимо саморазрушаться, а в нашем обществе начали утверждаться и поддерживаться в соответствии с буквой и духом Конституции 1993 года нормы неидеологизированного научно-нейтрального отношения к религии и религиозности в публичном пространстве, в том числе к мистическим и эзотерическим формам. На практике мы столкнулись с тем, что в последние 25 лет все чаще пишут о как о сложившемся в обществе «проправославном консенсусе», так и о проблеме смешения науки, религии и паранаучных доктрин и практик, часто претендующих на статус «науки»

и\или\ «религии», в связи с чем достаточно напомнить о «медиа-феноменах» А.Кашпировского, А.Чумака или Г.Грабового. Периодически появляются статьи о бесперспективности и губительности научности, секуляризма, либерализма, демократии, идей соблюдения прав человека и свободы вероисповедания, которые надо заменить «твердостью в вере» и скандальным лозунгом «православие или смерть». Одновременно можно отметить и то, что «религиозное возрождение» стало больше возрождением «эзотеризма» и «мистики», что весьма наглядно проявляется не только в отмеченных выше социологических опросах, но и в современных «медиа», особенно в кино. Значительный общественный резонанс вызвали такие фильмы как «Мастер и Маргарита» (реж. В.Бортко, 2005) и «Остров» (реж. П.Лунгин, 2006). Первый фильм даже попал под особую рубрику «мистический сериал». «Мистическими» или «эзотерическими» именуют себя и маркируются извне множество «проектов» практически на всех телеканалах, в том числе и на круглосуточном «канале ТВ3», некоторое время позиционировавшем себя как «первый мистический» [29].

В этом контексте интересно вернуться к мыслям К.И.Чуковского, который еще в 1911 году, размышляя о своих маленьких детях, писал, что для них «мир...непознаваем, чудесен и одушевлен...чудеса реальны, деревья живые, звери умеют говорить, а под кроватью живут страшные чудовища, которых надо умиловать», т.е. все слова имеют волшебное и предметное значение одновременно, как в т.н. «архаичных культурах», когда у ребенка «первобытное мышление не кощунственно, а естественно», он «будет строить свои мифы и сказки из любого подручного материала», в связи с чем надо позволить ребенку «взять все самое лучшее из этого таинственного, яркого, насыщенного чудесами времени, воспользоваться им, чтобы заронить в детскую душу не догмат, а теплоту, восхищение и любовь» [11]. Подробно его идеи описаны в монографии «Религиоведение в

XXI веке» [2]. Прошло уже более 100 лет, но вопрос о том, как именно корректно описать становление мировоззрения и религиозности ребенка остается открытым и сегодня.

В последние годы издаются монографии и защищаются диссертационные исследования о специфике религиозного образования [3; 9]. В мировых СМИ идут активные дискуссии о «детской теологии» и о том, что дети – это «IntuitiveTheists», «HomoReligiosus», «BornBelievers», «IntuitiveCreationists», что существуют «ChildhoodTheism», «ImplicitTheism» и т.п.[1]. В наших источниках порой заявляют, что «теология должна преподаваться с детского сада (и даже с ясельного возраста), а затем охватывать школу и институт» [18]. Такие предложения, однако, вызывают критику со стороны другой части общества, ценящей «светскость» и право личности на свободное самоопределение [23].

Сегодня в интернете можно найти 753 000 текстов с тегом «детская религиозность» (Google, 02.12.2015), причем проблема рассматривается часто с позиций «воцерковления», «религиозного воспитания», «православного Закона Божьего» и т.п. [35].

Так, к примеру, анонимный автор статьи «Воспитание веры у ребенка» пишет: «Такая похвальная задача должна решаться всеми приемлемыми и доступными способами для того, чтобы постепенно прививать ребенку веру в Бога и обучать его религии. Пренебрежение к этому нанесет тяжелый удар душам и телам детей, и в результате бурный вихрь греховности с корнем вырвет слабое и молодое деревце. Человек, который в детстве не был обучен набожности и основам религии, в чьем сердце нет страха перед Богом и чья душа не освещается светом веры, не сможет избежать отвратительных дел и станет нарушителем моральных принципов. Тех же людей, которые сосредоточились лишь на материальных удобствах, чувственных удовольствиях и не обращают свое скудное внимание на вещи,

имеющие отношение к душе, игнорируют наказание и возмездие, можно уподобить неопытным новичкам, оседлавшим диких лошадей. И не так трудно предвидеть их судьбы» [9].

На наш взгляд научным и перспективным представляется рассмотрение проблемы в терминах концепции «аутопоэза», предложенной в 70-е годы XX века У.Матурана, согласно которой каждое живое существо – это «аутопоэзная» (самосозидающая, самовоспроизводящаяся) система, которая внутри себя создает образ окружающего мира и своих различий с ним, причем делая это средствами себя самой, что отмечали и многие другие философы и ученые: «монада» Лейбница, «солипсический парадокс» Беркли, «вещь в себе» Канта, «бриколаж» К.Леви-Строса, «аутопойезис» Н.Лумана и т.п.[16].

Интересные исследования уже более 30 лет проводит Е.В. Субботский, ныне профессор университета Ланкастер (Великобритания), который еще в 1984 году, работая в МГУ, отмечал, что практический опыт взаимодействия ребенка с неживыми предметами, растениями и животными приводит дифференциации двух схем миропонимания – анимистической и натуралистической, причем даже советские студенты с материалистическим образованием и воспитанием, оказавшись одни ночью в лесу, испытывают анимистические, религиозные переживания [25].

Позднее, в 1991 году, он отмечал, что «мир детского сознания – недалек... он рядом, он внутри нашего, взрослого мира», при этом «не заглянув в этот мир, нельзя... понять самого себя», хотя мы, взрослые видим мир «сквозь ‘очки’ нашего опыта, наших понятий», которые «пропускают одно, ослабляют другое, задерживают третье», тогда как новорожденный ребенок «идет в наш мир по ковру из шипов, продираясь сквозь заросли трений», у него возникает альтернатива «госпитализма» и «комплекса оживления», когда именно «присутствие взрослого лишает малыша страха

перед загадочным, неизведанным миром» [27, с. 3, 4, 9, 16-17]. Поскольку мы более или менее понимаем только самих себя и имеем «потребность понять другое существо, увидеть мир его глазами извечно свойственны человеку», то возможно попытаться и понять мир переживаний ребенка, учитывая при этом, как показал еще Ж.Пиаже, что до 4-х лет ребенок не может «мысленно стать на точку зрения другого человека», ему «кажется, что все люди...видят ...так же как он», при этом дети «принимают желаемое за действительное, способны, но не хотят видеть мир глазами других», у них «отсутствует потребность быть беспристрастным, поступаться личными интересами под давлением реальности» [27, с. 19, 21, 23.]. В XX веке наука оттеснила «магию» и «волшебство», которые, однако, «свергнутые с “престола мысли”», только «затаились, но не погибли», заняв в сознании «небольшую, но все же заметную “психологическую нишу”, своего рода «сферу психической реальности», дифференцированную на «сферу искусства» (сна, фантазии, необычного, игрового, поэтического, «волшебного») и «сферу обыденной реальности» (наука, физического закона, рациональной мысли) [27, с. 90, 91-95]. В интересном эксперименте только около 10% детей «не проявляли веры в волшебное оживление» игрушек, тогда как «80-90% детей в возрасте от 4 до 7 лет верят в возможность» магического превращения предметов, демонстрируя то, что он называл «детским анимизмом» [27, с. 101, 102].

«Детский анимизм» состоит в допущении волшебства в сферу непосредственной обыденной реальности, которое, подобно Карлсону, приходит, при этом осознается и то, что общение с ним – «дело небезопасное», при этом дети уже в 4 года четко разграничивают «мир сказки» (книги, мультфильма, кино, фантазии) и «мир реальности», но, тем не менее, до 10 лет готовы попытаться нарушить их границу через «колдовские» практики, веря в возможность «превращения» вещей под воздействием силы «вол-

шебных» слов, поскольку «'зерна' анимистического и естественнонаучного подхода к миру возникают одновременно и существуют параллельно на протяжении всей жизни человека» [27, с. 92, 93, 94-98, 103]. Детские «магические практики» дают ребенку «оружие – средство воздействия на вышедший из-под контроля образ его фантазии», причем это «единственно возможное средство», которое позволяет «обуздать образы, рожденные фантазией, сказкой, сновидениями, “нелегально” проникшие в реальную жизнь, ставшие для малыша не придуманным, а реальным явлением». Появление таких образов – «явление нормальное и даже неизбежное», поскольку «рождая светлые образы красоты, истины и добра, фантазия неизбежно порождает и то, что им противоположно, – странные, отталкивающие образы зла», причем у «здорового взрослого человека подобные чудовища изгнаны за пределы обыденной реальности», хотя и взрослые, порой, хоть и «полушутя, полусерьезно», но совершают «магические действия (плюем через плечо, стучим по дереву)», пытаясь «хоть в какой-то степени уберечь свою жизнь от трагической случайности», когда «все обычные меры неэффективны», тем самым «мы слегка приоткрываем границу, отделяющую нашу обычную жизнь от фантазии, сновидения, игры – от тех сфер психической реальности, в которых “живет” волшебство» [27, с.106,107].

В целом только в современной культуре «колдовство и вызывание духов... превратились в сказки и иллюзии», однако, как показывают исследования, корректнее утверждать, что наше сознание включает в себя «несколько типов реальности», среди которых есть как «обыденность», так и «фантазия», «сновидение», «искусство», выступая как своего рода «волшебный купол», в котором имеются разные сферы [28, с.3,4]. Существуют не только дети, но и взрослые, «многие из которых верят в паранормальные явления, предаются суевериям и ежедневно практикуют бытовую ма-

гию», т.е. «магические структуры уступают место физическим законам в сфере обыденной реальности, но не совсем», причем авторские исследования говорят о том, что «не так уж трудно создать условия, в которых современный образованный взрослый человек вдруг начнет верить в магию и способность создавать нечто из ничего» и вообще, «иррациональный и рациональный типы реальностей сосуществуют в индивидуальном сознании во все периоды онтогенеза, а развитие сознания осуществляется как возрастающая дифференциация и специализация альтернативных типов реальности» [28, с. 6, 7, 13].

Тем самым, привычный нам «феномен детства» сам является специфическим историко-культурным явлением, поскольку «в архаичных культурах весь ‘объем’ человеческой деятельности с необходимостью ‘замкнут’ на обеспечении базовых нужд, как биологических, так и духовных, религиозных», здесь ребенок с 2-3 лет «прочно вовлечен в бытовой труд, выполняет социально значимые функции», контролируясь целой системой «религиозно-символической регламентации» и практиками «инфантицида» (уничтожения неугодных детей) не только со стороны старших членов семьи, но и «духов», «демонов» и т.п. [26, с.325-327].

Резонансные медийные проекты «Россия. Полное затмение» (2012, Андрей Лошак, НТВ), «Реальное паранормальное» (2014, премьера в России) телеканала National Geographic, сериалы «Вольф Мессинг: Видевший сквозь время» (2009), «Вангелия» (2013), «Джуна / Провидица» (2015) и многие другие вполне наглядно демонстрируют массовое «оживление волшебного» в сознании современных взрослых.

В этой связи важно обратиться к термину «эзотерический», который сегодня начинает обозначать особую сферу отношения к «таинственному», «паранормальному», которое отделяет себя от собственно «религиозного» как «конфессионального», выступая как «светское», индивидуально-

личностное переживание присутствия «непознанного в мире». В «Большом Российском энциклопедическом словаре» понятие эзотерического (греч. *esoterikos* - внутренний), определяется как «тайное, сокровенное, понятное лишь избранным, предназначенное только для посвящённых» [36]. Похожие определения можно встретить в «Толковом словаре Ефремовой» («предназначенный только для посвященных или специалистов; тайный, скрытый» [38]), в «Словаре иностранных слов» («тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных (о религиозных обрядах, мистических учениях, магических формулах)» [37]), в «Толковом словаре Д.Н.Ушакова» («тайный, понятный только посвященным, скрытый» [39], в «Большом толковом словаре русского языка» С.А. Кузнецова («предназначенный для посвященных, сведущих в мистических, тайных учениях») [5].

В «Большом словаре эзотерических терминов» А.М. Степанова отмечается, что эзотерический – это «тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных» [24]. Согласно «Большому эзотерическому словарю», эзотерика – это тайные, скрытые знания, «всё то, что веками собиралось и хранилось у разных народов, передавалось из поколения в поколение, терялось и возникало вновь. Это вековая мудрость, понимание самого себя и знание жизни. Эзотерика – это священное тайное знание, организующее жизнь человеческой души. Это психотехнологии самонастройки души и её связи с душой наставника, или ученика, или иного верующего человека, с кем вы находитесь в духовной близости» [6, с.161]. А понятие эзотерического (направленного внутрь) определяется как «предназначенное только для избранных, для специалистов и понятное только им» [6, с.165]. В целом, эзотерику можно определить как разнообразные учения «о тайном, скрытом в нас самих; объект её изучения – внутренние процессы, происходящие во Вселенной и глубине человеческой души» [24]. Такие учения могут быть как частью традиции массовых рели-

гий, небольших групп сторонников некоего «наставника», так и сугубо личным стремлением «приобщиться к таинственному».

Первой формой коммуникации (устного повествования), которая социализирует и воспитывает ребенка в процессе онтогенеза его сознания, является «сказка», «миф», вовлекающие его в «мир воображения», специфического культурного аутопойезиса, первоначально в «сегментарных», а затем и «дифференцированных» обществах. «Революция Гутенберга» позволила появиться первым печатным и, соответственно, «массовым» сказкам, начало которым положили Шарль Перро и его сборник «Сказки матушки гусыни, или Истории и сказки былых времен с поучениями» (1697), парижское издание «Тысяча и одна ночь» (1704—1717), «Домашние и семейные немецкие сказки» братьев Гримм (1812-1814) и «Русские детские сказки» А.Н.Афанасьева (1870). Не менее популярным оказался жанр «фильм-сказка»: первая экранизация «Золушки» появилась в 1898 году, в России первой была «Русалочка» (1910), а в СССР до 1938 года таких фильмов вообще не снимали.

Сказка, особенно в ее «нативной», этнографически аутентичной форме видится часто проблематичной, поскольку в ней моральные нормы присутствуют в «селективной» форме, т.к. нормативно признается важность их соблюдения только в отношении «своих», тогда как к «чужим» и «другим» нормативными полагаются убийство, хитрость, обман и кража, либо (если «чужое» слишком и неодолимо сильно, умно и хитро) задабривание, дарение. Современная культура с XVII века вовлекает и перетолковывает древние сюжеты мифологии, в XX веке появляются первые не только «фильмы-сказки», но и «мультипликационные» версии классических «этнографических» сюжетов, как, к примеру, «Красная шапочка» (Леонид Нечаев, 1977), «Ежик в тумане» (Юрий Норштейн, 1975), «Машенька и медведь» (Роман Качанов, 1960), «Девочка и медведь»

(Наталия Голованова, 1980) или «Волк и семеро козлят на новый лад» (Леонид Аристов, 1975). Эти экранизации визуализируют универсально-цивилизационное этико-моральное содержание, где убийство или обман «чужого» уже не подаются как «естественные» и «нормальные» средства решения проблем, наоборот, речь идет об утверждении нормативности прощения, доверия или взаимного интереса, когда, в соответствии с одним из популярных сюжетов, даже активное и институциональное «нормативное зло» (исповедующее принцип «Люби себя, чихай на всех и в жизни ждёт тебя успех») может трансформироваться «любовью» («Чертенок № 13» Натана Лернера, 1982).

Таким образом, найти нечто, что представляется «религией» одному человеку того или иного возраста, пола и социального статуса в определенный исторический период в определенном культурном окружении оказывается невозможно, поскольку детская «магичность» развивается в контексте целого спектра возможностей выбора «символических вселенных», «воображаемых общностей», «семантических миров», «семиотических пространств» которые личностью, так или иначе, осваиваются или игнорируются, дифференцируясь на «истинное/ложное» или «мое/чуждое». Важно помнить, что сама возможность жить в социальных условиях, где гарантируется свобода совести, т.е. возможность иметь, публично выражать и менять свои «религиозные», «магические», «научные» и т.п. представления, является фактическим достижением только XX века. Так, только в предпасхальном Указе Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» (17.04.1905), было провозглашено: «В постоянном, по заветам Предков, общении со Святою Православною Церковью неизменно почерпая для Себя отраду и обновление сил душевных, Мы всегда имели сердечное стремление обеспечить и каждому из Наших подданных свободу верования и молитв по велениям его совести. Озабочиваясь выполнением таковых

намерений, Мы в число намеченных в указе 12 минувшего Декабря преобразований включили принятие действительных мер к устранению стеснений в области религии. Ныне, рассмотрев составленные, во исполнение сего, в Комитете Министров положения и находя их отвечающими Нашему заветному желанию укрепить начертанные в Основных Законах Империи Российской начала веротерпимости, Мы признали за благо таковые утвердить. Призывая благословение Всевышнего на это дело мира и любви и уповая, что оно послужит к вящему возвеличению Православной веры, порождаемой благодатию Господнею, поучением, кротостью и добрыми примерами, Мы, в соответствие с этим решением Нашим, повелеваем:

1) Признать, что отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий...» [30].

Как уже отмечалось выше, в СССР быть «верующим» означало вписать себя в маргинальное или даже девиантное сообщество социальных изгоев, «отщепенцев», «тормозящих общественный прогресс». В новой Конституции России (1993) проповедь собственной исключительности, часто являвшаяся и являющаяся основанием для оправдания нарушения прав всех «инаковерующих» сограждан, запрещена на уровне законодательства, как и в других цивилизованных государствах и оказываясь в качестве частного, личного идентификационного предпочтения, глубоко интимной «веры» (религиозности), подотчетной только Богу. Не государство, но именно гражданин несет ответственность за тот духовный выбор, который он делает, предпочитая ту или иную конкретную «религиозную» и/или «эзотерическую» идентичность, которая всегда так или иначе предполагает «маркировку» своего отношения к «другому».

Г.Ю.Любарский обращает внимание на то, что сегодня в интернете заметны «конфликты, связанные с *насилием над верой*» показывающие, что есть «люди, которые не желают терпеть, чтобы над ними без их согласия производили обряды чуждой им религии»: «насильно заставляли детей в школе учить чужой катехизис или без спроса показывали по телевизору греховные образы», им констатируется наличие ситуации «войны двух вер», где каждый считает себя «правым», при этом «вопросов о том, как этого бы можно было избежать, как исправить дело – не возникает», как и в связи с пониманием «связи религии и свободы»[12]. Дальнейший анализ показал, что в последние годы у понятий «верующий, религиозный, воцерковленный» появилась ассоциация со значением «обиженные», т.е. «верующие» - это люди, которые «обижены, оскорблены, обмануты, их не уважают, над ними издеваются», другой очевидной ассоциацией является «отношение к разумности», когда «говоря о верующих (или религиозных), многие указывают на недостаточную их разумность» (сумасшествие, необразованность, неспособность к логическим рассуждениям, глупость, не критичность и т.п.) [13].

Библиография:

1. Deborah Kelemen Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature Psychological Science May 2004 vol. 15 no. 5 P.295-301; Justin L. Barrett and Emily Reed Burdett The cognitive science of religion/ The psychologist. vol 24 no 4 april 2011/ P 252-255; Born Believers: The Science of Children’s Religious Beliefs, by Justin L. Barrett. Free Press, 2012, Reviewed by Claire White, Journal for the Cognitive Science of Religion 1.2 (2013) P.250-251; SŁAWOMIR SZTAJER The concept of *homo religiosus* and its philosophical interpretations „Anglojęzyczny Suplement Przeglądu Religioznawczego”, 2013, no. 1 P 17-27.

2. Аринин Е.И. Религиоведение в XXI веке: «религия» как слово и термин. Владимир, ВлГУ. 2014. С.31-41; Аринин Е.И. "Религиоведение: "религия" как слово и термин" LAP LAMBERT Academic Publishing, 2015].
3. Аринин Е.И., Лаврентьева А.Ю. Специфика религиозного и религиозно-педагогического образования. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. 211с.
4. Архангельский Л.М. и др. Нравственное воспитание. Проблемы теории и практики. М.: Мысль, 1979, С.66
5. Большой толковый словарь русского языка// под ред. С.А. Кузнецова. СПб.: Норинт, 2000. С. 1513
6. Бубличенко М.М. Большой эзотерический словарь. Ростов: Феникс, 2010.
7. В России больше сторонников идеи божественного сотворения мира, нежели теории Дарвина// <http://www.interfax.ru/russia/112165>
8. Воспитание веры у ребенка//<http://lotos-kazan.ru/vospitanie-veryi-u-rebenka/>
9. Геранина Г.А. Социально-философский анализ проблем формирования религиозной идентичности в современном религиозно-педагогическом образовании. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, ПГУ, 2011. С. 86-99
10. Крупская Н.К. Об антирелигиозной пропаганде в начальных, средних школах, в школах взрослых, в кружках и клубах \\\ Возгорится факел разума. М., 1986, с.164,165
11. Лукьянова И. Не отрывайте хвосты головастикам// http://www.semya-rastet.ru/razd/detskaja_vera/
12. Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь// http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/
13. Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. Религиозные// <http://polit.ru/article/2012/09/21/cognitometry/>

14. Малиновский, Б. Магия. Наука. Религия: Пер.с англ. / Вступ. статьи Р. Редфилда и др. — М.: Рефл-бук, 1998. С.19
15. Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е изд. СПб. : Питер, 2003. С. 64.
16. Матурано У.Р., Варела Ф.Х. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания. Перевод с английского Ю.А.Данилова. - М.: Прогресс-Традиция, 2001. С.40; Шмерлина И.А. Обзор монографии: Матурана У., Варела Ф. Дерево познания. Перевод с англ. Ю.А. Данилова. М.: Прогресс-Традиция, 2001 // Социологический журнал. 2003. № 2. С. 168-179.
17. Муравьев Ю.А. Религия: вера, иллюзия, знание// Советская этнография. - 1980. - № 4.
18. Нужна ли «светская» теология Церкви?// <http://www.patriarchia.ru/db/text/2660273.html>
19. Опрос: 32% россиян уверены, что Солнце вращается вокруг Земли/ <http://korrespondent.net/world/russia//1183798-opros-32-rossiyan-uvereny-chto-solnce-vrashchaetsya-vokrug-zemli>].
20. Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательский дом РХГИ, Издательский дом СПбГУ. 2003. С.19, 20, 21.
21. Пешковский А.М. Лексема // <http://www.feb-web.ru/feb/slt/abc/lt1/lt1-3992.htm>; Крылов С.Лексема// http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/LEKSEMA.html?page=0,1; Сергеева Е.В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ// <http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>
22. Савин Н.В. Педагогика. Учеб.пособие для пед. Училищ. Изд. 2-е, доп. М.:Просвещение, 1978

23. Светлана Солодовник ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДЕСАНТ// <http://religiopolis.org/publications/9558-teologicheskij-desant.html>
24. Степанов А.М. Большой словарь эзотерических терминов //Большой эзотерический справочник, 2009. URL: <http://www.ezoezo.ru/> (дата обращения 5.07.2015)
25. Субботский Е.В. Восприятие детьми-школьниками необычных явлений/Вестник МГУ. Серия: Психология, 1984,1, с.17-31
26. Субботский Е.В. Генезис личности: Теория и эксперимент. М.: Смысл, 2010. С.325-327.
27. Субботский Е.В. Ребенок открывает мир. М.: Просвещение, 1991.
28. Субботский Е.В. Строящееся сознание. М.: Смысл, 2007.
29. ТВ3//<http://tv3.ru/news/>
30. Указ «Об укреплении начал веротерпимости»// <http://www.giport.ru/news/36312/>
31. Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник / Пер. с англ. и нем. Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева. М. : Прогресс, 1990.
32. Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. С.12, 291.
33. Хрущёв Никита Сергеевич// <http://www.encyclopaedia-russia.ru/article.php?id=130>; «Хрущевский» удар по Православию. Об антицерковной кампании 1958-1964 гг// <http://www.pravoslavie.ru/37055.html> ; Никита ХРУЩЕВ: «Я покажу вам последнего попа!..»// http://www.zemlya-zemlitsa.ru/category/cat11/nikita_hruwev_ya_pokazhu_vam_poslednego_popa/
34. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов философских факультетов и отделений университетов. - М.: Высшая школа, 1981, с. 6-8; 93, с.41, 43
35. Четвериков С., протоиерей Можно ли воспитать религиозность у детей//<http://www.semya-rastet.ru/razd/4464/>; А вы знакомы с понятием

"детская религиозность"?//<https://otvet.mail.ru/question/43722175>; Детская религиозность// <http://lotos-kazan.ru/detskaya-religioznost/>; Воспитание веры у ребенка//<http://lotos-kazan.ru/vospitanie-veryi-u-rebenka/>

36. Эзотерический // Большой Российский энциклопедический словарь. Электронное издание. 2003 [формат eBook]

37. Эзотерический // Словарь иностранных слов// Энциклопедии и словари. URL: <http://enc-dic.com/fwords/JEzotericheskij-41429.html> (дата обращения 1.07.2015)

38. Эзотерический // Толковый словарь Ефремовой// Энциклопедии и словари. URL: <http://enc-dic.com/efremova/JEzotericheskij-121964.html> (дата обращения 1.07.2015)

39. Эзотерический// Толковый словарь Д.Н. Ушакова// Энциклопедии и словари. URL: <http://enc-dic.com/ushakov/JEzotericheskij-87101.html> (дата обращения 1.07.2015)

Артамонова Е.Р.

К ВОПРОСУ ОБ УСЛОВИЯХ ОПТИМИЗАЦИИ ПРЕПОДАВАНИЯ ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН В ВУЗЕ

Важная роль гуманитарных дисциплин в модели современной российской высшей школы делает особенно актуальным вопрос оптимизации их преподавания.

Под оптимизацией преподавания учебных дисциплин в вузе понимается целенаправленное приведение процесса их преподавания к наилучшему, исходя из имеющихся условий, состоянию, обеспечивающему наиболее полное достижение поставленных целей в соответствии с требо-

ваниями, которые предъявляются к содержанию и уровню профессиональной подготовки выпускников вузов. Основу оптимизации преподавания учебных дисциплин в вузе составляет педагогическая деятельность преподавателей, которая сопровождается организационно-методической работой кафедр и руководства вуза.

Цикл гуманитарных дисциплин содержит в себе большой потенциал для личностного развития студентов, который позволяет преподавателям-вузов решать задачи формирования и развития нравственных качеств и ценностных ориентаций будущих профессионалов, формирования продуктивных навыков и умений взаимодействия с людьми, направленности на постоянное самосовершенствование и профессиональный рост.

Эффективное использование потенциала гуманитарных дисциплин требует решения ряда вопросов. Среди них: рациональный отбор содержания учебной дисциплины в условиях постоянно увеличивающегося информационного потока по гуманитарному направлению; учёт психолого-педагогических особенностей преподавателей, которые определяют разнообразие их педагогических возможностей в применении современных методик обучения и другие.

Рациональный отбор содержания гуманитарной дисциплины предполагает проектирование процесса преподавания, которое включает в себя продуманное целеполагание, адекватное целям обучения по учебной дисциплине в целом и на каждое отдельное занятие, а также пути и средства его реализации в ходе обучения. Преподавателем формулируются цели и вытекающие из них задачи каждого конкретного занятия. Исходя из доступных ему современных методик обучения, моделируются действия по руководству учебно-познавательной деятельностью студентов.

При этом, исходя из специфики преподавания гуманитарных дисциплин в вузе, важным должен быть акцент на формирование личностных

качеств студентов как основы их продуктивности в будущей профессии. Его реализация связана с психическими и профессиональными качествами преподавателей, от которых зависит формирование у студентов системы жизненных ценностей, любви к изучаемому предмету и объектам, осваиваемым в процессе обучения, желания изучать предмет.

Среди основных условий оптимизации преподавания гуманитарных дисциплин в вузе особо необходимо подчеркнуть значение развития у преподавателей мотивации к осуществляемой педагогической деятельности и к совершенствованию своего педагогического мастерства.

Ценным с точки зрения оптимизации преподавания гуманитарных дисциплин в вузе является организация дискуссий со студентами по изучаемым вопросам, в процессе которых преподаватель имеет возможность передать в процессе общения свой жизненный опыт, знание, понимание различных жизненных и профессиональных ситуаций, а также активизация «внутреннего диалога», который полезен не только студенту, но и преподавателю, так как диалог позволяет глубже осмысливать изучаемый предмет и сформулировать новые идеи.

Артемьева Ю.В.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СМИ РАЗНОЙ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ: ПРАВОСЛАВИЕ, КАТОЛИЧЕСТВО, МУСУЛЬМАНСТВО, ИУДАИЗМ

Актуальность выбранной для темы объясняется тем фактом, что в современном информационном обществе средства массовой информации обладают огромным влиянием на сознание всего социума в целом и каж-

дого человека в отдельности. Сегодняшние СМИ транслируют готовые ценностные ориентиры, поведенческие модели, взгляды и мнения, которые воспринимаются в качестве некоего информационного «сырья» для формирования личных и коллективных принципов мышления и поведения.

И если в вопросах, которые касаются экономических, политических или социокультурных сфер жизни, человек чаще всего сохраняет собственное мнение и критический взгляд на вещи, то совершенно иная ситуация складывается при освещении вопросов религиозной направленности.

При изучении конфессиональных СМИ человек реагирует принципиально иначе – с одной стороны, он более внушаем, доверчив и даже уязвим психологически, поскольку воспринимает подаваемую информацию как авторитетную, недискуссионную, не подлежащую обсуждению и критике; с другой стороны, он может принципиально отвергать информацию в силу собственных (иных) религиозных убеждений и предпочтений[6, с.125].

Конфессиональные СМИ никак нельзя назвать нейтральными источниками информации (как, к примеру, многие светские СМИ – детские, юмористические, природоведческой направленности и др.). Конфессиональные СМИ, независимо от принадлежности к конкретной религии, всегда несут на себе отпечаток «ангажированности» и направленности на решение очевидных миссионерских целей и задач.

В 1993 году была принята Конституция Российской Федерации, которая четко определяет светский характер нашего государства. В 1997 году был принят еще один важнейший с точки зрения развития СМИ религиозной направленности закон № 125-ФЗ, гарантирующий свободу совести и религиозных объединений [3, с 202].

Следует отметить, что в современной России основными религиями (количественно) можно считать христиан (как православных, так и католиков и протестантов), а также ислам и буддизм [9].

Очевидно, что для различных конфессий становится вопрос информационного влияния на общество, продвижение своих идей и подтверждение своей значимости и весомости в современном мире.

Именно поэтому главным вектором социального продвижения и развития почти всех религиозных конфессий является использование СМИ в миссионерских целях.

С конца двадцатого века в России пошло формирование конфессиональных СМИ, в том числе газет и журналов, радиостанций, телепередач на центральных каналах (или собственных каналов), собственных конфессиональных сайтов и порталов.

Самыми популярными источниками информации религиозной направленности являются печатные средства массовой информации и Интернет.

До середины 1990-х гг. никакой системы православных СМИ в России, по сути, не было. Был журнал Московской Патриархии и газета «Московский Церковный Вестник», были постдиссидентские и эмигрантские издания, были эксперименты нарождавшихся бизнес-корпораций в области пиара через недолговечные православные медиа-проекты.

В середине 1990-х гг. Сергей Чапнин организовал информационное православное агентство «Метафрасис». Это был прорыв. Тогда же зародились первые издания, сохранившиеся и до наших дней. Основных изданий было четыре:

- газета «Татьянин день», издаваемая при храме МГУ,
- журнал «Фома»,
- примерно в это же время появился журнал «Встреча», издаваемый студентами Московской духовной семинарии,
- богословско-культурологический альманах «Альфа и Омега», появившийся несколько раньше.[1, с 111]

Появившись первыми, эти издания и задали модели возможного существования православных СМИ в России. Ни один из первых православных проектов не начинался как бизнес-проект. Журнал «Фома» появился как самиздат. Его создатели даже не мыслили в профессиональных терминах. Как сказал его редактор, Владимир Легойда, «мы хотели просто поделиться своей радостью». Однако в какой-то момент стало ясно, что надо либо закрываться, либо переходить на профессиональный уровень. Есть неумолимые законы рынка. Например, очень тяжело существовать журналу, который выходит реже чем один раз в месяц – его перестают помнить.

За последние лет пять в православной журналистике наблюдается бурный рост. Зарождаются новые издания. В 2010-ом году журналов было гораздо меньше чем сейчас. В 2014 году существовало около 800 зарегистрированных православных изданий из около 18 000 изданий вообще. [8, с 288]

Современные православные журналы очень разные, но все они тяготеют к широкоформатным иллюстрированным изданиям. Появился журнал «Виноград», последние два года два успешно развивается журнал «Наследник». Появились и новые издания, которые можно назвать «нишевыми». Это женский журнал «Славянка». Есть детский журнал «Божья коровка». Кроме того, развилась сеть православных интернет-сайтов, очень быстро реагирующих на новостные темы.

Из общей массы выделяются «Нескучный сад», которому удалось расширить формат, и не похожий ни на что «Виноград». Журналы различаются по степени «воцерковленности» их аудиторий. Например, «Нескучный сад» обращен к, вероятно, более воцерковленной аудитории, чем журнал «Фома».

Церковные СМИ, по сути, пишут о том, как построить христианскую жизнь на уровне повседневной рутины. Все СМИ формулируют эту задачу

по-своему, но это задача все равно ставится. Это своего рода проповедь средствами журналистики. Редакторы «Фомы» полагают, что основным критерием православного журнала является «христоцентричность» [9, с. 296]. В этом смысле многие журналы просто не выдерживают никакой критики. Они рассказывают о величии России, об ужасах Запада и т. д.

«Нескучный сад» к миссионерской направленности добавляет более практическую, о чем прямо говорит его подзаголовок «православный журнал о делах милосердия». Он пытается выступать коллективным организатором благотворительной деятельности, задействуя, в том числе, и интернет-ресурсы. Журнал не просто зазывает людей в лоно церкви. Он призывает их к конкретным делам.

Католические журналы не купишь в обычном газетном киоске, а радио- и телепередачи не включишь одним нажатием кнопки. Эти средства массовой информации читает, слушает и смотрит лишь малая группа населения страны – русскоязычные католики. Российские католические СМИ ютятся в приходских церковных лавках и храмах. Одна их часть продается, другая раздается за пожертвования или бесплатно только в определенных общинах. [4, с. 132]

Католические средства массовой информации появились на территории России немногим раньше 1991 года, когда в качестве Апостольских администратур (еще до учреждения епархий) была восстановлена иерархия Католической Церкви в стране. Тогда появились первые издания – «Информационный бюллетень» и еженедельная газета «Свет Евангелия», которая стала официальным печатным органом католиков в России. Закрытая в 2007 году, она тем не менее стала выходить в виде ежемесячного журнала архиепархии «Католический вестник – Свет Евангелия». Затем прекратил свое существование и этот журнал, и тогда «Свет Евангелия» предстал в интернет-формате под названием «В свете Евангелия», где размещаются

как новые материалы, так и уже опубликованные на страницах первой газеты русских католиков [7, с.87].

С развитием и укреплением Римско-Католической Церкви в России стали появляться новые католические средства массовой информации, периодические и электронные. События католического мира, заявления иерархов Церкви, исторические справки, богословские и нравственные рассуждения, жизнь католиков в России – таково содержание этих журналов и газет. [4, с. 159]

Некоторые издания, однако, затрагивают на своих страницах также проблемы современного общества или вопросы культуры, но практически все эти материалы переведены из влиятельных западных католических изданий.

Католицизм как господствующая религия в Италии или в Польше имеет известный авторитет и может позволить себе рефлексии по поводу актуальных событий в обществе и политике. Но позиция любого католического издания в любом случае будет отражать позицию Католической Церкви, а не отдельной общины в той или иной стране. Быть может, именно поэтому католические СМИ России в настоящее время довольствуются ознакомлением верующих с официальными высказываниями Папы Римского и епископов. В основном католическая периодика – это журналы монашеских конгрегаций, молодежных и других движений. Периодические издания, как правило, носят локальный характер и распространяются либо в конкретных приходах, либо в приходских общинах, окормляемых той или иной монашеской конгрегацией. [2, с. 25]

В отличие от печатных средств массовой информации электронные католические СМИ представлены в гораздо меньшем объеме. На территории России действуют две радиостанции и одна телестудия.

Католические СМИ в России – это журналистика для малых групп. Не имея того веса, который есть у православных средств массовой информации как глашатая религии подавляющего большинства населения, католическая журналистика предназначена только для католиков.

Спецификой мусульманских СМИ является та особенность, что целью их работы является не простое удовлетворение права общества на информацию, а использование журналистики как инструмента выполнения собственной миссии на Земле и/или пропаганды ее[7, с 115].

Потенциал Ислама заключается в его социальном коммуникативном аспекте. Предписания Священного Корана и Сунны являются обязательными для подвижников Веры: мусульманин должен быть образованным человеком, т. к. для каждого мусульманина и мусульманки это является священной обязанностью. Ислам не делит жизнь на религиозную и светскую, образование - на религиозное или светское. Но российское государство - светское.

С одной стороны, российские мусульмане должны доказать свою социальную значимость, ценность российскому сообществу, российскому правительству, российской журналистике; с другой - должны показать (или доказать) свою ценность для мирового исламского сообщества. [3, с 201]

В настоящее время на территории России действуют более сорока самостоятельных Духовных управлений (муфтиятов). У каждого из них есть официальный печатный орган, свои передачи на местном телевидении, радио. Например, газета «Мусульманский вестник» является органом Духовного Управления мусульман (ДУМ) Поволжья, на Саратовском телерадиоцентре действует мусульманский канал «Аллаху Акбар». Ежемесячная религиозно-просветительская газета «Рисалят» («Послание») - орган ДУМ Башкортостана, а на республиканском телевидении еженедельно

выходит в эфир духовно-образовательная передача «Ихлас». В целом, муфтиятами, различными мусульманскими общинами и объединениями издается около 40 наименований газет и журналов. В них отражается религиозно-общественная жизнь мусульманского общества России.

С 1994 г. в столице издается ежемесячная газета «Ислам минбаре» («Трибуна ислама») - орган ДУМЕР (тираж - 6500 экз.) Она выражает официальную позицию Совета муфтиев России и Президиума ДУМЕР по актуальным вопросам жизнедеятельности мусульманского общества, дает полную информацию о жизни российских мусульман и о проблемах богословского характера[7, с.115].

Значительный объем информации об исламе проходит через международную компьютерную сеть Интернет. Начиная с 1997 г. Духовное Управление мусульман России имеет в Интернете свою страницу, в которой можно найти познавательные материалы богословского и информативного характера.

Созданная в 1997 г. телерадиоиздательская компания «Исламский мир» - многопрофильное религиозно-просветительское учреждение. Она предлагает образовательные программы на аудио- и видеокассетах.[5, с. 44]

Арабговорящая часть российских мусульман и духовенства страны имеет возможность регулярно знакомиться с публикациями современных специализированных изданий - журналы «Аль-Азхар» (издается с 1931 г. в Каире), «Аль-мустакбаль аль-ислами» (издается с 1992 г. в Эр-Рияде), «Манараль-худа» (издается с 1992 г. в Бейруте). Значительный объем информации об исламе и исламском мире распространяют Представительство Саудовской информационной фирмы «Дар-аль-Кимам», Представительство Государственного телерадиовещания Ирана, а также пресс-отдел Посольства Исламской Республики Иран, издающий бюллетень «Третий

взгляд», корпункты крупных арабо-язычных газет «Аш-шарк аль-авсат», «Аль-хайат».

Представленность приверженцев иудаизма в Российской Федерации, не превышает 20 тысяч человек, или 0,1 %. Тем не менее, в силу особенностей национального менталитета, эта немногочисленная категория населения имеет в обществе определенный вес и влияние.

Тем не менее, основным источником информации среди приверженцев иудаизма являются непериодические издания, главным образом книги. В последнее время (начиная с 2009 года) начало свое вещание радио «Толдот», которое можно отнести к иудаистским СМИ, хотя помимо конфессиональной направленности там отмечаются и передачи более светского характера. Электронные СМИ представлены интернет-журналами (например, «Мир Торы» и специализированными сайтами (например, www.jeps.ru — информационный портал еврейской религиозной общины Санкт-Петербурга).

Самым популярным российским иудаистским СМИ можно считать сайт <http://toldot.ru> («Иудаизм и евреи»), который создан и поддерживается организацией Толдот Йешурун. Своей целью сайт видит возможность дать читателям возможность изучать Тору. Ежедневные прямые телеэфиры дают возможность пользователям задавать вопросы лектору онлайн, раздел «Спросить» — посоветоваться с раввином по любому вопросу, а библиотека помогает найти необходимую книгу по иудаизму на русском языке. [6, с. 55]

Интернет-магазин сайта предлагает ассортимент из нескольких сотен книг различных тематик иудаизма по-русски и на иврите, аудио — и видеодиски с музыкой, фильмами и уроками, атрибутику иудаизма — от кипы до тфиллина, сувениры из лавок Иерусалима. На сайте даже можно

найти себе пару для построения еврейской семьи в полном соответствии с традициями иудаизма.

Таким образом, в данной работе нам удалось рассмотреть как общие черты религиозных конфессий современной России, так и специфические особенности конфессиональных СМИ четырех различных вероисповеданий: православия, католицизма, мусульманства и иудаизма. [8, с.303]

Наиболее массово в России представлены СМИ православной направленности. В целом, это неудивительно – именно эта религиозная конфессия является самой многочисленной как при подсчете методом этнической религиозности, так и культурной религиозности. Сильные позиции имеют конфессиональные СМИ мусульманской направленности – это объясняется тем, что, с одной стороны, национальные лидеры уделяют значительное внимание развитию мусульманских традиций, в том числе через учреждение и финансовую поддержку религиозных СМИ (особенно это касается Татарстана и Башкортостана. Католичество также имеет международный характер, что подразумевает и поддержку, и передачу опыта. Четвертая из рассматриваемых конфессий – иудаизм – имеет самый скромный вес в общем количестве конфессиональных российских СМИ. [4, с. 99]

Независимо от тиража и популярности конкретного конфессионального СМИ, общий стиль изложения, подачи информации и подхода к освещаемым событиям остается одинаковым – минимальное стремление к объективности и принятию параллельных точек зрения, миссионерская позиция по отношению к целевой аудитории, пафосный характер изложения, эмоциональность и противопоставление светским условиям жизни и менталитета. Эти тенденции прослеживаются и в православных СМИ, и в мусульманских, и в католических, и в иудаистских.

Библиография:

1. Жириков А.А. Новые подходы периодической печати к атеизму и религии. – М., Инфра, 2010.- 248 с.
2. Иванова Т.Н. Религиозные СМИ в системе российской журналистики. // Вестник Российского университета дружбы народов. № 5. – М., 2013.
3. История религий в России. Уч. пособие. Под ред. Н.А. Трофимчука. – М., Знание, 2001. – 304 с.
4. Кашинская Л.В. Религиозная тема в местной прессе. // Вестник Московского ун-та, серия 10. Журналистика. № 1. – М., 2012. – 188 с.
5. Кашинская Л.В. Система религиозной печати в России. // Вестник Московского ун-та, серия 10. Журналистика. № 3. – М., 2012. – 204 с.
6. Религия в информационном поле российских СМИ. МГУ, факультет журналистики. – М., изд-во МГУ, 2013. – 205 с.
7. Религия, общество и государств 20 веке. Материалы конференции. – М.,Интегра, 2009.–188 с.
8. Мчедлов М.П. Вера в России в зеркале статистики // НГ-Религии. 2014. – 402 с.
9. Состав и количество религиозных организаций, сведения о которых внесены в ведомственный реестр зарегистрированных некоммерческих организаций, и представительств иностранных религиозных организаций, внесенных в реестр представительств иностранных религиозных организаций, открытых в Российской Федерации (данные на 2011 года) //Режим доступа: http://www.sclj.ru/reference/org/detail.php?ELEMENT_ID=1034, (дата обращения:15.01.2012 года.)

ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ПОПЫТКА ОСМЫСЛЕНИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ НИКЛАСА ЛУМАНА

В последние два десятилетия в российском обществе ведутся оживленные дискуссии о необходимости включения в школьный образовательный стандарт специального компонента, включающего знания о религии. В 2012 г. Министерство образования РФ ввело в школьную программу новый предмет – «Основы религиозной культуры и светской этики» (ОРКСЭ). Программа курса предполагает формирование у ребенка толерантных установок и повышение его адаптивного потенциала. Фактически курс решает не столько образовательные, сколько воспитательные задачи. Таким образом, школа как отчужденный и независимый от семьи институт переключает на себя функцию формирования мировоззрения у школьников. Такой институциональный образовательный процесс полностью ориентирован на науку и рациональную логику. Школьнику предлагается взгляд на религию со стороны, не приобщение к религиозной культуре, но ознакомление с неким феноменом («религиозная культура»), который фактически ставится в один ряд с прочими школьными предметами (биологией, физикой, химией, литературой). Может ли в действительности введение подобного школьного курса способствовать формированию у ребенка искомых установок? Почему государство делает ставку именно на школу, а не на религиозную общину или семью?

На наш взгляд, для ответа на поставленные вопросы, необходим прежде всего выбор/подбор подходящих объяснительных теорий. В нашей работе мы предпримем попытку проанализировать этот процесс с помо-

щью наиболее влиятельной современной социологической теории – теории социальных систем Никласа Лумана (1927-1998).

Помимо серьезных обобщений и выводов в области общей социологии, данная теория содержит подробный анализ отдельных подсистем общества – экономики, науки, права, политики, искусства, религии и воспитания (образования). Итоговые работы Н. Лумана, написанные практически одновременно – это монографии «Общество общества», «Политика общества», «Религия общества» и, наконец, «Система воспитания общества». Для нашей темы наиболее целесообразным представляется рассмотрение как раз этих двух последних работ.

Следует подчеркнуть, что тема религиозного образования сама по себе не занимала Лумана. В работе «Система воспитания общества» мы встретим близкий рассматриваемой нами теме термин *Religionsunterricht* (школьные занятия по религии) всего один раз [18, s.172]. В «Религии общества» Луман касается школьного образования лишь в контексте более общих рассуждений о том, что именно получение образования в институциональных структурах необходимо для карьерного роста и успешного существования в обществе [19, s. 303].

Тем не менее, сравнительный анализ двух этих работ позволяет сделать ряд интересных наблюдений и в отношении российского общества.

Однако наше рассмотрение современных российских реалий в контексте теории Лумана необходимо предварить кратким обзором самой лумановской теории в ее приложении к анализу образовательной и воспитательной подсистемы. Такое отступление представляется нам необходимым, поскольку в современной русскоязычной литературе этим аспектам уделяется достаточно мало внимания.

Лумановская концепция воспитания практически не представлена в русскоязычных исследованиях. Нам известен всего один пример критиче-

ского изложения этой концепции в статье П.И. Рысаковой [13]. В другой публикации на аналогичную тему С.А. Ганиной выводы и формулировки П.И. Рысаковой практически дословно повторяются и не вносится ничего нового в сам анализ данной концепции [10]. Отчасти лумановская трактовка воспитания занимает авторов недавно изданной во Владимире монографии по философии религии (под редакцией Е.И. Аринина) [15]. В этой работе собственно теории воспитания отведен один абзац и ее рассмотрение вписано в более общий контекст обзора современных подходов к становлению личности [15, с. 14-15].

Социология религии Н. Лумана также оказалась пока мало востребована в отечественной исследовательской литературе. Большинство программ учебных курсов по социологии религии вообще не содержат сведений о Н. Лумане, справочная и учебная литература зачастую содержит лишь упоминание о его теории [8, с.127-138]. Некоторые аспекты анализа религиозной подсистемы Н. Луманом прослеживаются в работах отечественных исследователей по системной теории в целом (А.Ю. Антоновского, А.Ф. Филиппова, А.В. Назарчука, Д.В. Озирченко и др.). Теме религии как «аутопойетической системы» посвящен ряд статей Е.И. Аринина [2,3,4,5,6], теологическая и социологическая рецепция лумановской теории представлена в статьях Е.В. Воронцовой [7,8,9].

В своих работах Луман использует специальный понятийный аппарат, без краткого рассмотрения которого мы не сможем перейти к изложению его взглядов.

Ключевыми понятиями [11,17]¹ лумановской теории являются:

- **комплексность** (Komplexität) – «взаимосвязанное множество элементов» окружающей среды, которое редуцирует система [11, с. 53].

¹ Выбор понятий обусловлен содержанием работы Н. Лумана «Социальные системы».

- **контингентность** / неопределенность (Kontingenz) – связанная с риском необходимость отбора. Комплексность вызывает контингентность. Луман характеризует контингентность как «возможность также и иного бытия» [11, с. 53].

- **самореферентная система** (SelbstreferentielleSystem) – «система, которая сама продуцирует элементы, из которых состоит (например, большие молекулы, ячейки, нервные импульсы, поступки), и поэтому во всех ее операциях этот порядок основного производства и воспроизводства должен осуществляться (она может быть также смыслом, целью или окружающими отношениями отдельной операции)» [21, s. 29]. Понятие самореференции (рефлексии) синонимично самоорганизации и аутопойезису [11, с. 63]. «Систему можно назвать самореферентной, если все элементы, из которых она состоит, она сама конституирует как функциональные единства и во всех отношениях между этими элементами обеспечивает ссылку на это самоконструирование, таким образом непрерывно воспроизводя его» [11, с. 65].

- **смысл** (Sinn) – «обеспечивает комплекс качеств, необходимый для образования системных элементов, а именно возможность определять себя через указания на иные элементы системы. Самореференция, избыточность и излишек возможностей гарантируют неопределенность, необходимую для этого» [11, с. 105].

- **система и окружающий мир** (SystemundUmwelt) – система рефлексиирует себя в отношении к окружающему миру. «Окружающий мир всегда намного комплекснее, нежели сама система» [11, с. 246].

Формулы контингентности (сопряженности) отвечают за поддержание единства в образующихся через бинарные коды различиях. Они переводят неопределенную контингентность той или иной функциональной области в определенную.

Коммуникация – это общественная структурообразующая единица, которая состоит из трех элементов: сообщение, информация и понимание.

Кодирование – «объединение информации, сообщения и ожидания успеха в одном акте внимания» [11, с. 199].

Социальная система состоит из различных подсистем (религия, правовая система, политика и т.п.). Луман исходит из подобия наблюдаемого во всех общественных подсистемах между составными частями системы и развитием символически генерализированных коммуникативных **медиумов**. Такими медиумами для различных подсистем является вера, право, власть, любовь и т.п. В основе медиумов лежат бинарные **коды**: «Через коды мы хотим понять структуру, которая для каждого вопроса в сфере ее релевантности нуждается в поиске и упорядочивании» [20, с. 33]. Через коды система пытается освободиться от тавтологий и парадоксов. Оперирование кодами, вынесение решения об истинности или неистинности осуществляется посредством **программы**.

Попробуем сравнить реализацию основных понятий системной теории в рамках подсистемы религии и воспитания [17, с. 77]:

Медиум	код	программа	формула контингентности	догматизация	подсистема
вера	Имманентное \ трансцендентное	Откровение, священные тексты	Бог	Догматика	религия
Жизненный путь	Цензура: хороший \ плохой	Учебный план	Карьерная лестница	педагогика	Воспитание

Приведенная выше таблица позволяет провести некоторое сопоставление религиозной и воспитательной подсистемы.

Жизненный путь (Lebenslauf) Луман трактует как особые индивидуальные представления человека о реализации его жизненного пути [22, с. 93]. Жизненный путь выступает медиатором для системы воспитания.

Также как вера выполняет эти функции для религиозной системы. Медиа код воспитания – хороший / плохой. Если главная функция религии – это трансформация комплексности неопределимого / неопределенного в определяемое / определенное (т.е. религия трансформирует трансцендентное в имманентное, незнакомое в знакомое) [17, s. 95-97]. То главная функция воспитания в самом общем виде – «производство хороших людей» [22, s.21], способных пройти определенный восходящий путь по карьерной лестнице. Задача воспитания – изменение личности. Воспитанники не только учатся, но и «овладевают также способностями, необходимыми для этого» [11, с. 598].

Подчеркнем, что для Лумана важным выступает различие образования (*Bildung*) и воспитания (*Erziehung*). Воспитание- деятельность, специализирующаяся на изменении личности. Осуществляется через коммуникацию. Обучение «является обозначением невозможности наблюдать, каким образом информации вызывают далеко идущие последствия тем, что способствуют частичным структурным изменениям в системе, не нарушая ее самоидентификации» [11, с. 161].

Социализация, согласно Луману, связана с цепочкой случайных социализирующих событий, она «осуществляется без особых затрат внимания посредством совместной жизни в социальных связях» [11, с. 277]. Воспитание же, в отличие от социализации – это координация большого количества усилий: Луман приводит в пример «колоссальные интеракционные и организационные затраты на уроках, в школьных классах, в системах образования» [11, с. 277]. Воспитание в отличие от социализации всегда интенционально, ориентировано на результат [11, с. 323]. Стоит отметить, что понятие социализации Луман употреблял в контексте анализа политической, воспитательной, но не религиозной подсистемы. Т.е. о религиозной социализации у Лумана речь не идет вообще.

Строго говоря, под социализацией он понимает «процесс формирования психической системы человека и его подконтрольного телесного поведения посредством взаимопроникновения» [11, с. 319].

Одной из центральных тем в работах Лумана выступает идея эволюции общества как социальной системы. Социолог выделяет три фундаментальных социальных типа:

1) Архаические общества характеризуются первенством сегментарной дифференциации, ограниченностью устной коммуникации во взаимодействии лицом к лицу и недостаточной разработкой медиумов (в том числе религиозного). Успешная коммуникация достигается на основании рескриптивных правил взаимодействия и относительно низкого уровня комплексности.

2) В более развитых обществах господствует стратификационная дифференциация. Успешная коммуникация реализуется благодаря религии и морали. В этих обществах воспитание функционально и организационно не обособлено от семьи и религии [13].

3) В современном обществе происходит процесс функциональной дифференциации. В условиях возрастающей комплексности и растущих задач обобщения религиозная интерпретация постепенно рушится, ее прежние формы, такие как сакрализация, ритуализация или мифологизация устаревают. «Процесс воспитания становится рефлексивным, потому что его могут осуществлять только профессиональные воспитатели, а «прирожденные» (отец и мать) уже не отвечают требованиям» [11, с. 586].

Временем перехода к функциональной дифференциации Луман называет XVIII в. Именно в это время складывается понятие образования. Первоначальной задачей, которую ставят перед собой идеологи просвещения является преодоление в человеке природного начала и замена его ценностями цивилизованного общества [22, с. 87]. Именно в этот период

начинается борьба против религиозной подсистемы как монополиста воспитательного процесса [22, с. 95]. Ставится вопрос о необходимости специальной подготовки для учителей, т.е. о воспитании воспитателей [11, с. 586].

Для более развернутого описания составляющих социальной дифференциации обратимся к определению, которое дал один из наиболее влиятельных современных исследователей теории Н. Лумана, социолог А.Ю. Антоновский: «Речь идет о приватизации религии; возникновении бюрократически управляемых территориально-национальных государств; появлении собственности, отделенной от власти, и легитимации стремления к овладения ею; об оправдании любопытства как мотивации поиска знаний; о высвобождении искусства из-под давления государственно-религиозных функций; о правовом ограничении политической власти и правовой регуляции изменения права (правовой регуляции); о страсти как самооправдании и основании брака и любви; о редукции обширных в прошлом родственных единиц к семье, состоящей из одного-двух поколений; об обязательном и всеобщем образовании» [1, с. 29]. Это обязательное всеобщее образование помогает государству, согласно, Н. Луману, сделать «людей безопасными, оно в известной степени обезоруживает их» [22, с. 18].

Эволюционистская взгляд Лумана, описывающего современное общество как социально дифференцированную систему во многом созвучен описанному во введении процессу институционализации передачи знаний о религии в России через светские каналы. Секуляризованное общество делает заказ системе воспитания, ожидая на выходе безопасную, толерантную личность. Лумановская модель предполагает, что главными воспитателями для подрастающего поколения сегодня могут быть не семья и община, но именно профессиональные воспитатели, вписанные в рамки образовательного процесса.

Впрочем, следует подчеркнуть, что в терминологии Лумана полностью отсутствует понятие религиозной социализации, в значительной мере востребованное как в современной психологии и педагогике [14], так и в социологии религии [12, 16]. Последние исследования по теме религиозной социализации как в России, так и за рубежом, позволяют констатировать, что, наряду с образовательной системой, семья, социальные сети друзей и родственников, религиозные организации и Церковь также сохраняют роль основных агентов религиозной социализации [12, с. 66].

Таким образом, Лумановская объяснительная теория лишь отчасти приложима к современной ситуации в российском обществе. Требуется дальнейшего осмысления и оценки роль таких агентов религиозной социализации, как семья и религиозная община, которые в рамках Лумановской модели должны были утратить в современном обществе свое прежнее значение.

Библиография:

1. Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М., 2007.
2. Аригин Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Религиоведение. 2013. Т. 2. С. 97-105.
3. Аригин Е.И. «Таинственное» и «дифференциация» как категории интерпретации религии и науки в работах Н. Лумана // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. № 4. С. 92-96.
4. Аригин Е.И. Вера и разум в постклассической концепции Н. Лумана // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2013. № 1. С. 181-183.
5. Аригин Е.И. Концепция природы религии в свете «операционального конструктивизма» Н. Лумана // Знание. Понимание. Умение. 2013. № 2. С. 47-51.

6. Аринин Е.И. Религия в истории и теория «аутопойетических социальных систем» // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 2 (28). С. 80-86.

7. Воронцова Е.В. Протестантская теологическая рецепция организационной теории Никласа Лумана // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие. Философия. М., 2011. №36. С. 52-61.

8. Воронцова Е.В. Теологическая и религиоведческая рецепция социологии религии Никласа Лумана // 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций: монография / Под ред. Е.И. Аринина. Владимир, 2014. С. 127-138.

9. Воронцова Е.В. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана // Материалы семинара «Социология религии». Серия: Проблемы организации церковных общин. Международная практика. М., 2010. URL: socrel.pstgu.ru/RU/people/vorontsova (дата обращения 20.10.2015).

10. Ганина С.А. Социально-философский анализ системы воспитания в творчестве Н. Лумана в контексте проблем российского образования // Научно-педагогическое обозрение. 2015. № 3(9). С. 7-12.

11. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2007.

12. Пруцкова Е. В. Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 62-80.

13. Рысакова П.И. Концепция воспитания Н. Лумана: системно-функциональный подход // Социологическое обозрение. №2. 2008. С. 141-145.

14. Складорова Т. В. Религиозная социализация: проблемы и направления исследований // Вестн. ПСТГУ–IV: Педагогика. Психология. 2009. Вып. 4 (15). С. 7–17.

15. Философия религии: глобальный и региональный контекст (подходы к религии, история символизаций и интерпретаций): монография / Е.

И. Аринин [и др.] ; под ред. д-ра филос. наук, проф. Е. И. Аринина ; Владимир. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014.

16.Фолиева Т. А. Религиозная социализация: понятия и проблемы // Известия Иркутского госуниверситета. Серия «Политология. Религиоведение» 2012. № 2 (9), ч. 1. С. 205–212.

17.Dallmann H.-U. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart, Berlin, Köln, 1994.

18.Luhman N. Das Erziehungssystem der Gesellschaft. 2002.

19.Luhman N. Die Religion der Gesellschaft. 2000.

20.Luhmann N. Macht. Stuttgart, 1975.

21.Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main, Band 2. 1981.

22.Luhmann N., Lenzen D. Das Erziehungssystem der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 2002.

Даведьянов А.В.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПОДХОД К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ МАССОВОЙ БЕДНОСТИ В СОЦИАЛЬНОМ СЛУЖЕНИИ ВЕСЛИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Веслианская церковь, являясь протестантской деноминацией внутри ортодоксального методистского движения святости, в прошлом всегда придерживалась, а в современных условиях неуклонно продолжает придерживаться новозаветных принципов любви и сострадания в отношении несправедливо обделённых слоёв общества. Причём для веслиан во всём мире, как и для христиан прочих конфессий, процесс оказания духовной помощи всегда неразрывно связан с предложением материальной, эмоцио-

нальной, физической заботы. Безусловно, новозаветные тексты полны упоминаний о необходимости для церкви предложить нуждающимся не только моральное и духовное утешение, но и материальную помощь. Так, по мнению апостола Иакова, важнейшим признаком живой христианской веры является именно деятельное участие в нуждах несправедливо обездоленных: «Что пользы, братья мои, если человек говорит, что у него есть вера, но если дел у него нет? Может ли такая вера спасти его? Если брату или сестре нечего надеть на себя и нет пищи на день, а кто-то из вас скажет им: "Ступайте с миром, погрейтесь и поешьте досыта!", а сам не даст им того, в чем нуждается их тело, – то какая от этого польза?» [5, с.484]

Джон Весли – один из основателей англиканского методизма в XVIII веке, в честь которого и названа Веслианская церковь, – был известен своим современникам не только многочисленными богословскими трудами и просветительскими проповедями в поддержку гуманитарного деятельности церкви в обществе, но и масштабным социальным служением малоимущим слоям населения Англии, которое он смог начать и развивать в сотрудничестве со своими единомышленниками-методистами. Главными направлениями гуманитарной деятельности Весли и его соратников стали сборы средств на благотворительность, опека заключённых в тюрьмах, оказание медицинской помощи, обеспечение рабочими местами и организация образовательных учреждений: «Весли разделял убеждения пуритан, что образование являлось важнейшим условием для развития бедняков и залогом их полноценной, счастливой жизни в будущем. Возможно, его самым важным и долгосрочным вкладом в улучшение условий их жизни стало именно обеспечение образовательных программ.» [2, с. 230] Джон Весли смог объединить усилия благотворительных школ, организованных Обществом продвижения христианских знаний, и некоторых академий, созданных для тех, кто не имел доступа в публичные школы и университеты,

управляемые Англиканской церковью. Методисты организовали разнообразные школы: дневные школы для мальчиков и девочек, сиротские приюты, включавшие образовательные программы, а также школы с более продвинутой программой, как, например, широкоизвестная школа Кингсвуд. Дневные школы обычно предлагали базовое образование, в то время как школа Кингсвуд была создана как школа для обучения детей странствующих пасторов, а также для подготовки поместных методистских пасторов. Все эти школы были открыты для бедных. Весли также поощрял воскресные школы, которые стали возникать к концу его жизни. Постоянные и единственные в своем роде образовательные начинания уходят корнями в его стремление к организации издательской деятельности. Он желал обучить и поддержать многочисленных взрослых, которые присоединились к его методистским обществам, но не имели достаточного формального образования. С помощью огромного количества письменных трудов – собственных и заимствованных – Весли предоставлял своим последователям наставление в вере и каждодневной жизни. Он был убежден, что все люди, независимо от обстоятельств, могут с помощью чтения не только расширить свои знания, но и укрепить веру, таким образом, научившись улучшать свою христианскую жизнь. Книги и брошюры продавались по самой низкой цене в центральном книжном магазине Лондона, а если бедняки все равно не могли совершить покупку, они получали книги бесплатно. Также организовывались передвижные библиотеки. Итак, становится очевидно, что в практике социального служения первых методистов Англии решение проблемы бедности всегда было связано с решением проблемы безграмотности и необразованности.

В 2006 году Международная конференция Веслианской церкви, объединяющая в себе представителей поместных Веслианских церквей из более, чем 90 стран мира, в программном документе «Положения о массовой

бедности» определила бедность как отсутствие доступа к ресурсам, в том числе и образовательным. [1] По причине ужасающего влияния массовой бедности на социальную обстановку в некоторых регионах мира Веслианская церковь призвала своих членов и партнёров активно противостоять пагубным практикам, обрекающим людей на бедность, и искоренять в своём личном и общественном сознании стереотипы и предубеждения, противоречащие новозаветному учению о равенстве всех людей перед Богом, независимо от расы, пола, политического или экономического статуса. Веслианские поместные церкви призваны разрабатывать свои социальные программы на основе долгосрочных стратегий, ни в коем случае не руководствуясь достижением единичных, спонтанных, краткосрочных целей. В результате должно быть замечено улучшение социальных показателей, например, снижение уровня преступности, рост уровня образованности и прочее. В данном случае мониторинг количественных и качественных показателей помогает ответить на вопрос, будут ли нуждающиеся члены общества сожалеть, если поместная церковь прекратит своё существование? В случае положительного ответа, можно смело утверждать, что важнейшие цели социального служения достигаются.

Веслианская церковь возлагает на себя обязательство непрестанно напоминать всему христианскому миру и светскому обществу в целом ветхозаветную истину о милосердном, жертвенном отношении к бедным и обездоленным: «Защищайте бедного и сироту, за смиренного и нищего вступайтесь, выручайте гонимого и бедняка» [4, с. 648] В соответствии с ортодоксальными, общепринятыми библейскими учениями Бог заботится о всех людях и к тому же призывает всех христиан: «Не обирай бедняка, наживаясь на бедности, убогого у ворот не обижай, ибо Господь рассудит их жалобу» [4, с. 714] Любая дискриминация, в том числе по экономическим признакам, неприемлема для христианской общины, как это отраже-

но в Послании апостола Иакова: «Смотрите, братья мои, чтобы у вас, верующих в прославленного Господа нашего Иисуса Христа, не было пристрастного отношения к людям. Предположим, придет на ваше собрание богач с золотым кольцом на пальце, в роскошном одеянии, и придет бедняк в замызганной одежде. Ведь вы сразу обратите внимание на того, кто в блестящей одежде, и скажете: "Садись сюда, здесь хорошее место", а бедняку скажете: "А ты стань там" или "Сядь на пол, у моих ног". Разве тем самым вы уже не провели различия между братьями и не стали судьями неправедными? Послушайте, братья мои любимые! Разве не Бог избрал бедняков мира, чтобы они стали богатыми верой и унаследовали Царство, которое Он обещал тем, кто Его любит? А у вас бедняк унижен. А разве не богачи вас угнетают, разве не они таскают вас по судам? Разве не они хулят то прекрасное имя, которым вас нарекли? Но если вы исполняете царственный закон, данный в Писании: "Люби ближнего, как самого себя", то поступаете как должно. А если вы пристрастны, значит, вы совершаете грех и Закон уличает вас в том, что вы его нарушители. Ведь тот, кто исполнил весь Закон, но в чем-то одном оступился, виновен в нарушении всего Закона.» [5, с.483]

Помимо усилий поместных общин в социальной деятельности Веслианской церкви особо важным и эффективным инструментом борьбы с бедностью стал учрежденный её гуманитарный фонд WorldHopeInternational. Социальные программы фонда развёрнуты в 15 странах мира, в том числе обеспечение чистой водой, микрофинансирование малого бизнеса, реабилитация жертв торговли людьми, гуманитарная помощь для жертв стихийных бедствий, медицинское обеспечение и прочее. Одним из главных направлений в деятельности WorldHopeInternational стала организация образовательных учреждений и проведение краткосрочных образовательных программ. Предоставляя помещения, форму, книги и школьные при-

надлежности, фонд обеспечивает детей необходимыми условиями для успешного образовательного процесса. Кроме того, в школах выходного дня малоимущих родителей учат финансовой грамотности, помогая им стать успешными фермерами и владельцами малого бизнеса, ответственными гражданами в обществе. Широко распространено проведение курсов по здоровому образу жизни, включая обучение основам личной гигиены и профилактики заболеваний. В Сьерра-Леоне WorldHopeInternational сотрудничает с ЮНИСЕФ в вопросах организации групп поддержки для матерей, где женщинам дают базовые знания о питании детей, уходе за ребенком и профилактике болезней. В Азербайджане и в Боснии и Герцеговине фонд проводит программы обучения английскому языку и курсы компьютерной грамотности, что даёт студентам важное конкурентное преимущество на рынке труда. Вообще, образованию взрослых уделяется не меньшее внимание, чем образованию детей: каждый дополнительный год обучения взрослого может увеличить его доходы в будущем на 10%. В конечном счёте, образование взрослых приводит к появлению более квалифицированной рабочей силы и более стабильной экономике страны, что, безусловно, способствует искоренению массовой бедности в обществе [3].

Таким образом, Веслианская церковь посвятила себя борьбе со всеми проявлениями массовой бедности, признавая свою ответственность перед нуждающимися и их огромную ценность в глазах Бога. Все веслиане призваны демонстрировать подобное отношение на местном, национальном и международном уровнях, активно сотрудничая с другими христианскими конфессиями, правительственными и неправительственными организациями. Провозглашая в своей деятельности подобные библейские основы, веслиане по всему миру дают правительственным, региональным, местным структурам власти дополнительные стимулы для начала проведения собственных масштабных социальных проектов по борьбе с массовой бедностью.

Библиография:

1. A Wesleyan View on Global Poverty. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.wesleyan.org/238/a-wesleyan-view-of-global-poverty>, свободный. Яз. Англ.
2. Monk, Robert C. John Wesley: his Puritan heritage — The Scarecrow Press, Lanham, Maryland and London. 1999. — 283 p.
3. WorldHopeInternational. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.worldhope.org/education>, свободный. Яз. англ.
4. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета канонические. Современный русский перевод. — М.: Российское Библейское общество, 2011. - 1407 с.
5. Радостная весть. Новый Завет. Современный русский перевод. Учебное издание — 2-е изд., перераб. и испр. — М.: Российское Библейское общество, 2012. - 560 с.

Давтян А.В.

АКСИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ АРМЕНИИ: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТНЫХ ПРИОРИТЕТОВ

В современном религиоведении, философии и социальной психологии исследователи все чаще обращаются к аксиологическим исследованиям. Ценности и нормы, которые по истечению исторического развития формируют ценностные приоритеты свойственные той или иной системе, характерны для любой социальной общности: народа, этноса, культуры, социальной группы и т.д. Ценностные ориентиры определяют духовно-

нравственную суть личности, и общества в целом, что проявляется через культуру и образованность личности, а так же культуру и просвещенность общества. Именно кризис в этих трех направлениях и приводит к духовно-нравственному кризису того или иного государства, общества, и даже цивилизаций.

В целом, мы ссылаемся на концепцию взаимосвязанности развития ценностной системы общества и личности. Как пишет Е.В. Шорохова, «задача социальной психологии в исследовании личности заключается в анализе того, ... как действуют условия, формирующие ее социальное существо, порождающие такие общие психические особенности, которые становятся ... психическими явлениями, господствующими в данном обществе, в данное время при данных обстоятельствах» [5, с. 65–66].

Результаты эмпирических исследований, опросов, с целью выявления особенностей влияния религии на формирование национальной идеологии и ценностной системы, дают нам основу, для выдвижения следующей гипотезы - в предпочтении и выборе личностью или группой, той или иной религии или религиозного направления, важную роль играет именно ценностные и нравственные установки, предлагаемые им этими религиями и направлениями.

В теориях исследований системы ценностей той или иной группы выделяются следующие эффекты, которым обусловлено их формирование:

1) любая социальная группа придает общечеловеческим ценностям и нормам своеобразие, обусловленное ее спецификой;

2) любая социальная группа имеет собственные ценностные представления не следующие непосредственно из общечеловеческих ценностей, хотя в некоторой части система ценностей социальной общности включает в себя общечеловеческие ценности и сама включается в эту систему;

3) присущий представителям любой социальной общности набор ценностей является относительным и может меняться в ходе исторического развития [2, с. 6].

С другой стороны, на разных стадиях развития личности, активизации высших потребностей (по А. Маслоу), ценностные и нравственные потребности личности становятся направляющей, движущей силой в той или иной групповой идеологии, которая более близка к удовлетворению этих потребностей.

В наших исследованиях нами были отмечены следующие явления:

Первое: насколько в обществе выражено однородное идеологическое направление (которое может иметь и религиозный характер, и быть основанным на уровне религиозности общества) система ценностей которых соответствует потребностям отдельных личностей, настолько то или иное движение становится приоритетным и набирает больше последователей, и срабатывает «эффект критической массы».

Второе: насколько идеология религиозного движения или религии соответствует государственной идеологии, настолько вероятность слияния государственной политики с религией. Примером тому может служить десекуляризация постсоветского пространства, где почти все государства остались без государственной идеологии, и религия с легкостью заняла «пустующее место». Другой пример: в США становление гражданской религии обосновано слиянием христианской и политической идеологии в общественном сознании граждан США. Так же можно и рассматривать опыт исламских государств.

Третье: если идеология религии или государства основана на общечеловеческих нравственных и ценностных приоритетах, а не на националистических, мистических и религиозных символах, высока вероятность

стабильного социально-экономического развития и наоборот. Доказательством того множество религиозных войн в истории человечества.

Нами предпринята попытка исследовать идеологические основы формирования ценностных приоритетов в Армении через философское осмысление причинно-следственных связей именно религиозного фактора. Анализ результатов исследования дает возможность выявить некоторые особенности и закономерности, которые могут стать полезными для дальнейшего развития аксиологии и социальной психологии религии.

Как правило, ценностная система любого общества и государства формируется в трех направлениях - культурном, историческом и социальном. Личность в этом контексте является главным субъектом создающим, носящим и передающим эти ценности. Данное исследование направлено на то, чтобы выявить точки пересечений социально-психологических, политических, экономических и культурных факторов влияющих на формирование ценностной системы государств, народов и групп.

Следовательно, предмет исследования - очень широкого спектра. В данной статье мы попытались рассмотреть влияние религии на формирование государственной идеологии и ценностной системы на примере современной Армении.

По сравнению с другими странами СНГ, Армения в основном моногамная религиозная страна. Подавляющее большинство граждан РА являются приверженцами христианского вероисповедания.

По результатам переписи 2 900 000 (96%) из 3 190 000 являются верующими. По данным организации «Win-GallupInternational» [7] верующие население АР составляет 92%, и Армения занимает 3 место в списке.

По данным переписи, последователи ААЦ насчитываются 2 797 187, это 96,5% всего населения, 996 13 - католики, 7 587 - православные, 733 - несторы, 29 880 - последователи евангельских церквей, 8 695 - свидетели

Иеговы, 773 - протестанты, 874 - мормоны, Шар-Фадина - 23 374 (в Армении насчитывается 35 000 ездитов, из которых большая часть Шар-Фадинского вероисповедания, есть так же: христиане, язычники и атеисты), 5 416 язычники, мусульмане-812 человек, 34 373 - не исповедуют какую либо религию, а 10 941 человек отказались отвечать.

Следует отметить, что в разных структурах и организациях существует недоверие к результатам переписи, поскольку в анкетах вопрос о религиозной принадлежности не являлся обязательным и по нашей информации многие люди, по разным причинам, избегали ответа на этот вопрос.

Один из ответственных лиц переписи населения в 2011 году отметил (анонимно), что при подсчетах было выявлено примерно 60% приверженцев ААЦ. Однако объявлено было - 90% [6], из за чего, по окончании опроса были объявлены результаты, «свидетельствующие» о подавляющем большинстве приверженцев Армянской Апостольской Церкви.

После распада союза, страны постсоветского пространства оказались в ситуации социокультурного, исторического и экономического кризиса. Фактически все страны бывшего союза, в том числе и Армения, оказались в такой ситуации, когда нужно было создавать собственные ресурсы для обеспечения автономности.

В этом аспекте, национальная идеология и культура, как средства самоидентификации и самосохранения этно-социальных групп и народов, становятся важными компонентами, через которые возможно формирование автономии государства.

Можно заметить, что после преодоления переходного периода (1990-2000гг.), параллельно тенденции расширения глобализационных процессов, почти во всех странах, государство и общество эту функцию предо-

ставило традиционным религиям, которые в советские времена исполняли пассивную роль культурно-исторического института.

Уже в 90-ых годах, в Армении, четко отмечалась тенденция активизации разных христианских направлений: протестанты, евангелисты, харизматики, баптисты и т. п.. Не смотря на догматические разногласия, большая часть библейских истин свойственна почти всем христианским направлениям. Это стало поводом для рассмотрения христианства и христианских ценностей, как важным фактором сохранения национальных ценностей и источников формирования духовно-этической культуры.

Параллельно, формировалась тенденция внедрения общечеловеческих гуманистических и духовно-этические ценностей, что, вне зависимости от различия людей и народов, требует формирования солидарности и толерантности между ними. Последние нравственные ценностные ориентиры не чужды и христианской идеологии: заповедь «Возлюбите ближнего своего, как самого себя», является основой всех духовно-нравственных приоритетов. Это же и явилось императивом многих межнациональных соглашений и договоров, которые правительство Армении подписало за последние 25 лет со дня провозглашения своей независимости.

В связи с этим, сработал эффект «паники потерь и слияния» национальных ценностей (языка, религии, веры, семьи, культуры) с ценностями «других», «западных» культур и т. п.. А так же, сработал естественный «групповой защитный механизм» свойственный моногамным традиционным культурам.

Функции такого социально-психологического механизма идентичны с функциями защитных физиологических и психологических механизмов человека, которые активизируются при поступлении какой-либо информации или опасности в организм или сознание-подсознание индивида (речь о воздействии информации на психику). Так же психика индивида не вос-

принимает все подряд, а включается механизм верификации поступающей информации, ее отбор, анализ, и распределение по участкам мозга, ответственными за хранение информации. Зигмунд Фрейд и его дочь, профессор Анна Фрейд к подобным защитным механизмам отнесли такие формы и способы защиты, как сублимация, отрицание, вытеснение, проекция, идентификация, интроекция, рационализация, аннулирование действия, расщепление и др.

Когда субъектом психологической защиты становится группа, защитный механизм выступает как способ действий в ситуации обнаружения внешней или внутренней угроз, которые несовместимы с позитивным состоянием групповой реальности, для сохранения целостности группы. В случаи глобализации, экспансия технологических и научно-гуманитарных достижений с запада и востока, активизировали иммунную систему народа, где религия, как институт и «производитель» ценностей, заняла немаловажную, если не сказать главную позицию «защитника». Религия, в лице традиционной Армянской Апостольской Церкви (ААЦ), стала главным носителем функции защиты от многих неприемлемых явлений для традиционного мышления армянского народа. Не даром, старонники ААЦ для поднятия авторитета церкви ссылаются в основном на те явления, которые вредят институту семьи и национальному единству.

С 2000 по 2002 год были сделаны изменения в законах, через которые христианству и традиционной религиозной организации (ААЦ) были присвоены приоритеты носителя национальной культуры и ценностей, а так же разрешение для участия образовательных программах, направленных на воспитание и формирование национальных ценностей.

Через разные общественные институты формирование общественно-го сознания: школы, вузы, армия, полиция, здравоохранение церковь начала внедрение новых религиозно-церковных идеологических основ, многие

из которых не сходятся с государственной демократической и гуманной идеологией. Естественно, что фундаментальные идеологические основы, в этом случае, играют роль коррекционных и руководящих теоретических основ формирования и развития всех социально-экономических направлений нации с конституционно-правовым типом государства. Так же, это форма самоопределения и организации на определённой суверенной территории и выражает волю этой нации.

В том случае, если традиционная религия считается фактором сохранения национальных ценностей и источником духовно-этической культуры, то господствующая политическая идеология государства в основном ссылается на националистические взгляды и идеологию, основополагающим принципом которых является тезис о ценности нации как высшей формы общественного единства и её первичности в государствообразующем процессе. Как политическое движение, национализм стремится к отстаиванию интересов национальной общности в отношениях с государственной властью.

Религиозно-националистическое направление придерживается идеи единства нации и церкви. Такая идеология выдвигает такие ценности, как верность и преданность своей нации, политическую независимость и работу на благо собственного народа, культурное и духовное возрастание, объединение национального самосознания для практической защиты условий жизни нации, её территории проживания, экономических ресурсов и духовных ценностей через верность традициям церкви.

Эта идеология приобретает приоритет в том случае, если в обществе критической массой становятся националисты, которые придерживаются идеи - «Кто армянин, тот обязательно должен быть христианином и последователем ААЦ». Аппозиционным движением формирования массовой

националистической идеологии в основном становятся гуманизация, либерализация и демократизация, как основы процесса глобализации.

Как отмечает В.Н. Лексин: «совокупность христианских ценностей системна по своей природе, по генезису (они проистекают из единого замысла о мироустройстве и людях), по мощнейшей синергии и по системным же результатам. В то же время, в отличие от других ценностных конгломератов, ..., христианские ценности образуют достаточно заметную систему с системообразующей доминантой вселенской любви - абсолютного императива, неведомого ни язычеству, ни иным так называемым мировым религиям. Вне этой доминанты все христианские ценности как бы теряют ту самую евангельскую соль» [1, с. 97-98]. В отличие от церковно-религиозных ценностей, где та или иная церковь или личность играет приоритетную роль, по отношению к Богу, евангельская христианская ценностная система более свойственна личности, нежели народу или группе.

Для внедрения церковно-религиозного института и идеологии государство должно формировать или ссылается на те институты, которые будут влиять на сознательные и подсознательные механизмы людей, для внедрения и закрепления идей и механизмов своей идеологии. Уверенная политика государства в том, что сохранение нации это та идеологическая цель, которая может внушить доверие к внутренним мотивациям государственной политики. А институты, выполняющие функции соответствующие этой цели, служат для него силовой структурой духовного влияния на население. Для государственного аппарата, «несостоявшейся» в идеологическом плане, свойственно обращение не к науке или культуре, а именно к традиционной религии, которая обобщает в себе «все приемлемые» идеологические направления.

Одновременно, традиционная религия всегда и везде нуждалась в государственном попечительстве, для сохранения своего влияния и иму-

щества. Возникает взаимовыгодная платформа для двух властей - политической и духовной.

В.Н. Лексин так же отмечает, что в доминировании роли любви, как одновременно вершине и фундаменте всего здания христианских ценностей, усматриваются не только их сокровенная суть, но и основное препятствие. ... «Ни одно государство в мире никогда не создавалось для реализации главной заповеди Божией, ставшей системообразующим основанием всей системы христианских ценностей. Институционализация этих ценностей всегда осуществлялась не на уровне государства или цивилизации (созданных людьми), а на уровне главного творения Божия - отдельных людей, соединившихся в церкви, не отягощенных глубокими богословскими знаниями, не погруженных в спасительную аскезу, не чудотворящих и не ищущих «восторгов духовных». Только они несли и несут в себе христианскую закваску цивилизационных процессов» [1, с. 98].

Широкий аспект функционирования религии (мировоззренческий, коммуникативный, компенсаторный, регулятивный, интегративный, политический, культурный, дезинтегрирующий), делает его важным институтом, который играет немаловажную роль в формировании не только национальной культуры, но и культуры личности, как носителя и созидателя этой культуры.

Следовательно, по мнению Э. Шейна, организационная культура должна рассматриваться как комплекс базовых предположений, изобретенный, обнаруженный или разработанный группой для того, что бы научиться справляться с проблемами внешней адаптации и внутренней интеграции [4].

В противовес ценности нации вступает тенденция гуманизации, которая утверждает ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, развитие, проявление своих способностей. Согласно определению,

приведённому в Уставе Международного гуманистического и этического союза: Гуманизм - демократическая, этическая жизненная позиция, утверждающая, что человеческие существа имеют право и обязанность определять смысл и форму своей жизни. Гуманизм призывает к построению более гуманного общества посредством этики, основанной на человеческих и других естественных ценностях, в духе разума и свободного поиска, за счёт использования человеческих способностей.

Попытку систематизирования ценностных категорий первым предпринял Рудольф Лотце (1817–1881). Он рассматривал человека, как микрокосм, для которого ценности обладают безусловной значимостью, поскольку основой мира является Бог как верховная Личность. Труды Р.Г. Лотце определили новое направление в философии В. Виндельбанда, Э. Гуссерля, Г. Риккерта, Г. Когена, П. Наторпа, М. Шелера. Их теория противостояло этическому натурализму и релятивизму в учении о ценностях. Это нам дает основу для рассмотрения в философии гуманизма двух направлений: теистического и секулярного. В первом случае человек считается ценностью, поскольку он есть высшее создание Божье, по Его образу и подобию. Во втором случае не имеется в виду причинно-следственная значимость ценности человека, он ценен вне зависимости от истока (создателя), его свойств и качеств.

По Конституции Армения провозглашена как демократическое государство, по этому тенденция расширения сотрудничества религии с государством и стремление создания через него «форму» национального мышления и религиозной культуры в обществе, сталкивается с множественными правонарушениями граждан в сфере свободы и вероисповедания.

Результаты наблюдений за изменениями политического и экономического пространства, дают основу для выявления неких закономерностей.

Например, в государствах, где придерживаться идее «доминирования традиционных религий», в процессе формирования и передачи духовно-нравственных, мировоззренческих, национально-культурных и исторических ценностей, происходит с одной стороны раскол населения, поскольку, фактически государственная образовательная система и большинство новых религиозных движений развиваются на демократических и гуманистических основах. С другой стороны, это становится почвой, для развития националистических движений, которые, как правило, ссылаются на традиционные религии, что иногда влияет на трансформацию ценностных иерархий не в пользу общечеловеческим ценностям. Факт в том, что ценности гуманизма и демократии не противоречат ценностям нации или государства. Вопрос лишь в построении той ценностной иерархии, которая бы гармонично обобщала в себе и национальные, общечеловеческие и личные ценности. Главным индикатором того, что ценностная система построена гармонично, по нашему мнению, является стабильное и многовекторное развитие личности, народа, государства и может быть даже человечества в целом.

Библиография:

1. Лексин В.Н.. Христианские ценности и христианская цивилизация..., Материалы научного семинара «ΣΙΝΕΡΓΙΑ. Гуманитарная наука и высшие ценности Российского государства»// «Христианская цивилизация: система основных ценностей. Мировой опыт и российская ситуация», Выпуск № 3, 2007, <http://intelros.ru/pdf/leksin.pdf>

2. Методы исследования системы ценностных ориентаций: Методические указания для самостоятельной работы студентов всех направлений бакалавриата, изучающих курс "Социология и социальная психоло-

гия"/Сост. Дулина Н.В., Токарев В.В., Василенко И.В. – ВолгГТУ, Волгоград, 1999. – 36 с.

3. Шамионов Р.М. Психология социального поведения личности: Учеб. пособие. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2009.– 186 с.

4. Шейн Э. Организационная культура и лидерство. СПб.: Питер, 2002. – 336 с.

5. Шорохова Е.В. Социально-психологическое понимание личности // Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975.–294 с.

6. Источник: Исследование проведенное Хельсинским комитетом в Армении, «Isthenumberofbelieversrigged? Religious organizations don't acknowledge the census data», March 10, 2014, <http://kron.armhels.com/?p=932&lang=en>

7. WIN-Gallup International, GLOBAL INDEX OF RELIGIOSITY AND ATHEISM – 2012, <http://redcresearch.ie/wp-content/uploads/2012/08/RED-C-press-release-Religion-and-Atheism-25-7-12.pdf>

Доржигушаева О.В., Дондуков Б.

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ РОССИЙСКОГО БУДДИЗМА В ПОСТПЕРЕСТРОЕЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Буддизм к 21-му веку обрел все основные черты глобализации по отношению к религии, к которым относятся формальная религиозность, синтез разных религий, распространение неформальных религиозных движений, коммерциализация религиозной деятельности, «сетевая» религия с подвижной сетью автономных общин, действующих вне национальных и конфессиональных границ, утрата привязки традиционных религий к кон-

кретной территории и этносу. Другими словами, такие процессы как миграция народов и распространение буддизма на Западе явились мощными глобализирующими процессами, однако глобализированный буддизм сегодня начал испытывать влияние еще одного мощного фактора глобализации – интернета. Невзирая на глобальные черты многие буддийские сообщества сохраняются в локальных формах. Локальные формы буддизма редко пересекаются с друг с другом, по причине того, что практически не имеют общего поля для пересечения. Именно Интернет является сегодня площадкой которая представляет такое поле.

Наблюдение за коммуникациями в интернете представляет интерес по следующим причинам: распространение информации в интернете имеет свои особенности, в коммуникацию вступают индивиды из различных буддийских групп, встречи которых в реальной жизни могут быть очень редки, а обсуждение поднимаемых в интернете тем за пределами интернета имеют еще более меньшую вероятность.

Если говорить об истории, буддизм существует в российском пространстве уже более 400 лет и за это время можно выделить следующие этапы:

1) Российская империя по мере расширения границ в XVII-XVIII вв включила в свой состав такие народы как калмыки, буряты и тувинцы, которые к тому времени исповедовали тибетский буддизм школы Гелуг, пришедший к ним из Монголии. (7, 229)

2) В 1741 году указом императрицы Елизаветы Петровны буддизм был признан официальной религией Российской империи. Началось активное строительство буддийских монастырей (дацанов) и формировалась их просветительская и издательская деятельность. (9, 61)

3) С середины XIX века появился интерес западной части России к буддизму, начала развиваться академическая буддология. (8, 208)4. Конец

XIX – начало XX века можно считать вершиной расцвета буддизма в России. Буддизм проник практически во все сферы общественной жизни буддийских народов России, появились реформаторские движения направленные на качественное совершенствование буддизма (1, 197)

5) С конца 20-х годов XX века начинается разгром буддизма в России, связанный с приходом Советской власти, поставившей во главу угла атеистическую идеологию. Буддисты пережили массовые репрессии и расстрелы буддийских деятелей и монахов, уничтожение храмов и идеологическое давление на религию, которое длилось до второй половины 80-х годов. (9, 62)

6) С середины 60-х годов после смягчения советской политики к религии, начались первые шаги к возрождению тибетского буддизма в Бурятии, Калмыкии и Тыве. (3, 33.) Со второй половины 80-х годов после развала советского союза началось распространение буддизма в небуддийских регионах в виде общин и дхарма центров. Если раньше в России присутствовал только тибетский буддизм в виде школы Гелуг, то открытие границ поспособствовало распространению в России всех остальных школ тибетского буддизма, а также и других традиций буддизма таких как Китайский и Южный. Новые для России традиции расположились в основном в центральных городах России. Сегодня в России присутствуют практически все традиции и школы буддизма (5, 496).

Для того чтобы прояснить ситуацию с распространением буддизма в России, нам необходимо рассмотреть краткую классификацию буддизма.

Буддизм России может быть классифицирован по трем основаниям:

- 1) Направления и школы буддизма
- 2) Способ существования школ буддизма
- 3) Виды религиозных практик

С момента возникновения буддизм разделился на два направления, такие как Махаяна (включающая в себя Ваджраяну) и Тхеравада. Философские особенности Махаяны позволяют преобразовывать локальные культуры в русле буддийского учения и поэтому Махаяна распространяясь в странах Азии приобрела различные национальные формы. Тхеравада в силу своих философских особенностей обладает высокой степенью консервативности и архаичности, поэтому практически не вступала в симбиоз с локальными культурами, однако распространилась в южных странах Азии и носит название Южный буддизм.

Помимо общей классификации, российский буддолог С.П. Нестеркин выделяет 3 формы распространения и существования буддизма в России: 1) монастырская форма; 2) организация так называемых «Дхарма центров»; 3) организация небольших неформальных групп учеников, объединяющихся вокруг одного учителя. И если первая форма в основном имеет место в регионах традиционного распространения буддизма, то остальные две распространены в небуддийских регионах (4, 46). Отсюда мы можем выделить существование традиционной монастырской и неофитской формы буддизма.

Традиционный буддизм подразумевают многолетнее монастырское образование адептов под руководством учителей со строгой иерархией и дисциплиной ученика по отношению к учителям. Буддийские ритуалы, астрологическая информация, медицинская и психологическая помощь обычно занимают важное место в жизни общества традиционных буддийских регионов, поэтому помимо образования, монастыри выполняют множество общественных духовных функций.

Неофитская форма буддизма получила большое развитие благодаря процессам глобализации буддизма. Она не связана с монашеством, не строга в требованиях, в том числе по отношению к многолетней медита-

тивной практике. Редкие приезды учителей делают невозможным строгое подчинение ему ученика. Данные сообщества несут в себе минимальные общественные функции и служат в основном связующим звеном для неофитов с целью их просвещения в буддийских знаниях и методах буддийской практики.

Знаменитый буддолог Оттон Розенберг помимо данных классификаций буддизма, выделял «философский» и «народный» буддизм. По его словам народный буддизм – это религиозные буддийские представления, распространённые вне монашеской общины, среди мирян, исповедующих буддизм. Народный буддизм включает в себя, помимо традиционных канонических воззрений, добуддийские местные верования, а также упрощённое изложение принципов буддизма, адаптированное к уровню знаний мирян, не искущённых в сложных философских построениях (6, 203).

Тибетский буддизм махаяны издавна более активно занимался миссионерской деятельностью и более чем четыреста лет назад через Монголию обосновался в России, в таких регионах как Бурятия, Калмыкия и Тыва, в своей традиционной монастырской форме школы Гелуг. Все три данных этноса имели схожие добуддийские верования в виде шаманского тенгрианства. Здесь буддизм вступал в взаимодействие с прежними верованиями и перенял большинство общественных функций в виде ритуалов и обрядов. Как отмечает Бернюкевич Т.В. «ассимилирующее принятие буддизма бурятами, калмыками, тувинцами и их предками можно объяснить наличием черт типологического сходства между тибетским буддизмом и верованиями народов, принявших его. А точнее, сходство мифологии этих народов с данной формой буддизма связано со сходством этих верований с религией бон, синкретизирующей с буддизмом в его тибетском варианте. Это связано с наличием как общих мировоззренческих идей, так и сходства религиозной практики, ритуалов и т. д.» (2, 26) Такая ассимиляция значительно увеличила количество буддистов мирян, которые чаще

практикуют народный буддизм, о котором говорил Розенберг. В среде мирян вера в буддизм и совершение религиозных ритуалов является достаточной основой для самоидентификации себя как буддиста.

В отличие от традиционных буддистов у неофитов отсутствует потребность в ритуалах и обрядах. Кроме того, преимущественно осознанное намерение и интерес приводит людей из небуддийских регионов к буддизму. Поскольку буддизм для них является новым и неизведанным, то погружение в буддийские учения является более интенсивным и осознанным. Осведомленность в буддийских знаниях является основой к идентификации себя как буддиста. Следует отметить, что все остальные направления и школы буддизма развиты в России в неофитской форме.

Библиография:

1. Абаева Л.Л.; 1992, Буддизм: Словарь, Москва: Республика
2. Бернюкевич Т.В.; 2010, Об особенностях взаимодействия буддийских и добуддийских верований у народов России в контексте концепции религиозного синкретизма; Ученые записки Забайкальского государственного университета, часть. 4, стр. 17-27
3. Монтлевич В.М.; 1991, Тантра на запад, Наука и религия, часть. 2, стр. 31-43
4. Нестеркин, С.П.; 2008, Некоторые тенденции развития буддизма в России; Сборник международной конференции "Третьи Доржиевские чтения", Улан-Удэ: Иволгинский дацан, стр. 43-51
5. Пореш В.Ю.; 2002, Russkiybuddizm – kaketovozmozhno?, w: SergeyFilatov (red.) Religiyaiobshchestvo: Ocherkireligioznoyzhiznisovremennoy-Rossii, Sankt-Peterburg: Letniy sad, ss. 488-501
6. Розенберг Оттон; 1991, Труды по буддизму, Москва: Наука
7. Семотюк О.П.; 2005, Буддизм. История и современность' (Религии мира), Ростов-на-Дону: Феникс

8. Торчинов, Е.А.; 2000, Введение в буддологию: курс лекций, Санкт-Петербург: Амфора
9. Жуковская Н.Л.; 2013, О буддизме и буддистах. Статьи ранних лет. 1969–2011, Москва: Ориенталия

Дудоров В.А.

ХРИСТИАНСКАЯ ПРАВСТВЕННОСТЬ И СМЕРТНАЯ КАЗНЬ: «БЫТЬ ИЛИ НЕ БЫТЬ?»

Проблема смертной казни в современном мире не утратила своей актуальности, так как на нее и сегодня нет четкого ответа, что служит поводом для многочисленных дискуссий. На протяжении всей истории сложилось примерно равное число аргументов как «за», так и «против». Вопрос о смертной казни следует рассматривать с позиции светского общества и с позиции церкви. Если на мнение светского общества оказывает влияние два фактора: первый - это политический режим, установленный в стране, а второй - конституционный закон государства, то совсем другая позиция у религиозного общества.

Христианство опирается исключительно на Библию, на слово Божие, где понимание жизни и смерти с Библейской точки зрения, неоднозначно и даже в какой-то степени противоречиво. С одной стороны “Не убивай” (Исх. 20:13), с другой — «Господь предавал в руки израильтян целые народы, то 12 тысяч, то 20 тысяч и более, в один день» (см. также Числ. 25:5; Лев. 20:15; Втор. 13:9; Суд. 8:20; 2 Цар. 1:15). Защитникам смертной казни Ветхий Завет доставляет более чем убедительные доводы, лишая всякого сомнения по поводу постановки вопроса об отмене смертной казни, как нормы наказания. Смертная казнь становится справедливым нака-

занием согласно Ветхозаветному законодательству, так как Ветхий Завет не только оправдывает смертную казнь, но и законодательно её предписывает, тем самым подтверждает необходимость наказания путем смертной казни. Отсюда вывод: религиозное оправдание смертной казни может быть основано в основном на Ветхозаветном понимании.

Подобным же образом говорится в основополагающем документе РПЦ: “Особая мера наказания – смертная казнь – признавалась в Ветхом Завете. Указаний на необходимость ее отмены нет ни в Священном Писании Нового Завета, ни в Предании и историческом наследии Православной Церкви”[2].

Новый Завет приходит на смену Ветхому, меняя нравственные приоритеты, уступая место новым нравственным нормам: любви, прощению, снисхождению, кротости, где любовь выступает как основа жизни человека в Боге. Становясь новой религиозной нормой, любовь открывает перед человечеством иные, высшие нормы, они не могут заменить законы, не могут заменить справедливости, если люди остаются в реальности человеческих отношений. В Новом Завете говорится не только о Царстве Божием, о жизни людей, власти, суде, и справедливости, есть в нем и место проповеди и миссии. Принцип «кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21), не отменяет “кесарево”, и не заменяет его “Божием”.

Евангельский принцип – разделение духовной сферы жизни человека, межличностных отношений, и сферы общественно-государственной жизни, предполагает не следовать в духовной жизни государственным законам, а уж тем более законам Уголовного Закона, в нем звучит призыв к духовным законам, законам любви и прощения, государство же может оставаться в своей сфере. В Новом Завете необходимость суда, а стало быть, и наказания, не отменяется Спасителем, и в то же время, суд и наказание, как нравственная норма не удовлетворяют главному вектору нравственности – любви. Желаящие духовной жизни должны принять иную,

нежели в Ветхом Завете, высшую справедливость. В этой новой справедливости не может найти себе место осуждение человека, а тем более осуждение на казнь. Таким образом, превосходство суда высшего определяет новую норму справедливости - прощение и милосердие, что есть небесная справедливость. «Ибо суд без милости не оказавшему милости; милость превозносится над судом» (Иак. 2:13). Справедливо человека судить, но еще справедливее его, виновного, миловать и прощать. А прощая – любить! «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин. 13:34). Господь говорит: по справедливости вы, люди, можете и должны судить. И судите справедливо. Но знайте, выше суда и осуждения милость и любовь. «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44).

Теперь хотелось бы затронуть Россию. Всем известно, что 80 процентов россиян называют себя православными и на этом основании в 2014 году нами был проведен интернет- опрос среди молодых людей в возрасте от 17 до 20 лет. Вопрос был сформулирован следующим образом: « Имеет ли место быть смертная казнь в России»? Респондентам предлагалось на выбор три варианта ответа «Да», «Нет», «Возможно». Всего в опросе приняло участие 324 человека, из них 148 человек ответило «да», что составило 45,7 процента, «нет» ответило 125 человек, что составило 38,6 процента и на ответ «возможно» ответил 51 человек и это составило 15,7 процента.

Из выше сказанного, можно сделать вывод, что нет в христианском понимании места осуждению человека на смерть. Этот вывод следует из главных духовных императивов Евангелия – прощения, покаяния, милосердия и любви. Запрещает ли Библия смертную казнь, ответ отрицательный, более того, и Новый Завет, сами Евангелия, не содержат ничего осудительного о смертной казни. Можно ли совместить заповеди Евангелия со

смертной казнью? Ответ однозначный – нет, смертная казнь и Евангелия не совместимы. Христианство не совместимо со смертной казнью, так как христианская нравственность не может уживаться со смертной казнью.

Библиография:

1. Библия: Ветхий и Новый Заветы
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд. Московской Патриархии. 2000, С. 98
3. Элвилл У. Теологический энциклопедический словарь. 2003. 1488 с
4. Бердяев Н. Философия свободы. - М.: АСТ, 2002. - 274 с
5. Соловьёв В.С. Нравственность и право / Избранные произведения. - Ростов-на-Дону, 1998. - С. 504-535

Жарков Д.М., Шадрина О.Н.

ПРОБЛЕМА РЕМИФОЛОГИЗАЦИИ КАК КУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА (НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА ОБРАЗОВ, ИДЕЙ И СЮЖЕТОВ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ДЖОНА РОНАЛЬДА РУЭЛА ТОЛКИЕНА)

РЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФАКТОР РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

Религиозный фактор является одним из основных при организации и развитии человеческого общества на протяжении всего периода его существования. Являясь глобальным явлением, он охватывал все сферы функционирования общества – социальную, культурную, политическую. Миф, порождённый представлениями язычников о мире, стал первой ступенью

духовно-культурного развития общества. Целью мифа, по убеждениям немецкого психолога К.Г. Юнга [1], являлся не только поиск ответов на фундаментальные вопросы, но и формирование и организация механизма познания мира как сложноструктурированной системы, не подлежащей детальному анализу человеком периода развития культуры мифов. Миф и связанная с ним система языческого поклонения природе, а также идея человека как части этой системы, была близка и понятна обществу.

С формированием и распространением авраамических религий миф потерял свою актуальность, не смотря на то, что в ряде регионов Европы, в частности, в Исландии и Швеции, ряд постулатов и догм, сформировавшихся на фоне развития язычества, остался неизменным и языческие традиции стали частью новой системы морали, ценностей и закона. Языческие традиции (например, праздники) сохранились также в культуре славянских народов, со временем обретая неформальный характер, однако не при этом не теряя актуальности. Миф стал частью культурного наследия народов, а в данный момент во многом влияет на развитие общества. Данный тезис авторы статьи предлагают рассмотреть на примере возвращения мифологических образов и мотивов прежде всего в культурную и политическую сферы.

Немецкий философ Ф.Энгельс [2] предположил о возможности «спирального» развития человеческого общества, рассматривая его через призму истории. Данная теория постулирует следующее: история развития человеческого общества в метафорически может быть представлена восходящей спиралью, движение по которой не останавливается. Не касаясь проблематичности «восхождения/нисхождения» в развитии человеческого общества, авторы считают важным использовать парадигму культурной цикличности, так как человеческое общество, пройдя полный виток по «спирали», сталкивается с результатами собственной деятельности, кото-

рыми могут выступать идеологические концепции, религиозные догматы, культурные феномены (идеи, стили и произведения искусства). При этом необходимо отметить, что общества, находящиеся на различных витках спирали исторического развития имеют различный подход к одинаковым историческим находкам вследствие наличия неодинаковых систем ценностей, морали, представлений о мире, накопленных знаний.

Примером может послужить опыт историко-культурного анализа идей эпохи Ренессанса. В ходе Возрождения поднимались темы, впервые замеченные античными философами, однако творцы Ренессанса рассматривали их через призму собственного восприятия, что объясняет открытие философами - гуманистами явления темпоральности (не историзма), как важного измерения культуры. Возрождение осознало, что время изменяет мир и человека, в то время как в исследуемых им мифах подобного явления человек наблюдать не может. В эсхатологической картине Скандинавского мифа, например, есть точка начала и есть конец, однако сами боги не подвержены старению, их облик не меняется и само время теряется в мифических сюжетах. Человек Ренессанса осознаёт разрушительный эффект времени и подходит к изучению мифов уже будучи обогащённым определённым опытом.

Явным доказательством теории Ф.Энгельса служит культурный процесс ремифологизации, зародившийся в конце XVIII в. как вектор развития искусства романтизма и выявляющее себя в XXI веке культурно и политически - агрессивно, но также ярко и основательно (творчество К.С.Льюиса, Д.Р.Р.Толкиена и др.). Вследствие нахождения определения, данного в словаре философских терминов [3] неполным, а также осознавая масштаб культурно-политического (социального) явления, авторы предлагают собственную дефиницию термина «ремифологизация».

Ремифологизация - это глобальное явление, охватывающее культурную и политическую сферы жизни общества, связанное с актуализацией механизмов мифологизации и мифотворчества на индивидуальном и групповом (страна, нация, религиозное сообщество) уровнях.

В культурном контексте ремифологизация - это возрождение процесса мифотворчества, оперирующего символами, как инструмента человеческой психики в ее восприятии меняющегося мира. Ремифологизация в культурном контексте на практике выражается в актуализации и популяризацию мифа (образов и мотивов), возникновении неоязыческих религиозных движений, создании философской, научно-исследовательской и художественной литературы («интеллектуальный миф»), формировании новых литературных жанров. Мифологические образы являются элементом современной культуры, миф может быть обнаружен во всех видах современного искусства – театре, литературе, кино, живописи и т.д. При этом необходимо понимать, что зарождение «интеллектуального» движения ремифологизации произошло именно в культурной сфере Европы (в конце XVIII в. - начале XIX в.в.) и было связано с эпохой Романтизма (Германия, Скандинавия, Россия).

В политическом контексте ремифологизация выражается в становлении биполярной системы, формировании идеологий (в т.ч. идеологии Третьего рейха) практике тотального противостояния, «плакатном» мышлении, культе личности вождя, как элемента идеологии, идеях оппозиции глобальной культурной интеграции, развитии политики возрождения культурного наследия, практике восстановления традиции проведения Олимпийских игр и т.д.

Причиной ремифологизации необходимо обозначить поиск новых культурных ценностей, вследствие отхода от догм христианской религии. Ремифологизация в историческом контексте является реакцией на проис-

ходящие до нее культурные и социально-политические события. Являясь чертой мировоззрения романтизма, миф противопоставлялся Просветительской приверженности идее прогресса и отказа от того, что было ранее. Подобный механизм был характерен и для Ренессанса, явившегося ответом на политизированность церкви, а идеи философов эпохи Возрождения, в свою очередь, повлияли на взгляды будущего отца Реформации – М. Лютера.

ХРОНОЛОГИЯ КУЛЬТУРНОЙ РЕМИФОЛОГИЗАЦИИ.

Авторы приводят собственную периодизацию ремифологизации, руководствуясь ключевыми событиями, повлиявшими на развитие процесса.

Первый этап начинается в конце XVIII с появлением Романтизма, а именно с работ Шиллера Ф., Шлейермахера Ф., Шлегеля Ф. и др. Выдвинутые последними тезисы о возрождении культуры, возвращения к природе, заложили фундамент данного процесса и актуализировали миф. Важным шагом стала последующая публикация произведений И.В. Гёте («Лесной царь»), М. Шелли, братьев Гримм, Л. Кэрролла, Дж. Байрона, А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя. Необходимо отметить особый вклад бр.Гримм в развитие ремифологизации – их пример произвёл впечатление на «собираателей» сказок Северной Европы, следствием чего явился «бум» публикаций сборников народных сказок в регионе. Другой важной личностью в контексте актуализации мифа является Гегель Г.Ф., в своих размышлениях пришедший к выводу [4] о том, что под именем «Бог» может подразумеваться не начало начал, как утверждала церковь, но совокупность понятий. Таким образом, был положен вектор развития процесса депопуляризации христианских догм, актуализации мифических мотивов в литературе и догм язычества в философии. Особенности первого этапа являлись: исключительно культурная направленность процесса и его зависимость от

культурных течений того периода. Этап считается завершённым к 80-м годам XIX в., когда сложились определённые культурные предпосылки для выхода ремифологизации на новый культурный уровень.

Второй этап начинается в 80-90-е годы XIX в. с выходом на философский «Олимп» Ф. Ницше, выдвинувшего тезис: «Бог мёртв» [5], что означало общее положение христианской религии и её догм в мире европейского человека. На место Божественного начала в труде 1885 года «Так говорил Заратустра» Ф.Ницше ставит Сверхчеловека, сочетающего в себе языческое единство совершенного тела и разума. Это время характеризуется развитием ницшеанства, становлением иррациональных начал в философии и кризисом рационального знания. Общество второго периода сумело по-новому взглянуть на проблему мифа также при помощи работ З. Фрейда и К.Г. Юнга, рассматривающих процесс мифотворчества с точки зрения психоанализа.

Второй этап отличается динамичностью политического развития общества: в начале XXв. образуется СССР с уникальной для того времени идеологией, Ф.Ницше обретает интерес у будущих идеологов Третьего рейха. Итогом данных событий является дальнейшее становление биполярного мира, и формирование системы «добро-зло» как в контексте индивида, так и в контексте государства.

В литературе второго периода Мелетинский Е.М. [6][7] находит признаки активного возрождения мифа. Автор соглашается с данным утверждением и приводит в пример явление «литературных миров» Р.И. Говарда, чей литературный персонаж Конан может считаться примером классического эпического героя и чьи черты схожи с ирландским Кухулином и англосаксонским Беовульфом. С оформлением и популяризацией литературного жанра фэнтези связаны две ключевые фигуры для второго периода развития культурной ремифологизации – Дж.Р.Р. Толкиен и К.Льюис. Три

вышеуказанных писателя являются столпами литературы, использующей миф и мифические мотивы, образы. Сочетание христианских мотивов и мифических образов придаёт произведениям поучительный характер, наставляет человека, что было необходимо обществу середины века, находящемуся в условиях тотального противостояния и войны, испытывающему страх и переживающему период падения моральных норм в контексте противостояния и борьбы с врагом.

Среди прочих писателей второго периода необходимо отметить личности Т. Янсен и А. Линдгрэн, а также творчество композитора Э. Грига. Особенности периода явились: разнообразие направлений процесса ремифологизации, популяризация мифа в научной среде, глобализация процесса с выходом мифа в политическую плоскость, а также увеличение темпов распространения мифа.

Третий этап ремифологизации начинается с середины XX в. (1950-1960гг.). В ходе данного подэтапа происходит индустриализация процесса мифотворчества, его «конвейеризация», потеря поучительного характера литературных произведений и популяризация мифических образов в творчестве писателей. Также важно отметить появление явления идолизации – почитания, поклонения политическим и светским фигурам, брендам, как элемент современной ремифологизации. В начале периода происходит неуправляемое дробление жанров фантастической литературы и с появлением реальной свободы слова и печати наступает период увеличения числа авторов-фантастов. С доступностью источников и анализом изученных ранее трудов Дж.Р.Р. Толкиена, К. Льюиса, Р.И. Говарда, многократно возрос темп развития литературы, а также индустрии кино.

Данный период характеризуется возобновлением обострения политической обстановки и возвращению в начале XXI в. государств к политике противостояния и идеологической борьбы, а также культурной ассими-

ляции противника, а также противодействию ответным мерам. На последнем этапе наблюдается рост количества неоязыческих сект и организаций языческого толка, а также их популяризацию в обществе.

Третий этап ремифологизации не является завершённым на данный момент. Автора отмечают, что в контексте продолжения противостояния государств-противников и сторонников культурной интеграции, а также эскалации конфликта на Украине культура и политика будут развиваться в ключе антагонизма норм и догм различных культур, и миф будет занимать одно из важных мест в картине мира пост-современного человека.

ТВОРЧЕСТВО ДЖ.Р.Р. ТОЛКИЕНА: ПРЕДПОСЫЛКИ И ПРИЧИНЫ СОЗДАНИЯ МИРА СРЕДИЗЕМЬЯ

Фигура Дж. Р.Р. Толкиена возникла в английской литературе в середине XX в. Являясь важным литературным явлением и целой ступенью в развитии процесса ремифологизации, будучи значимыми для неомифологического культурного течения, произведения Д.ж.Р.Р.Толкиена представляют собой пример комплексного осознания человеком XX в. мифологии предыдущих веков и пример собственного мифотворчества. Дж.Р.Р. Толкиен, как человек, вовлечённый в политические события начала-середины XXв., является представителем своего поколения, что переводит анализ его биографии и событий, повлиявших на его творчество в плоскость изучения общества того периода в целом.

Анализ биографии Дж. Р.Р. Толкиена следует начать с обозначения важной характеристики Дж. Р.Р. Толкиена-учёного: сферой его деятельности являлась филология, что нашло отражение в произведениях писателя. Он изучал древнеанглийский, древненорвежский, финский и валлийский языки [8]. К середине 20-х годов XX в. Дж.Р.Р. Толкиен имел репутацию одного из ведущих мировых филологов. Изучение вышеуказанных языков

было сопряжено с изучением культуры носителей языка. Писатель увлекался скандинавским и древнеанглийским мифом, читал лекции о «Беовульфе». Помимо этого, Дж. Р.Р. Толкиен изучал и анализировал произведения таких мифотворцев, как Л. Кэрролл, братья Гримм и др.

Важную роль в становлении убеждений и духовно-моральном развитии Дж.Р.Р. Толкиена явилось участие в Первой Мировой войне. Писатель, как участник битвы при Сомме, отмечал бесчеловечность и низость войны как явления в целом, что также нашло отражение в его произведениях. Дж.Р.Р. Толкиен являлся оптимистом, желая дать читателю «надежду на побег». Данное утверждение он излагает в собственном эссе «О волшебных сказках» [9]. Отсюда при анализе произведений писателя исследователь может обнаружить примеры использования стилистического приёма Еврипида – *DeusexMachina* (досл. Бог из машины). Необходимо отметить следующую особенность применения данного элемента: спасителями в сюжетах произведений Дж.Р.Р. Толкиена являются существа сказочные, нерукотворные, противопоставляемые технике и индустрии – это древние (энты), орлы, то есть воплощения природы. По убеждениям писателя в войнах XX в. не победил никто – лишь «Машина» [10]. Метафорой к военной машине во «Властелине колец» является фракция Изенгарда, строящаяся на дисциплинированных тяжеловооружённых воинах, использующая осадное оружие (в частности «Огонь Ортханка» - аналог мины). Таким образом, можно утверждать, что в основе идеи произведений Толкиена лежит его отношение к событиям того периода, для которого были характерны отход от христианских ценностей в Европе (утвердившийся после произведений Ф. Ницше), извращение философских и геополитических идей, обращение к оккультизму и т.д. Целью создания мира Средиземья можно обозначить следующим образом: возрождение христианских догм и морали, возвращение христианского мироощущения в ментальный мир человека.

Другим важным фактором в развитии идей Дж.Р.Р Толкиена является знакомство с тремя фигурами – отцом Френсисом Морганом, Клайвом Льюисом и Эдит Бретт. Отец Морган, являвшийся духовным наставником юного Дж.Р.Р. Толкиена, привил будущему писателю страсть к познанию и глубокое убеждение в истинности догм христианства. Христианское мироощущение было отражено в самой концепции мира Средиземья.

Клайв Льюис оказал важное влияние на желание Дж.Р.Р Толкиена публиковать собственные произведения. Именно Дж.Р.Р Толкиен стал наставником К.С.Льюиса и повлиял на принятие последним христианства. Творческий союз выражался в редактировании текстов произведений, обсуждении идей, сюжетных ходов и элементов повествования. Именно уникальный симбиоз мифа и религии характеризует всё последующее творчество этих двух писателей. В условиях дехристианизации, упадка европейской культуры конца XIX – начала XX в. герои К.С.Льюиса и Дж.Р.Р Толкиена сражаются за свободу, жертвуют собой ради спасения мира. Те же его персонажи, что идут на войну с корыстными умыслами (Торин Дубовый Щит в «Туда и обратно») неизбежно оказываются поверженными. Убежденность в победе добра, проповедь забытых христианских ценностей, обращение внимания читателя и исследователя на саму тему христианских мотивов – отличительная черта творчества Дж.Р.Р Толкиена и цель его работ.

Знакомство с Эдит Бретт, будущей женой Дж.Р.Р., Толкиена и её важность для писателя может быть проанализирована в ходе изучения истории о Берене и Лютиен. В знак любви и уважения к супруге Дж.Р.Р Толкиен перенёс её образ в «Сильмариллион». В песне о Берене и Лютиен [11] наличествует мотив самопожертвования, вечной любви, ратных подвигов во имя любви и образы волшебных существ, таких, как эльфы.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ ДЖ.Р.Р. ТОЛКИЕНА КАК ПРИМЕР РЕМИФО- ЛОГИЗАЦИИ В ЛИТЕРАТУРЕ XX В.

Необходимо начинать анализ произведений, следуя хронологии мира Средиземья. Так, «Сильмариллион» [12] повествует о создании мира. Арда была создана Эру (Илуватаром), «существовавшим всегда», пребывавшем во тьме, при помощи его помощников – хора айнур. Наиболее мудрый и приближенный к Эру – Мелькор, становится первым врагом все-творца. Желая власти, он трижды ослушивается Эру, за что изгоняется последним. Христианский мотив восстания против Бога в мире Толкиена сочетается с мифическим представлением о нарушении табу и создании мира из первобытной тьмы, великого ничто, притом способ создания мира Арды отражает древнескандинавские представления об изложении мифов – изустно, пением (скальдические песнопения). Музыка, как символ мифического начала и образ единого Бога, как атрибут христианского мира, воплощённые в «Сильмариллионе», дают основания исследователям сделать следующий вывод: мир Арды отражает процесс трансформации мировосприятия человека. Монотеизм приходит в общество за политеизмом, и данный процесс можно наблюдать в произведениях писателя «Властелин колец» и «Хоббит».

Мотив наказания гордыни и языческое представление о «горизонтально—вертикальном мире», а также образ хтонических чудовищ и божеств-стихий раскрывается писателем в истории падения Нуменора. До первого человеческого грехопадения, Арда имела плоский вид и её населяли различные существа, в том числе барлоги – древние чудовища, однако вследствие катаклизма, пришедшего в качестве кары за желание алчных и горделивых людей, снарядивших военный флот ради захвата Бессмертных земель, где они надеялись найти источник бессмертия, остров исчез и большая часть флота была уничтожена. После этого Арда стала сфериче-

ской. В подобном процессе можно усмотреть аллюзию на трансформацию воззрений человека, отходящего от язычества и обращающегося к христианским догмам.

Мотив самопожертвования, мотив вечной любви и мотив совершенства подвига во имя любви демонстрируется в истории о Берене и Лютиен. Берен – человек-ратоборец, влюблённый в эльфийку (одно из высших существ в мифологии Дж.Р.Р.Толкиена), соглашается с условиями отца Лютиен и пытается выкрасть артефакт – сильмарилл – из короны Мелькора. Ради спасения возлюбленного Берена, Лютиен жертвует высшим даром эльфов – бессмертием.

Образ мира фаталистичного, подверженного закону детерминизма, раскрывается в пророчествах о Дагор Дагорат [13] (Битве битв, аналоге скандинавского Рагнарёка). Из этого следует, что мир Арды имеет точку отсчёта – момент создания его Иллуватаром, а также точку конца – Дагор Дагорат, в ходе которого все силы добра сойдутся в битве со злом. После битвы мир Арды будет перерождён.

В «Сильмариллионе» наличествуют магические символы, артефакты богов, свойственные языческим системам верований. К примеру, Мелькор имеет корону с сильмариллами, как Тор в скандинавской мифологии имеет артефакт – молот Мьёльнир. Также в произведении описывается происхождение магических рас – эльфов, гномов (аналога цвергов – в германоскандинавской мифологии), орков. Люди имеют «серединное», нейтральное положение в системе Дж.Р.Р.Толкиена – они дальше от Эру по иерархии, чем эльфы, однако писатель даёт читателю понять то, что люди, по его представлению, имеют добрую природу, то есть будут противостоять злу в Дагор Дагорат.

Образы волшебников, свойственные германоскандинавским языческим системам, воплощаются в Эру и Мелькоре (Морготе). Подобно скан-

динавским Одину и Локи, Эру воплощает в себе мудрость, а Моргот – хитрость, являясь при этом носителями магической силы.

«Хоббит, или туда и обратно» [14] является вторым по хронологии Арды произведением Дж. Р.Р. Толкиена и первым опубликованным писателем трудом. Многие мотивы и образы, употреблённые для созданию сюжета истории и мифологии Средиземья Третьей эпохи, будут развиты Дж.Р.Р. Толкиеном во «Властелине колец».

Классический для эпических произведений мотив «квеста» становится основной «Хоббита» и заключается в описании путешествия компании с целью выполнения задания. В данном случае это путешествие группы гномов, волшебника и хоббита к Одинокой горе с целью вернуть подгорное королевство и его золото гномам.

Мотив предназначения, свойственный древнегреческим и скандинавским мифам, воплощается в становлении персонажа Бильбо, превратившегося со временем во «взломщика», каким он представил себя компании в начале путешествия, а также в чёрной стреле Барда-лучника, хранимой его родом и нашедшей цель в груди дракона.

Языческий мотив драконоборчества раскрывается в поединке и сокрушительном поражении дракона Бардом. Притом Бард остаётся жив, но не жертвует жизнью в битве с сильным противником, что характерно исключительно мифическим персонажам (например, скандинавский Зигфрид).

Мотив проклятого золота выражается в собирательном образе Аркенстона – камня королей-под-горой. Алчность лидера группы гномов – Торина Дубового Щита – а также его корыстность обращаются смертью.

Мотив единства и борьбы добра и зла выражается в Битве Пяти воинств, в ходе которого гномы, эльфы и орлы, олицетворяющие добро,

вступают в бой против варгов и гоблинов. Здесь же раскрывается и приём *Deusexmachina*, применяемый в сцене появления орлов.

Уникальным для произведения является использование приёма зооморфизма, характерного представлениям язычников о мире. Беорн – человек-медведь, олицетворяет собой мощь природы, мудрость и неподвижность. Он охраняет зверей и является хозяином земель в предместьях Лихолесья.

Как и в «Сильмариллионе», в «Туда и обратно» наличествуют образ волшебника (Гэндальф Серый, схожий по образу с Одином в облике человеческого странника), образы магических существ (варги, говорящие орлы, гоблины, тролли) а также артефакты и магические символы – кольцо всевластия, чёрная стрела Барда. Новым для произведения является образ воина, свойственный яростной мифологии Скандинавии. В «Хоббите» таковым выступает Торин.

«Властелин Колец» [15][16][17] можно считать апофеозом литературной карьеры Толкиена – большая часть мифических мотивов, использованных в «Туда и обратно», полностью раскрываются в ходе сюжета Войны Кольца и общая завершённость картины не оставляет пространства для допущений. В отличие от «Хоббита», изначально имеющего приближённый к работам скандинавских и немецких сказочников тип повествования, «Властелин колец» является более объёмным произведением, дающим больше представления о мире Арды.

Мотив проклятого золота выражается в артефакте, являющемся ключевым для произведения – кольцом всевластия (сравнимым с перстом Одина – Драупниром). С ним же связан мотив задания, «квеста», заключающегося в доставке кольца в жерло Роковой горы, где оно было выковано.

Мотив предназначения также связан с Единым кольцом – Фродо была уготована задача нести кольцо, что неоднократно упоминается в произведении. Другим примером является клинок из Могильника, выкованный для битвы с кольценосцем и поразивший короля-чародея.

Образ волшебника в произведении не ограничивается Гэндальфом – во «Властелине Колец» появляются фигуры Саурана, Сарумана и Ангмарского короля-чародея. Все они имеют магическое происхождение и обладают волшебными способностями.

Образ воина, воплощённый в Теодене, короле (конунге) Рохана, дополняется другим, свойственным скандинавской мифологии, образом – щитовой девой. Эовин, племянница короля, принимает участие в ключевом сражении войны Кольца и вступает в схватку с королём Ангмара.

Образ хтонических чудовищ и мотив самопожертвования выражается в эпизоде гибели Гэндальфа Серого, защищавшего его друзей, и барлога.

В произведении наличествуют магические артефакты – Единое кольцо, Нарсил – меч Исилдура, посох Гэндальфа, клинок из Могильника и т.д.

На основании представленных выше примеров использования Дж. Р.Р. Толкиеном мифических элементов в своих произведениях. Авторы сформулировали следующий вывод: творчество Дж. Р.Р. Толкиена является доказательством ремифологизации в культуре (в частности в литературе) в XX в. Учитывая популярность литературных произведений Дж. Р.Р. Толкиена, авторы утверждают, что его творчество оказало ключевое влияние на развитие ремифологизации в культуре XX в., оказало существенное влияние на возрастание интереса к мифопоэтическому изложению как способу иносказания о бытии (в отличие от литературного реализма). Являясь одним из основателей жанра «фэнтези», Дж. Р.Р. Толкиен воплощает в себе пример «ремифологизировавшегося» человека на пост-христианском

витке спирали Истории, искателя нравственных ценностей человека в сплаве христианско-языческих миров, причем «двоеверие» является кажущимся и, в то же время существующим: в отличие от христианства, Дж. Р.Р. Толкиен радикализирует противостояние добра и зла, находя его причины в упадке нравов, росте числа хтонических сил, угрожающих добру, существующему в предчувствии «конца». Можно сказать, что это видение христианских ценностей под натиском «мифологического зла». Основной пафос состоит в преодолении зла, возвращении добра в мир. Результатом творчества Дж. Р.Р. Толкиена и его коллег стало возвращение в культуру глобального общества христианской нравственности, представленного благодаря использованию нравственного потенциала мифотворчества. Стоит подчеркнуть, что в Средневековье язычество «скрывалось» под покровом христианских сюжетов и внешней атрибутики, в конце XX- начале XXI в.в. дело обстоит иначе: христианство «рядится» в одежду мифа, чтобы быть услышанным. Это говорит о том, что процесс ремифологизации сознания «цивилизованного» человечества длится уже давно и отражает упадок традиционного христианского сознания, прежде всего.

Библиография:

- 1 Юнг, К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг; Пер. с англ. .: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.- 384 с.;
- 2 Г.С. Лялина,М.М. Персиц,Ю.Б. Пищик. Маркс и Энгельс об атеизме, религии и церкви (2-е изд.) – М.: «Мысль», 1986 - 72с.;
- 3 Словарь философских терминов. Науч. ред. проф. В.Г. Кузнецова. М.: ИНФРА-М, - 2007;
- 4 Ф. Гегель. Феноменология духа. Пер. Ойзермана – Наука.: 2000.
- 5 Ницше Ф. Так говорил Заратустра – Азбука.: 2014 – 352с.;
- 6 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука 1976;

- 7 Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2000;
- 8 Карпентер Х. Джон Р. Р. Толкин. Биография - ЭКСМО-Пресс.: 2002
- 9 Tolkien J.R.R. On Fairy-Stories (1939)
- 10 Дж.Р.Р. Толкиен. Письма – Хамфри Карпентер – Эксмо.: 2004
- Карпентер Х. Джон Р. Р. Толкин. Биография - ЭКСМО-Пресс.: 2002, Часть 4: 1925–1949 (I)
- 11 Chapter 19 «Of Beren and Lúthien» Tolkien J.R.R. The Silmarillon – Unwin Paperbacks.: 1983
- 12 Tolkien J.R.R. The Silmarillon – Unwin Paperbacks.: 1983 – 439p.13
- The History of Middle-earth vol.IV, Quenta Silmarillion Tolkien J.R.R. The Histories of Middle Earth, Volumes 1-5 – Del Rey.: 2003
- 14 Tolkien J.R.R. The Hobbit – HarperCollins.: 1996 – 400p.
- 15 Tolkien J.R.R. Fellowship of the Ring – HarperCollins.: 1998 – 432p.
- 16 Tolkien J.R.R. The Two Towers – HarperCollins.: 1998 – 352p.
- 17 Tolkien J.R.R. Return of the King – HarperCollins.: 1998 – 432p.

Жданов В.В., Петросян Д.И.

**ОПЫТ ЭМПИРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРАКТИКИ
ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО ОРИЕНТИРОВАННЫХ
ДИСЦИПЛИН В СРЕДНЕЙ ШКОЛЕ**

Введенный с 1 сентября 2013 года в обязательную школьную программу предмет «Основы религиозных культур и светской этики» имеет длительную предысторию, включающую в себя и общественные дебаты 2000-х годов, и инициированный в 2009 году президентом Дмитрием Мед-

ведевым эксперимент по его введению. Тем не менее, в то время как в большинстве стран западной Европы «урок религии» в светской школе – явление привычное, в России это нововведение пока делает первые шаги в этом направлении и возможно поэтому воспринимается обществом неоднозначно.

С целью рассмотреть спектр мнений и отношение к новому предмету его реципиентов в 2013 году авторами статьи было проведено анкетирование родителей учеников, проходивших на тот момент курс ОРКСЭ в шести школах г. Владимир.¹ В 2015 году в рамках стартовавшего совместного проекта ученых их Владимирского государственного университета и университета города Эрланген (Германия) планируется продолжить анкетирование родителей и расширить географию исследования на другие регионы. Кроме количественных методов исследования будут применены и качественные, такие как экспертные интервью и фокус-группы.

В качестве пилотной в ноябре этого года нами была проведена фокус-группа с родителями учеников 4-х и 5-х классов одной из гимназий города Владимир. Следует оговориться, что гимназии являются средними школами, предъявляющими к учащимся повышенные требования, имеющие углубленные учебные программы определенных предметов и, как правило, претендующие на более качественное образование. Образовательный ценз и социальная активность родителей учеников таких школ обычно несколько выше, по сравнению со средними школами, не имеющими статуса гимназий. Организовать и провести фокус-группу в гимназии для исследователя легче, участники легко идут на контакт, быстро включаются в дискуссию, свободно выражают свое мнение. Однако ввиду указанных выше особенностей, на основании ответов участников вряд ли

¹ Данные опроса опубликованы в коллективной монографии „750 определений религии: история символизаций и интерпретаций“./ Под ред. д.ф.н., профессора Е. И. Арина. Владимир, 2014. С. 386–403.

можно строить широкие обобщения. В будущем нами планируется распространить исследования на средние школы г. Владимир и некоторых других городов Российской Федерации, чтобы обеспечить базу для сравнительного анализа. Сейчас же мы хотим предложить читателю стенограмму фокус-группы в том виде, в котором она состоялась, позволив себе лишь незначительную редакторскую правку. На данном этапе исследования, ввиду ограниченности материала и его специфики, нам представляется разумным отказать от религиозного комментария, предоставив читателю самому делать или не делать выводы.

СТЕНОГРАММА ФОКУС-ГРУППЫ

Модераторы: Дмитрий Петросян, Вадим Жданов

Участники: 12 мам учеников 4-х, 5-х классов гимназии.

Модератор: Можете ли Вы вспомнить, какие чувства Вы испытывали впервые узнав, что Вашим детям предстоит пройти курс ОРКСЭ? Вы обрадовались, расстроились или отнеслись к этому безразлично?

—Я обрадовалась, потому что ребенок задавал мне много вопросов о религии. Очень хорошо, что ему объяснят.

—Название курса поначалу напугало, потому что к религии у всех отношение своеобразное. Есть семьи, где дети некрещенные. Но потом, когда нам расшифровали, что войдет в курс и о чем детям будут говорить, успокоилась. Вспоминается сразу о патриотизме, который нам раньше вкладывали. Это, конечно, плюс большой.

—Я отнеслась сразу хорошо. Ребенок сказал, что он хочет, а раз ребенку интересно, я тоже поддерживаю. Она у меня сразу была заинтересована.

—Благом было то, что нас предварительно собрали в школе. Не было такого, что мы первого сентября узнали вдруг, как снег на голову свалилось. Мы знали заранее, что это будет, нам дали право выбора, поэтому мы были спокойны.

Модератор: А каково было Ваше представление о курсе, что он изучает какую-то одну религию или дает информацию о всех религиях вообще?

—Нам же предложили выбирать. Все родители выбрали именно обо всех. У нас есть дети с разными религиями, они знают этих детей, спокойно к ним относятся, ребенок рассказывает о своих обычаях. И они тоже к этому спокойно относятся. Им тоже интересно. Все очень хорошо общаются.

—Мы очень спокойно отнеслись. Считаю, что дети должны знать историю народов, религий.

Модератор: А вы можете вспомнить какие модули были предложены на выбор?

—Православие, буддизм, ислам и отдельно был комплекс, включающий общие знания.

—Светская этика еще.

—Мы все выбрали модуль «Мировые религии». Большинством голосов.

—Я предпочла бы православие, но поскольку большинством голосов выбрали «Мировые религии», я согласилась.

Модератор: А кто бы еще выбрал что-нибудь другое, какую-нибудь из религий?

— Отдельные религии это такое погружение именно в религию. Для расширения кругозора ребенка надо изучать разные религии.

– Нас интересовало именно дать представление детям о разных религиях.

– Я еще хочу сказать, что у нас в школе до 16 разных национальностей обучается, у нас есть дети совершенно из разных культур и религий. Дети у нас уже достаточно взрослые, они слушают новости, мы все с ними обсуждаем. И, учитывая, что сейчас происходит в мире, такие курсы необходимы. Важно не углубляться в одну религию, а именно говорить обо всех, чтобы можно было развить диалог культур, правильное отношение к другому человеку, чье мнение отлично от твоего мнения. Поэтому для нашей семьи было важно, что именно такой курс предоставлен, где можно познакомиться с разными религиями, а не только с одной.

Модератор: В курсе «Основы мировых религиозных культур» для Вас важна информативная сторона или воспитательный аспект?

– В моем случае важно и развитие кругозора, поскольку в мире такое большое количество религий. Я бы предпочла доверить специалистам. А второе – это, конечно, развитие толерантности и взаимоуважения.

Модератор: А насколько адекватно выбран для изучения курса именно 4 класс?

– Как раз своевременно. Когда нам сказали, что будет этот предмет, я подумала: «как вовремя».

– Дети с большим интересом посещают.

– Мне кажется, подросткам будет уже сложно все это объяснять, прививать интерес к религии. В младшей школе как раз своевременно рассказывать детям о разных религиях, традициях.

Модератор: А как вы думаете, достаточно ли, что в 4 классе курс заканчивается, или нужно продолжать его в других классах?

– У нас в 5 классе продолжается. Но уже по выбору.

– Причем продолжается именно курс мировых религий. Детям очень нравится. Они с удовольствием ходят.

– Родители, конечно, когда предлагаются дисциплины по выбору, идут сначала в сторону традиционных математики и биологии. Но, когда поговорили и получили отзывы от тех, кто уже ходил, начался отток к мировым религиям. Поэтому, может быть стоит немного поменять название. Чтобы не было сразу отторжения. Сначала многие негативно реагируют именно на слово «религия». Это сразу настораживает.

Модератор: а что больше настораживает «православная» культура или «религиозная» культура?

– Родители как-то больше на «религию» настороженно реагируют.

– Было такое, что говорили: «зачем это нужно? Мы ребенку сами что нужно объясним». У людей отношение именно атеистическое. Они боятся, что здесь будут объяснять, что религия это нужно, важно. Для них это идет вразрез с их воспитанием.

Модератор: а как бы вы в этой связи отнеслись к тому, чтобы занятия вели не учителя, а священники?

– Если у кого-то тревогу вызывает введение курса, то первый вопрос был, кто будет преподавать. Когда узнали, что курс будут вести педагоги начальной школы, все сомнения сразу отпали. А представители других институтов вызвали бы полное отторжение.

– Именно священники вызвали бы отторжение. Если люди – атеисты, вообще не принимают религию, конечно они обеспокоены, что придет священник и будет рассказывать детям то, против чего сами родители. Дети сами, когда педагог начальных классов рассказывает, воспринимают это как рассказ независимого человека. Просто объясняет, что есть такая религия и такая.

– У нас есть дети, которые ходят в воскресную школу, пожалуйста. А здесь мы склоняемся к тому, чтобы именно учитель преподавал.

Модератор: Сейчас, как я понимаю, многие продолжают изучать именно основы православия. А в этом случае тоже лучше, чтобы преподавал учитель? И должен ли сам учитель принадлежать к религии, которую он преподает?

– По-моему, лучше, чтобы человек сам имел отношение к религии.

– Я думаю, вовсе это не обязательно, у нас светское образование.

– Не обязательно быть наркоманом, чтобы рассказывать о вреде наркотиков.

Модератор: Ваши ожидания, связанные с курсом, оправдались?

– Я спросила у детей, что они думают об этом предмете. Сказали, что было очень интересно. Очень много информации полезной. Польза есть. Раз ребенку было интересно.

– В этом возрасте дети любознательны, и на фоне других предметов предмет, отстраненный от какой-то научной деятельности им очень интересен. Они очень хорошо впитывают. Воспринимают все как сказку. Всякие истории, традиции, культуру. Учебник достаточно красочный, оснащен иллюстрациями. У них еще нет своих твердых убеждений, и они хорошо слышат, что им говорят. Слушают, слышат и воспринимают.

– Вот уже говорили, что дети задают разные вопросы о религии. Когда курс начался, и к концу года, я заметила, что вопросов стало меньше.

– Все вопросы сняты. Дети больше не приходят и не спрашивают: «А что будет после смерти? А куда мы деваемся?» Вопросы, на которые не всегда мы можем ответить. Видимо, они для себя какой-то ответ получили.

Модератор: А вы сами учебник вместе с детьми листаете? Как вам учебник?

– Детям нравится.

- Составлен грамотно.
- Интересный учебник.
- Учебник более просветительский, чем религиозный.

Модератор: А сами вы узнали что-то новое о религии?

- Конечно. О буддизме, например, я вообще ничего почти не знала.
- Да и об исламе тоже.
- Мы курс в прошлом году проходили. Потом летом у нас был лагерь с изучением английского языка. Также продолжали много говорить об общечеловеческих ценностях. После лагеря у меня осталось такое пожелание: можно было бы добавить в учебник какие-то жизненные ситуации, направленные на общечеловеческие ценности. Когда дети переходят из младшего звена в среднее у них небольшая ломка происходит. И дисциплина ухудшается, и успеваемость. Если можно было бы разбирать разные ситуации жизненные: помощь ближнему, уважение к старшим, вежливое, толерантное отношение к инвалидам, – было бы хорошо. Все равно религия всегда настраивает на добро. Можно разбирать, как бы вы поступили в той или иной ситуации. Как лучше поступить. Или разобрать одну и ту же ситуацию с двумя разными подходами и обсудить как правильно поступить.

Модератор: Как вы думаете, достаточно в курсе именно нравственной составляющей или там больше простой информации?

- Это зависит от преподавателя. Для нашей семьи была важна работа на уроках с притчами. На уроках притча анализируется. Потом можно дома продолжить.
- Этот курс представляет много возможностей для внеклассной работы. Большое количество экскурсий, проектной деятельности. После изучения курса остался большой портфолио.

Модератор: Вы узнали о курсе только в школе или из СМИ, из общественных дискуссий?

– Я только в школе.

– Из СМИ. Лет 5 последних говорили о введении этого предмета. Поэтому мы уже были готовы.¹

Модератор: А хотели ли вы, чтобы введение курса сопровождалось более подробным обсуждением?

– Было бы не плохо, если бы с родителями больше поработали. Чтобы мы заранее знали. Сами подготовились бы к курсу.

Модератор: Есть ли спрос на этот курс или он спущен «сверху»?

– Наверное, предложение породило спрос.

– Вот говорили же о вопросах ребенка. Значит спрос был.

– Если бы раньше я узнала об этом курсе из СМИ, я бы его ждала. Интересно. Приходилось самим что-то рассказывать.

Модератор: Каково было бы ваше отношение, если бы большинство выбрало Основы православной культуры, а не общий курс и вы должны были бы подчиниться большинству?

– Вопрос о подчинении не стоял. Если бы 1 ребенок из класса выбрал какой-то курс, его прикрепили бы к другой школе. Принуждения не было. Возможность предоставлялась.

– Учителя очень грамотно все объяснили и мы выбрали общий курс.

– В другую школу мы бы, конечно, не пошли. Православие, так православие.

Модератор: Известно, что представители церкви не очень довольны, что родители часто останавливают свой выбор на общем курсе, а не на Основах православной культуры.

¹ Из СМИ и введении курса ОРКСЭ слышали 5 человек из 12.

– У них, конечно, могут быть свои задачи, но школа свободна в своем выборе. У нас была широкая дискуссия. Отец Зосима был у нас на собрании. Мы не отгораживаемся. Администрация школы чувствует давление, но родители от этого давления освобождены. Представители церкви приходят на родительские собрания с вопросами духовного воспитания. Разговор бывает очень интеллигентный. На уроки они никогда не приходят. Дети иногда ходят на разные культурные события православной церкви. Но приглашать их на занятия в школу необходимости не было.

Модератор: если бы на уроки приглашались священнослужители – православные, мусульманские или буддистские – это воспринималось бы позитивно или негативно?

– Вопрос для чего? Если священник приходит и говорит с родителями о духовном воспитании, не призывает ни к чему, не зазывает в церковь. Если рассказывает о жизненных ситуациях, песни поет, – пожалуйста.

– Ничего плохого не будет, если на какой-то урок будет приглашен учителем священник, расскажет о каких-то притчах.

– Если это будет посвящено задачам, которые ставит учитель и будет носить просветительский характер, – ничего страшного не будет.

Модератор: А у кого-нибудь дети ходят в воскресную школу?

– Для нас важна в курсе ОРКСЭ нравственная составляющая, просветительская. Чтобы дети понимали, что в наше время много разных религий.¹

Модератор: Когда речь шла о первой реакции на новость о введении курса ОРКСЭ, Вы упомянули о патриотизме. Как вы считаете, способствует курс развитию патриотизма у детей?

¹ Дети принявших участие в фокус-группе родителей воскресную школу не посещают.

– В какой-то степени да. Если вернуться к тем же примерам, жизненным ситуациям. Откуда все идет? От нашей религии, от наших бабушек и дедушек.

– Ближнему помогай, старого не обижай. Это же этические нормы. Если человек уважает себя, уважает соседа. Уважает страну, в которой родился и живет, конечно это с патриотизмом связано. Я вспоминаю нашу советскую школу, пионеров. Мне с галстуком повесили патриотизм. Я не могу его снять до сих пор. Нашим детям этого никто не дает и у них этого нет. Курс на прямую не связан с патриотизмом. Он об отношениях между религиями, между людьми. Но он сам собой накладывает отпечаток любви к Родине.

Модератор: вы считает это важно?

– Конечно.

Модератор: для меня возникает законный, на мой взгляд, вопрос. Религия и любовь к Родине – вроде бы две разные вещи. А тут они слиты в один курс. Вам не кажется это странным? Или может, наоборот, это правильно?

– История страны неразрывно связана с религией. Исторически сложилось так: Родина – Россия и религия. Это неразрывно. Началось все с крещения Руси.¹

– На вере держится любой человек.

Модератор: Так все-таки курс о вере или о морали. Это ведь не-много разные вещи.

– Ну почему разные?

Модератор: Вера, мораль, любовь к Родине – три такие широкие измерения культуры – слиты в одно.

– Но они не могут существовать сами по себе

¹ Все участники дискуссии согласились с тем, что в этом нет никакого противоречия.

Модератор: Каждый учебник, как я заметил, начинается и заканчивается главой о Родине. Такая рамка.

– У нас одно поколение уже выращено на том, что вообще нет любви к Родине. Сейчас страна задумалась о том, что надо привить любовь к Родине. И это важно. Поэтому прививаем.

Модератор: Меня интересует ваше отношение к связке – Родина – тире религия.¹

– У нас государство и религия всегда вместе. Они настолько переплелись, что не поймешь где больше – государства в религии или наоборот.

– Православие это всегда воспитание нравственности. Увязать православие и нравственность очень даже просто. Также и с патриотизмом. Если ты любишь свою семью, ты будешь любить и Родину.

– Ребенок приходит совершенно пустой в этот курс. Родители очень мало объяснили к этому возрасту, очень редко сейчас в семьях поднимается этот вопрос. Я сначала считала, что в этом возрасте рано начинать говорить о религии. А когда начался курс, я вижу, что ребенок понимает, что до него доносят. И ни к чему не призывают. Он придет ко всему сам. Вы сами видите православные уезжают, принимают ислам. Не знаешь, как это повернется в дальнейшем. Поэтому здесь важно просветительство при мягком погружении ребенка. Даже для выбора, может быть. Если в семье спокойно относятся к разным религиям, совершенно не ясно какой ребенок сделает выбор для себя.

– Нужно предложить систему координат безо всякого усилия на каком-то направлении.

– Многие дети крещенные. Все таки хотелось, чтобы они придерживались своей религии. Знать о других религиях, об истории очень хорошо.

¹ Участники находят эту «связку» неproblemатичной.

Будут разбираться в мировых событиях различных. В дальнейшем это будет полезно. Понимать, что события происходят не потому, что у кого-то плохая религия, например, ислам. Что это хорошая религия, но есть люди плохие. Что терроризм не зависит от религии. Нужно, чтобы ребенок это понимал. Но я не хотела бы, чтобы мой ребенок делал для себя выбор религии. У нас ребенок крещенный, все мы тоже в семье крещенные. Но познавательный характер – очень даже хорошо.

Модератор: Значит, у вас в школе реализовался познавательный курс о религиях с усиленным нравственным содержанием?

– Да. Очень хорошо.

Модератор: А что можно было бы улучшить. Было предложение больше рассказывать о жизненных ситуациях. А еще что?

– В более старших классах. По мере того. Как дети растут, можно более глубоко рассматривать. Если курс будет постоянный, на протяжении нескольких лет.

Модератор: А в старших классах целесообразно этот курс продолжать или лучше в 6 классе остановиться?

– В разных возрастах разные проблемы возникают. В 4 – 5 классах хорошо притчи работают. А в 6 классе лучше что-то жизненное добавлять, какие-то ориентиры. То, что интересует именно эту возрастную группу.

– У старшеклассников уже другие ориентиры. Они больше ориентированы на выпуск из школы. Но тут тоже можно расставить приоритеты. Некоторые убиваются и подрывают здоровье. Нужно продолжать в старших классах, но менять ориентиры, рассматривать другие ситуации.

– Если подростки с детства привыкли разговаривать на эти темы, то сложно с ними разговаривать не будет. Хуже если ни с того ни с сего на них это обрушить. А если во время начали и они привыкли – нормально.

– С подростками особенно надо обращать внимание на просветительское содержание. Нравоучений они не любят. Они у нас много путешествуют. И за границу. Поехали в Турцию. В Египет, в любом случае без разговора о религии не обойдешься. Во Франции тоже – Монмартр, Sacré-cœur, – все то же самое. В Ташкенте приходится объяснять, почему в мечеть нас не пустили. Их нужно просвещать, но не навязчиво.

Модератор: А какие учебники вы хотели бы видеть в старших классах?

– Там нужны электронные приложения. Наглядность должна быть. Что-то связанное с компьютерами. Изучаем буддизм. Значит в эту страну путешествуем.

– Для 4-х классов больше нужно о праздниках. Что нужно в подростковом возрасте, – трудно сказать. Святыни. Символы религиозные – это чисто ознакомительно. А праздники, традиции, – здесь хотелось бы углубиться.

Модератор: Учебники тоже должны быть написаны светскими специалистами, религиоведами, специалистами по отдельным религиям или носителями религиозных традиций?

– Наверное теми, кто в религии разбирается, все-таки, изучает ее.

– Учеными. Точки соприкосновения какие-то могут быть. Консультации. Но авторство – ученых.

– Если учебник апробирован, утвержден, должен быть рекомендован Министерством образования.

Модератор: При принятии закона об образовании обсуждался вопрос о том, кто должен проводить экспертизу курсов о религии. Рассматривался вариант, что церковь может давать такую оценку. Как вы относитесь к тому, что учителя, может быть, должны проходить

аттестацию? Должно ли светское образование быть курируемо в этих моментах религиозными общинами?

– Курируемы, наверное, нет.¹

– Мы уже говорили, что это личное дело. Семейное. Какие-то хорошие примеры, традиционные вещи из православия освещать – это понятно. А если сказать, что не только православные специалисты, а любые другие – существует серьезная опасность пустить в школу все что угодно.

–Православие не то, чтобы безопасно, а другие – опасно. Просто это более знакомо и понятно. А вот другие. Я не говорю даже о традиционных конфессиях. А любые другие. Если мы контроль уберем, кто будет писать учебники, где они будут издаваться и как преподаваться, всякую ересь впустить можно.

Модератор: Тот курс, который вы выбрали, предполагает знакомство только с некоторыми религиозными культурами. Как вы считаете, этого достаточно, только четырех религиозных традиций?

– На этот возраст как раз достаточно.

– Остальные, если кто-то хочет изучать, есть столько учебников, ребенок может изучать другие религии. А сейчас надо давать самую общую информацию.

Модератор: Нужно ли давать знания о том, что существует большое религиозное многообразие: что наряду с православием существуют иные христианские конфессии, что индуизм крайне неоднороден, или буддизм очень разный в разных странах?

– Это уже после школы.

– Четырех мировых религий вполне достаточно.

¹ Все участвующие согласились с тем, что религиозные организации в этом вопросе лучше держать на расстоянии.

УТРАТА ЧУВСТВА СВЯЩЕННОГО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Отвечая ему, Иисус спросил: *чего ты хочешь от Меня?* Слепой сказал Ему: Учитель! чтобы мне прозреть.

(Евангелие от Марка 10:51)

Х. Казанова в своем докладе «Светские режимы и религиозная динамика в постсоветских обществах: сравнительный анализ ситуации в Восточной Германии, Польше, Украине и России» приводит последние данные Российской Академии наук (январь 2013 г.) о том, что 79% этнических русских причисляют себя к РПЦ [2]. При этом, «из тех россиян, которые называют себя православными, около 80% не ходят к причастию; 55% не посещают церковные службы; 90% не принимают участия в церковной жизни; ...значительная часть православных (около 30 %) вообще не верит в Бога, как его описывает христианская религия» [1]. «лишь для 10% россиян религия заключается в соблюдении религиозных обрядов и участии в церковной жизни...» [1].

Утрата нашими соотечественниками (и вообще современными людьми эпохи постмодерна) чувства священного проявляется не только в колоссальном разрыве между религиозной самоидентификацией и фактической религиозностью. Свидетельства потери чувства Бога многообразны и различны: это и поиск «удобного бога» в новых религиозных движениях, представляющих собой некритическое заимствование из противоположных религиозных учений; увлечение оккультизмом, эзотерикой, магией и

т.п.; игромания, наркомания и иные способы «ухода» от решения проблемы смысла бытия; кризис институтов семьи, брака и детства; узаконивание аморальных поступков: эвтаназии, суррогатного материнства и т.п.; наконец, общее падение нравственности в социуме.

Потеряв чувство «священного», современный человек, зачастую даже причисляющий себя к той или иной религии, *не замечает* этого. Однако, некий «дискомфорт», связанный с этой утратой, «заставляет» человека искать нечто, что могло бы удовлетворить его духовные потребности: «даже искренне неверующий человек в самой сокровенной глубине своего существа приемлет религиозно значимое поведение» [9, с.130]. Это проявляется в криптологических сценариях поведения (празднества по случаю нового года, бракосочетания, рождения ребенка, получения новой должности и т.п.), а также в поисках суррогатов духовной практики: различные тренинги самосовершенствования типа «познай себя», психоанализ и т.п. Но эти суррогаты не способны возвысить человека до уровня духовности и не могут открыть ему *«структуру реального»* [9,с.131] бытия. Та реальность, которую обозначают понятия «Бог», «дух», «духовность» «в рамках современной картины мира реальностью не признается» [4, с.204], поскольку современная культура секулярна, то есть, обособлена от религии и всего, что с нею связано.

Российский философ А.Кырлежев считает, что религиозное (священное) в чистом виде никогда не существовало, потому что «светское и религиозное – это «сектора» ...одного сознания, осуществляемого субъектом сознания, то есть человеком» [3, с. 169]. В человеческом сознании всегда было разделение на сакральное и профанное, и само это разделение необходимо возникло для внесения «измерения «глубины» и «высоты» в горизонтальное пространство существования» [3, с.171] человека.

Если посмотреть на проблему утраты чувства священного с точки зрения христианского богословия, то мы увидим, что она имеет свои истоки еще на «заре» человечества: первый человек Адам решил, что сможет стать богом без Бога, то есть, что он сможет достигнуть полноты совершенства (духовного, душевного, телесного) самостоятельно, без Творца. В этом смысле можно согласиться с А.Кырлежевым: «секулярное было всегда, только оно называлось профанным» [3, с.170]. Но с оговоркой: *всегда-после грехопадения* человека. Оно состояло в том, что «человек отверг ту жизнь, которую предложил и дал ему Бог, и предпочел жизнь, зависящую не от Бога, но от «хлеба единого» [7]. Очевидно, что грехопадение произошло сначала на уровне человеческого сознания, когда человек «пове-рил, что пища имеет жизнь сама по себе и что, вкушая от этой пищи, он может сам стать, как Бог, т. е. иметь жизнь в самом себе» [7]. А.Шмеман, говоря о «пище», имеет ввиду не только пропитание человека, но вообще все материальное, сам материальный мир как творение, подчеркивая, что «Один Бог имеет Жизнь, и Сам есть Жизнь» и «быть живым существом, знать Бога и быть в общении с Ним — все это одна и та же реальность» [7]. Человек же утратил доверие к Богу, как к Источнику Жизни. Когда первые люди в своем сознании отделили себя от Бога, тогда, по сути, и произошло разделение на профанное и сакральное: Бог отдельно, мир и человек отдельно. Речь идет не о том, что мир или человек по факту стали «профанными», а о том, что произошло изменение восприятия Бога, себя и мира самим человеком. Это имело далеко идущие последствия: человек больше не мог участвовать в жизни Бога непосредственно, так, как это было до грехопадения. Только тогда человек ощутил потребность в Боге и сознательно стал искать Его. Так возникла религия.

«...первый человек Адам, даже духовно ослепленный, все же сохранил в себе разум, позволивший ему отыскать следы Бога, а они видны в

этом Море. После первого «падения» религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была «забыта» [9, с.132]. «Вторым падением» М.Элиаде называет отказ от религии современного человека, который произошел в результате процессов секуляризации эпохи модерна.

Традиционно научный взгляд на секуляризацию предполагает ее трактовку как вытеснение религии в частную сферу, падение институциональной религиозности, снижение влияния религии на общественные и государственные институты.

Если посмотреть на проблему секуляризации, опять-таки, с точки зрения христианского богословия, то высветится проблема личности, а не религии. Секуляризм – это «отрицание человека как существа поклоняющегося — *homo adorans*, того, для кого поклонение — это основной акт, который определяет его человеческую природу и осуществляет ее. Это принципиальное онтологическое и эпистемологическое отрицание слов, которые «всегда, везде и для всех» были подлинным откровением об отношении человека к Богу, к миру и к самому себе»[8]. Грехопадение раскололо сознание человека на «я» и «Бог», секуляризация затронула самое «я»: он отказался от своей природной потребности, которая собственно и делает человека Человеком. Произошла секуляризация сознания: человек «отодвинул» свою природную потребность на «задний план», она действительно ушла в бессознательное. В результате «неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т. е. понимать и разделять ее» [9, с.132]. При этом Бога секуляризация не коснулась: «Современный секулярист довольно часто принимает идею Бога. В то же время он подчеркнуто отрицательно относится именно к сакраментальности человека и мира. Секулярист считает, что мир в себе самом содержит свой смысл и принципы познания и действия» [8].

Это усугубило проблему восприятия человеком себя и окружающего мира. Материальный мир стал восприниматься людьми, в том числе и христианами, как некая законченная и самодостаточная форма, за гранью которой нечего больше искать. При этом сфокусированность человеческих интересов на материальной стороне бытия, на *этом мире* усилилась в наши дни вместе с глобализацией системы общества потребления.

Христианство говорит нам о том, что мир (как и человек) – Божие творение, и Божественное присутствие в нем состоит не только в постоянном Божием воздействии, но в первую очередь в том, что Бог воплотился, «умалив» Свою трансцендентность и став частью этого мира. «Мир священен в том смысле, что он принадлежит Богу не только потенциально, но и по существу. Он – собственный Божий мир, и Живой Бог пребывает в нем» [8] Именно поэтому «мир потенциально столь же велик, как Сам Бог» [6].

Тем более священен человек, освященный Боговоплощением: «Христос возвратил естеству человеческому достоинство первозданного Адама; а сверх того...даровал ему и небесное наследие» [5].

Одно из значений слова «религия» происходит от латинского *relegere* – *вновь собирать, откладывать на особое употребление*. Это значение, на мой взгляд, раскрывает смысл прихода Сына Божьего в мир: для того, чтобы *вновь собрать* (соединить = исцелить, сделать целым) разделенное по инициативе человека, человеческое естество, его разум, волю, чувства, воссоединить его с естеством Божественным, заново освятить и «отложить на особое употребление» - то есть призвать к сосуществованию с Самим Богом в Его Божественном Бытии. Бог «взял ответственность за Свой творческий акт, ...не отвернулся от него в его падении и принял на Себя солидарность с человеком» [6].

При этом не лишне вспомнить, что Жертва Богочеловека Христа была принесена за все человечество, и ею освятились абсолютно все люди, живущие на Земле. Даже если кто-то возразит, что он – мусульманин или буддист, это не может изменить факта Боговоплощения и Распятия Христа ради *исцеления* человеческой *природы*, которая одинакова у китайца и эскимоса, у негра и европейца.

«Христос — исполнение поклонения как хвалы и молитвы, благодарения и жертвы, причастия и познания, потому что Он являет Собой высшее откровение о человеке как о существе поклоняющемся, полноту Божественного откровения и присутствия посредством этого мира» [8].

Не касаясь сейчас исторических предпосылок, вспомним, что секулярные процессы начались и до сих пор имеют место в странах христианской культуры. Это подтверждает мысль А.Шмемана о том, что «секуляризм является результатом ослабления самого христианства, его глубоких внутренних метаморфоз» [8]. Ему вторит митр.Антоний (Сурожский): «кризис веры в христианских и в других общинах верующих сделал современного человека обмирщенным, стал препятствием к участию в первичном, непосредственном переживании Бога, человека и всего материального мира» [6].

Таким образом, проблема утраты чувства священного и утраты религиозной веры взаимосвязаны. «Если мы перестаем видеть мир глазами веры...мы лишаем священного измерения то, что Бог сотворил священным» [6].

Утрата чувства священного приводит в условиях постмодерна к новому смешению сакрального и профанного, но не в том виде, в каком они имели место быть первоначально, не в смысле освящения одного другим, а в смысле десакрализации самого священного, стирания грани между добром и злом и утраты в человеческом сознании и бытии единой нравственной идеи – Божественной истины. Секуляризованный человек постмодерна

воспринимает Бога не как Творца и Создателя, Промыслителя и Святого Духа, а как одну из множественных «истин». Отсюда и современный плюрализм религиозных верований, некий религиозный «рынок», предлагающий своим «потребителям» «духовное» на любой вкус.

Опасность современной ситуации состоит в том, что человек с секулярным сознанием *не видит необходимости* освящения своего бытия Божественным присутствием, а это уже гораздо страшней, поскольку чревато духовно-нравственной катастрофой.

Дело в том, что Бог *предлагает* человеку освящение, Он не может помочь ему помимо желания самого человека. Вспомните описания чудесных исцелений из Евангелия: везде требовалась вера и желание человека *исцелеть* (стать *цельным, с Богом соединенным, а значит и телесно здоровым*). Особенно это видно, когда Господь переспрашивает просящего. Например: «Иисус, увидев его лежащего и узнав, что он лежит уже долгое время, говорит ему: **хочешь ли** быть здоров? Больной отвечал Ему: так, Господи;...Иисус говорит ему: встань, возьми постель твою и ходи». (Иоан., 5:6-8); « И вот, двое слепых, сидевшие у дороги, услышав, что Иисус идет мимо, начали кричать: помилуй нас, Господи, Сын Давидов!... Иисус, остановившись, подозвал их и сказал: **чего вы хотите** от Меня? Они говорят Ему: Господи! чтобы открылись глаза наши» (Мф., 20:30-33).

Может ли Бог исцелить современного человека, то есть подать ему полноту жизни (духовной, душевной и телесной), если тот не только не просит этого исцеления, но и не видит необходимости в нем?

Отсутствие понимания своей не-цельности, не-сакральности вне Бога обрекает современного человека на убогое секулярное существование в *мире сем*, на бесконечные бессознательные поиски суррогатов «священного», не способные удовлетворить человеческую жажду по истинному Бытию. При этом «священное» из мира никуда не уходит и объективно не исчезает. Не утрачивает своей священности (как освященности человеческой

природы Боговоплощением) и сам человек, но он теряет связь со Священным. Поскольку истинное бытие человека возможно только при условии участия в Бытии Бога, получается некий замкнутый круг: современный человек бессознательно ищет выход из сознательно им же самим созданной ситуации абсолютизации и секуляризации своего собственного «я».

Таким образом, утрата чувства священного в современном мире есть результат секуляризации человеческого сознания, которая стала «камнем преткновения» на пути человека XXI века к онтологической основе бытия.

Библиография:

1. Аполлонов, А. Россия пострелигиозная. Эл. журнал. Журнальный клуб Интелрос «Отечественные записки» №1, 2013 г. [Электронный ресурс]. – 2013 - Режим доступа: <http://www.interlos.ru/readroom/otechestvennyye-zapiski/>. Дата доступа: 20.06.2015.
2. Казанова, Х. Светские режимы и религиозная динамика в постсоветских обществах: сравнительный анализ ситуации в Восточной Германии, Польше, Украине и России. 18.06.2013 г. [Электронный ресурс]. – 2013. - Режим доступа: <http://www.doctorantura.ru/ru/2013-05-31-10-45-38/seriya-lektsij-religiya-nauka/materialy>. Дата доступа: 15.06.2015.
3. Кырлежев А.И. Статьи. РелигиозноеVSсекулярное. М.: Директ-Медиа, 2008- 799 с. [Электронный ресурс].- 2008 – Режим доступа: http://biblioclub.ru/index.php?page=book_view&book_id=38974&page_id=160 . Дата доступа: 20.06.2015.
4. Матецкая, А.В. Эгильский, Е.Э. Проблема «духовного роста личности в контексте современной культуры. Гуманитарные и социальные науки, № 6, 2007, с.18-21.
5. Макарий Великий. Семь слов. [Электронный ресурс].- Режим доступа <http://simvol-veri.ru/xp/makariie-velikiie.-sem-slov.html>. Дата доступа: 23.06.2015.

6. Сурожский Антоний, митрополит. Христианин в секулярном обществе./Пер. с англ. (из: Studialiturgica. 1970. Vol. VII, № 2-3. Р. 120-130). Женева, 1969. [Электронный ресурс].- 2010 – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/xristianin-v-sekulyarnom-obshhestve/>. Дата доступа: 22.06.2015.

7. Шмеман, А.Д., протоиерей. Великий пост. Гл.5. Великий пост в нашей жизни. [Электронный ресурс]. - 2008. - Режим доступа: http://shmeman.ru/modules/myarticles/article_storyid_8.html. Дата доступа: 22.06.2015.

8. Шмеман А.Д., протоиерей. Богослужение в секулярный век. [Электронный ресурс]. – 2008 - Режим доступа: <http://predanie.ru/quote/one/77096/>. Дата доступа: 25.06.2015.

9. Элиаде, М. Священное и мирское. / М.Элиаде. Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. - М.: Изд-во МГУ, 1994. - 144 с. ISBN 5-211-03160-1. [Электронный ресурс].-1994- Режим доступа: http://krotov.info/lib_sec/26_ae/aeli/ade_01.htm. Дата доступа: 30.06.2015.

Кильдяшова Т.А.

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ В КОНТЕКСТЕ РАССМОТРЕНИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ЭТИКИ УЧИТЕЛЯ

Проблема определения и обоснования профессиональной морали является на сегодняшний день одной из самых актуальных тем для обсуждения, как в среде профессионалов, так и в обществе в целом. Прекрасно известно, что самое пристальное внимание социума направлено на те профессии, которые имеют дело непосредственно с самим человеком -его

душой и телом. Самые высокие нравственные требования предъявляются к таким профессиям как врач, учитель, адвокат.

Сегодня то и дело возникают инициативы по созданию новых профессиональных кодексов, а также по оптимизации прежних, которые будут отвечать запросам, как самого профессионального сообщества, так и требования современного российского общества. И здесь возникает проблема, основанная на амбивалентности природы самой морали, в том числе и профессиональной. С одной стороны мораль это феномен социальный, это механизм регуляции человеческих взаимоотношений и поэтому к нему «можно относиться утилитарно, контекстуально, детерминистски, Апостериорно» [1, с.15]. Можно создавать такие профессиональные этические системы, этические кодексы, которые будут отвечать требованиям сегодняшнего времени, запросам общества. С другой стороны мораль это система общечеловеческих ценностей, которая ориентирована скорее на критику «любых форм социальности, заведенного в социуме порядка» [1, с.15]. И в этом случае профессиональная этика предстает не только основанием для легитимизации власти того или иного профессионального сообщества, но и служит определенным механизмом по сдерживанию этой власти. На что необходимо ориентироваться при создании профессиональных кодексов, на общечеловеческие ориентиры или на те тенденции, которые существуют в современном обществе? В случае с этикой учителя сам ответ на этот вопрос носит нравственный характер. Именно учитель отвечает за умы и души тех, от кого зависит будущее, и соответственно именно учитель является тем, кто это самое будущее и формирует.

Вопрос о том должна или нет совпадать профессиональная мораль с моралью общечеловеческой в рамках этической теории решается по-разному. Одни полагают, что не имеет смысла говорить о профессиональном долге отличном от долга общечеловеческого. Другие же утверждают

необходимость развести категории профессиональной справедливости от справедливости общечеловеческой. Согласно третьей позиции нельзя придерживаться только одного из предложенных решений. Поскольку когда мы говорим об этике юридической, ясно, что общечеловеческие принципы справедливости не всегда, а может и никогда не применимы в профессиональной практике адвоката. Однако в случае с этикой педагогической трудно различить общечеловеческие ценностные основания и нравственные основания профессии учителя.

В «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» сказано, что «духовно-нравственное воспитание личности гражданина России - педагогически организованный процесс усвоения и принятия обучающимся базовых национальных ценностей, имеющих иерархическую структуру и сложную организацию» [2, с.9]. Таким образом, образованию, и прежде всего школьному образованию отводится важнейшая роль в духовно-нравственном воспитании – «именно в школе должна быть сосредоточена не только интеллектуальная, но и гражданская, духовная и культурная жизнь обучающегося. Отношение к школе как единственному социальному институту, через который проходят все граждане России, является индикатором ценностного и морально-нравственного состояния общества и государства» [2, с.12].

При этом основным субъектом, который призван реализовать цели духовно-нравственного просвещения, определяющим непосредственные пути и методы их достижения на основе опыта и традиций отечественной педагогики является педагогический коллектив общеобразовательного учреждения: «содержание духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся, деятельность педагогических коллективов общеобразовательных учреждений должны быть сфокусированы на целях, на достижение которых сегодня направлены усилия общества и государства» [2, с.16].

И здесь большая часть ответственности ложится на плечи педагога, именно он становится тем проводником, который транслирует духовные основания и непреходящие нравственные ценности.

Если задать вопрос «Должен ли учитель быть хорошим человеком?», каждый ответит «Да». Вряд ли столь же однозначен будет ответ в случае, например, с менеджером, инженером или даже врачом. Здесь, скорее, говоря об их профессиональных качествах, личные нравственные характеристики окажутся на последнем месте, если вообще будут являться предметом обсуждения. Почему же в случае с учителем дело обстоит иначе? Ответ кроется опять же в самой природе морали, а также в особенностях процесса нравственного воспитания. Еще Аристотель писал, что этика это учение не о том, что есть добродетель, а о том, как стать добродетельным. Морализаторство или чтение нравоучений (морали) это то, во что ни в каком случае не должен перейти процесс нравственного воспитания. Если ученик видит, что учитель, рассуждая о добре и зле, говоря о справедливости, сам в профессиональной практике или жизни не придерживается тех норм, о которых говорит, он никогда не воспримет их серьезно. Как пишет А.В. Прокофьев, морализаторство это результат отождествления объективаций морали или реально существующих объектов с самой моралью, с абсолютным и трансцендентным идеалом. В этом случае моральный идеал превращается в некий образец, следование которому становится само по себе нормой. Любое несогласие с этим заданным образцом воспринимается как нечто безнравственное, как «бунт против морали», а человек, который задает этот нравственный образец, сам себя воспринимает как истину в последней инстанции и тем самым лишает остальных возможности выбора. «Фактически морализатор претендует на исключительные prerogatives морального судьи, а под его моральной беспристрастностью маскируется потребность в доминировании»[3].

Именно поэтому личный нравственный пример учителя играет важнейшую роль в духовно-нравственном воспитании и именно поэтому учитель как профессионал и учитель как человек это единое целое. Нельзя выйдя за пределы школы, перестать быть учителем.

Однако это ни в коем случае не означает что учитель, будучи примером, становится тем, кто знает однозначные ответы на все вопросы. Дело в том, что в основе духовно-нравственного воспитания сегодня, особенно в российском обществе (с его многоконфессиональностью и полиэтничностью) должен лежать принцип, - научить ученика думать, рассуждать, быть готовым, что на один и тот же вопрос могут быть разные ответы, в силу культурных, религиозных и национальных отличий. Что «другое», «незнакомое», «неизвестное» - еще не значит дурное. Главная задача учителя, - и это лежит в основе его профессиональных этических требований, - указав ученику общечеловеческие нравственные ориентиры, дать ему самому возможность выбрать к ним путь.

В качестве заключения, хотелось бы отметить и еще один немаловажный момент, непосредственно связанный со всем, что было сказано выше. Возможно, это прозвучит странно, но учитель должен сомневаться. Поскольку сомнение это одно из оснований для дальнейшего развития. Природа морали такова, что духовно-нравственное становление человека продолжается всю его жизнь, поэтому профессиональное сомнение и духовно-нравственный поиск это одно из оснований профессиональной этики учителя.

Библиография:

1. Бакштановский В.И., Согомонов Ю. В. Этика профессии: миссия, кодекс, поступок. – Тюмень. – НИИ прикладной этики ТюмГНГУ, 2005. – 378 с.

2. Данилюк А.Я., Кондаков А.М., Тишков В.А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. – М., Просвещение. – 2009. – 24 с.

3. Прокофьев А.В. Морализаторство// Новая философская энциклопедия— М.: Мысль, 2010

Комаров А.С.

КЛАССИФИКАЦИЯ ОСНОВНЫХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ АСПЕКТОВ СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ

При изучении основных подходов к проблеме свободы совести можно выделить несколько основных аспектов её понимания. Оригинальная современная попытка классификации этих аспектов была предпринята А. В. Пчелинцевым [13, сс. 143-150]. В своей статье он предлагает логико-схематическую структуру методологической классификации свободы совести, основанную на принципе мировоззренческого подхода. Фактически он делит подходы к ней на апологетический и научный. Однако при этом создаётся некая виртуальная конструкция отношений к предмету. В действительности научный подход не возможен без апологетики свободы совести, т. к. свобода совести – это обязательное основание существования религиоведения, как науки. Без неё религиоведение вырождается в своего мировоззренческого антипода – теологию или «научный атеизм». К свободе совести невозможно сохранить нейтралитет, т. к. она не является идеологическим предметом, как, например, вера в триединство Бога и др. религиозные догматы. Её полезность либо признаётся, либо нет. И, действительно, многие отечественные учёные, в том числе и А. В. Пчелинцев, ча-

сто выступают апологетами свободы совести и вероисповедания. Не умаляя методологических достоинств классификации аспектов свободы совести, представленную в статье А. В. Пчелинцева, хотелось бы предложить новую типологию подходов, применительно к свободе вероисповедания, основанную на оценочных подходах. Для этого целесообразно выделить два основных подхода: признание и непризнание всеобщей свободы вероисповедания. Подход непризнания назовём **монологическим**, т. к. свойственно скрытое или явное отрицание свободы совести для всех. Разновидности монологического подхода и его принципы, как правило, характерны различным тоталитарным и авторитарным идеологиям. Внутри его можно выделить следующие разновидности подхода: симфонический (православный), теократический, державно-монологический. Ему можно противопоставить **апологетический** подход, основанный на апологии начал свободы совести и на широком признании её полезности. Так же внутри этого подхода можно назвать ряд разновидностей: апологетико-атеистический, апологетико-гуманистический (светский), апологетико-религиозный (библейский и др.) подходы. Для их сопоставления следует воспользоваться таблицами 1 и 2. В них происходит сопоставление по общим категориям свободы вероисповедания. Рассмотрим основные особенности предложенных типов аспектов.

➤ **Симфонический** тип основан на православные идеи «договора» господствующей православной церкви и государства о «разграничении сфер влияния» и согласии между церковной и светской властью. Это идеальная модель в российской православной мысли. Несмотря на свою нереализованность и очевидный консервативный характер, идеализирующий средневековый консерватизм или мифологему «святой Руси», как некоего прообраза идеального общественного строя, имеет немало сочувствующих сторонников. Одним из сторонников симфонии был философ Л. П. Карса-

вин, пытающийся обосновать её через свою концепцию всеединства. Разделение церковного и государственного у него лишь умозрительное, абсолютно оторванное от действительности. Для Карсавина, Церковь («Все-ленская» - православная, католики и протестанты в «Церковь» Карсавина не входят) - абсолютная истина, духовно-нравственный идеал, а государство – *«самоорганизация грешного мира, поскольку он живет в самом себе и не становится или еще не стал Церковью»* [7, с. 424]. Он называет государство «относительным благом» [7, с. 425], но описывает, как неизбежное, но необходимое зло. Он также признаёт возможным христианское государство, но не как *«полноту действительности»*, а лишь воплощённом в стремлении стать христианским и *«руководствоваться истинами и идеалами Церкви»* [7, сс. 424-425]. Идеальный итог всему – добровольное слияние «еретиков» (католики и протестанты) и государств с «Церковью». «Церковь» задаёт стратегию для государств и отдельных личностей нравственного поведения и христианской жизни, а конкретные приёмы и типы поступков в каждой конкретной ситуации личности выбирают для себя сами. В этом и состоит «христианская свобода». Христианская нравственность при этом приобретает черты категорического фарисейского voluntаризма, когда не сами нравственные нормы становятся идеалами, а то, что в данный момент благословляет «Церковь». При этом «Церковью» может благословляться и осуждаться одно и то же моральное действие [7, с. 429]. Он пишет, что *«Церковь должна содействовать оцерковлению государства»* [7, с. 431-432] и далее достаточно подробно описывает своё понимание симфонии. Своё отрицание принципа отделения церкви от государства Л. П. Карсавин объясняет невозможностью разделения церковного и нецерковного в «соборном организме», какими являются и «Церковь» и государство, т. к. последнему присущи и «церковное» и «нецерковное» одновременно. Саму симфонию «Церкви» и государства Карсавин называет

«состоянием идеальным», представляющим собой «согласованное действие Церкви и государства» [7, с. 437]. Осуществление симфонии предлагается односторонним актом православного государства о «независимости» «Церкви», предполагающим предоставление ей свободы «в ее деятельности религиозно-богословской, учительской, нравственно-воспитательной, миссионерской и культовой», права «обличения и нравственного наставления ее чад и самого государства» [Это право предоставляется только «Церкви» и без ограничения со стороны государства], признания отказа государством безусловного благословения «Церковью» своих актов, а также признание «Церкви» «правомочным юридическим лицом» [7, с. 438]. Современная форма доктрины симфонии воплотилась в «Основах социальной концепции Русской Православной церкви», выражающим официальную т. з. РПЦ МП по вопросам взаимоотношений с государством и обществом. Общий характер государственно-церковных отношений в нём обозначен, как «соприкосновение и взаимодействие» [12, с. 5]. Объясняя это, авторы Концепции, отрицают принцип отделения религиозных организаций от государства, допуская лишь «известное разделение сфер компетенции Церкви и власти» [12, с. 6]. Желаемые границы этого «разделения» приводятся в Концепции ниже. Формальный характер предложенных границ делает это разделение номинальным. Принцип свободы совести «свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом» [12, с. 10]. Социальное утверждение свободы совести – вынужденное, но не желательное положение РПЦ МП. Здесь же РПЦ МП настаивает на своём праве указывать государству на своих конкурентов, как на убеждения или действия «опасные» для общества и государства. Также провозглашается надежда православной церкви на «помощь и содействие» от государства «в осуществлении своих соци-

альных, благотворительных, образовательных и других общественно значимых программ» [12, с. 10]. Концепция определяет широкий спектр областей «сотрудничества Церкви и государства» и оснований для взаимоотношения [12, сс. 11-12] и предлагается лишь три ограничения (предвыборная агитация и политическая борьба, гражданская война и осуществление внешней агрессии, сотрудничество в разведке, допускающее нарушение тайны исповеди).

➤ **Державно-монологический** тип опирается на понимание государства, как института управления обществом, особенно в духовной сфере. Исторически этот тип имел много различных форм со своей спецификой. Одной из современных форм этого подхода является российский державно-монологический тип – монологический плюрализм [Подробнее см. Комаров А. С. Монологический плюрализм.// 8, с.174-187.]. Монологический плюрализм – это искусственно-созданная среда существования политических идеологий и религий, обеспечивающее номинальное строго-фиксированное многообразие при сущностном единообразии социально-нравственных суждений. Этот подход основан на идее «управляемой демократии» и предполагает создание строго регламентированного искусственного многообразия мировоззрений, количество которых и состояние контролируется государством. При этих условиях свободная идеологическая конкуренция отсутствует. Общество поделено религиозными монополиями между собой на сферы влияния (Центральная Россия – «каноническая территория» православия, Татарстан – ислама и т. д.). Формально это не оспаривается, а прозелитизм признаётся тягчайшим религиозным преступлением. Осуждение прозелитизма постоянно обыгрывается в официальных СМИ и органически включено в содержательную сущность современной российской религиозной политики – антикультизм. Это положение даже предполагалось закрепить законодательно. А. В. Чуевым был подго-

товлен законопроект, в котором предполагалось выделить особой касты «традиционных религиозных организаций» *«составляющих неотъемлемую часть ... наследия народов России, в местах традиционного компактного расселения верующих соответствующих конфессий»* [16]. Юридическое основание этому он видел в необходимости защиты «законных» прав и интересов РПЦ МП от посягательств её критиков, *«развивая и конкретизируя»* положения преамбулы закона *“О свободе совести и религиозных объединениях”* [16]. О существовании религиозных учений и организаций, не зафиксированных в вышеназванной Преамбуле, обыватель может узнать в основном лишь из интернета. Если официальные СМИ дают какую-либо информацию о них, то исключительно критического характера. В этом и состоит политика замалчивания альтернативных религиозных движений, как часть общей политики антикультизма. При этом замалчиванию подлежат не только НРД, но течения, исторически входящие в перечисленные в Преамбуле, но не признанные «традиционными». Таким образом, формируется негативный оценочный стереотип восприятия неправославного христианства, как «сектантства». Ещё одной особенностью этого типа подхода является диссонанс декларативного (De jure) и действительного (De facto), между законом и практикой [Подробнее см. 9]. Это проявляется в целом ряде практических отступлений от строгих рамок законодательства, официально одобряемых государством. Одним из наиболее дискуссионных примеров является введение курса ОПК в систему государственного общего образования. Сам принцип свободы совести и его составляющие в рамках этого типа подхода объясняется как «чуждый» или «устаревший», подлежащий ревизии.

➤ **Теократический** тип также имеет немало исторических вариаций. Его основная особенность в том, что конкретная религиозная доктрина объявляется основой государственной политики, а её носители — члена-

ми государственной религиозной организации. Попытка создания идеальной конструкции теократии, в основание которой положено согласие новых вселенских соборов принадлежит Вл. Соловьёву. Его теократия существовала лишь в его трудах и не могла быть реализована, т. к. является идеальной формой, своеобразным «царством справедливости», где все предметы, сущности и явления занимают своё место, как в сложном организме. Эта конструкция основана на *«нравственном и социальном объединении»* [Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь.//15, с. 219], в которую он включал и, защищаемую им, свободу вероисповедания. В ней очень чётко прослеживается мистическая линия рассуждений Соловьёва о свободном единении Бога с человечеством [Соловьёв В. С. История и будущность теократии.// 14, с. 337]. Это своеобразная «свободная теократия», призванная обеспечить единство христианских церквей. Сам же теократический тип подхода исключает какое-либо свободомыслие и опирается на идею «охранительства» (С этой целью во многих теократиях допускается смертная казнь за различные религиозные преступления (например, за отказ от обязательных религиозных взглядов)), не допускающую компромиссов. Одним из ключевых документов римской теократии является Диктат папы Григория VII (Dictatus Papae, 1075 г.(?)) – манифест вселенской юрисдикции и непогрешимости римского престола. В 27 кратких тезисах излагаются принципы авторитета и единовластия Папы, притязания на всемирную политическую и духовную власть. Диктат провозглашает непогрешимость римской церкви (п. 22). Это искажённое понимание библейского принципа во многом определило жёсткое неприятие папством любого инакомыслия в последующие века. Ещё одной особенностью теократического типа подхода является гуруизм – вера в обладание исключительной истиной, присущая исключительным харизматическим лицам (лидерам). Эта сакрализация личности [Подробнее см. 10, с. 18], свойственная

многим религиям, имеет самые различные формы выражения («батюшка», «шейх», «викарий Иисуса Христа», «Патриарх» и т. д.), но акцентироваться следует на иерархичности владения истиной. Эта субъективная монополия на истину, создаваемая должностью и статусом, является основанием для пренебрежения свободой совести и достоинством личности. *«Произвольные мнения людей порождают лишь ереси»* [Соловьёв В. С. Россия и Вселенская Церковь. // 15, с. 222] - одно из идеологических оснований для утверждения подобных авторитетов. Но, теократический тип построен так, что именно авторитет личности ставит точку в спорах об истине. Такое положение зиждется лишь на вере в особые харизму и духовное знание авторитета, статус которого сакрализирует иерархия. Истина, через это, приобретает черты материального так, что ею в этой системе «можно обладать», как собственностью. Эта мнимая способность и даёт основания для утверждения авторитетов, а её сакрализация к непримиримой борьбе с вольнодумством и инакомыслием. Теократический тип стремится к осуществлению тотального контроля за обществом через различные ограничения, образование и массовую пропаганду. Даже «либеральный» II Ватиканский собор Римской Католической церкви стремился определить отношение ко всем сторонам жизни общества и человека. Ватиканский теократический тип опирается на т. н. «каноническое право» - сложную систему правовых норм, формировавшуюся в исторический период христианства. Этот внутренний регламент Римской Католической церкви предусматривает широкий спектр юридических и этических норм и правил поведения. Католическая религия имеет чёткую критическую позицию по всем сложным вопросам биоэтики, следующую из норм канонического права [См., например, 2, сс. 426-427]. Действие норм церковного права осуществлялось независимо от национальных законодательств *«и применялись зависимыми лишь от папы церковными органами»* [3, с. 52]. Эти нормы распростра-

лись и на мирян. Классическим примером действия такой наднациональной юридической системы может служить Инквизиция. При этом католическая церковь часто стремилась расширить юрисдикцию церковных судов за пределы борьбы с собственно «ересью», активно вторгаясь в сферу нерелигиозной духовной культуры. В качестве примера можно назвать известный перечень «Index Librorum Prohibitorum» (Список запрещённых книг), запрещающий чтение вошедших в него книг, в т. ч. известных научных и художественных произведений.

➤ **Апологетико-атеистический** тип в классическом виде представлен т. н. «научным атеизмом». Марксистский вариант рассматривал все без исключения религии с позиций материализма, как антинаучные идеалистические и мистические учения. Это и опора атеизма на материалистическую науку создало основания для утверждения равенства религий, светскости государства и образования. Эти принципы провозглашены в советском Декрете об отделении церкви от государства и школы от церкви (1918 г.), легли в основу законодательного обеспечения светскости государства и свободы совести. К сожалению, провозгласив позднее исключительное право на пропаганду атеизма, и организовав преследование религии, советскому государству не удалось обеспечить реальной свободы совести. Современный атеизм, потеряв в России статус официальной идеологии, постепенно возвращается от опекаемого учения к исконному вольнодумству и становится значительной антиклерикальной силой. Свобода совести и антиклерикальная борьба вновь становятся основным содержанием современных атеистических трудов¹. Один из лидеров современного атеизма В. Л. Гинзбург свой антиклерикализм и атеизм обосновывал существованием двух «совершенно разных мировоззрения» - научного и рели-

¹ Значительным событием здесь стало открытое письмо 10 академиков РАН Президенту РФ 23.06.2007 г., осуждающее клерикализацию российского общества, образования и науки. Письмо получило широкий общественный резонанс.

гиозного и их естественным антагонизмом [5, с. 29]. Это одно из оснований равного критического отношения атеизма к религиям. Атеистический тип подхода основан на приоритете науки в сфере общественного сознания [4]. Именно научное и материалистическое мировоззрение должно формировать государственное образование. Допускается лишь изучение различных религиоведческих курсов, без предпочтения какой-либо одной религии. Такого же равноудалённого отношения должны придерживаться и СМИ. Кроме того, атеистический тип подхода предусматривает, что должна быть ограничена пропаганда в СМИ различных оккультных и около религиозных учений, таких как астрология, колдовство, спиритизм, экстрасенсорика и т. п., либо этой пропаганде должна быть противопоставлена научная альтернатива. Современный российский атеизм является одним из основных идеологических противников клерикализма и защитником свободы совести. Информационные ресурсы, контролируемые атеистическим движением, активно отстаивают принципы свободы совести, участвуют в антиклерикальной борьбе. Атеистами разрабатываются различные манифесты, декларации, обращения и петиции в поддержку свободы совести и антиклерикальной инициативы, в том числе своего права «свободы от вероисповеданий» [См., например, [6], [11]]. Свобода совести для атеизма не является самоцелью, а скорее средством равной и состязательной борьбы с «воинственным» клерикализмом и религией вообще. Её необходимость и социально-полезный характер традиционно атеистами обосновывается через учение об историческом прогрессе человечества, как актуальная наиболее адекватная форма взаимоотношений людей относительно идеологий. Однако, признавая равенство религий перед законом, как необходимое условие сосуществования мировоззрений, само религиозное сознание атеизм относит к донаучному типу и противостоит науке. В контексте этого подхода общество и государство должно опираться не на религию, а

на науку. Поэтому необходимо всевозможно способствовать популяризации научных знаний и представлений.

➤ **Апологетико-религиозный** тип может быть рассмотрен на примере библейской апологии свободы совести, популярной в евангельско-протестантских церквях и некоторых др. христианских течениях. Иисус Христос и его апостолы воздерживались от политических высказываний, однако именно в протестантской библейской среде зарождается одно из первых системных представлений о свободе совести и её современная апологетика. Так, абсолютизация принципа «разделения божьего и кесарева» [1, Матф.22:21] легло в основание отделения церкви от государства. По библейскому учению, Церковь не должна строиться по примеру светских обществ и государственных институтов [1, Матф.20:25-26]. У неё совершенно иные цели, отличные от светских (в т. ч. и государственных), и она не должна брать на себя функции государства и пользоваться его методами. Не по учению Евангелия зажигались костры Инквизиции и организовывались крестовые походы. В отличие от приведённого выше симфонического подхода, эта евангельская норма абсолютизируется до признания совершенного различия природ церкви и государства и их полной несовместимости. Христианского государства, в том числе и теократического, этот подход не допускает. Гонения на инакомыслящих нигде не одобряются в Новом Завете, напротив, эти дела приписываются дьяволу [1, Отк. 2:10.]. «Еретиков» предписано «отвращаться», а не преследовать [1, Тит. 3:10]. А. В. Пчелинцев, ссылаясь в своей статье на мнение христианского учёного и публициста игумена Вениамина (Новика) в качестве основания толерантности указывает равенство всех людей «*в достоинстве и свободе*», как потомков единых прародителей. Монополией на истину не обладает никто из людей. Достоинством и свободой человека наделяет Бог и ни государство, ни общество не могут отчуждать у человека его свободу совести. Людям изначально присуща греховность, что делает каждого че-

ловека и все формы организации людей не застрахованными от ошибок. *«Нельзя требовать любви, но можно потребовать недопущения практического выражения ненависти»*[13, с. 149]. Один из новозаветных принципов предполагает отрицание религиозного принуждения. Ни Христос, ни его апостолы никогда никого не принуждали верить. Вл. Соловьёв отмечал, что когда Христос сравнивал себя с «дверью», то предлагал войти ею, а не загонять насильно в неё [Соловьёв В. С. Императору Николаю II.// 15, с. 453]. Все речи Христа и его призывы представляли собой «проповедь», а не «приказ». Его призывы («Придите», «примите», «покайтесь», «веруйте» и т. д.) были обращены к свободной доброй воле человека и исключали принуждение. Они подразумевают осознанный выбор. Евангельская вера, как было показано выше, имеет мистическую (духовную) природу, представленную через «рождение свыше»; ей нельзя обучить и её нельзя навязать. Поэтому какое-либо принуждение или насилие в её утверждении в жизни человека не допустимо. Последовательно придерживаясь принципа отделения мира Церкви от мира государства этот тип подхода не допускает нарушения этого принципа и в отношении государственной системы образования. Это значит, что религиозное обучение и воспитание Церковь не может переложить на светские государственные образовательные учреждения. Государственная система образования должна сохранять независимость от каких-либо религиозных организаций. Её принципы построения и содержание образовательных норм не должны определяться религиозными объединениями, а должны быть идеологически нейтральными. Цель государственного образования предусматривает воспитание гражданина, а не верующего человека. Требование некоторых религиозных организаций или деятелей, призывающие ограничить свободу совести обусловлены не столько сущностью этих религий, сколько их личными представлениями о ней или какими-либо иными личными интересами.

➤ **Апологетико-гуманистический (светский)** тип подхода подробно представлен в статье А. В. Пчелинцева, как научно-религиоведческий подход [13, сс. 145-151]. Здесь он, в отличие от мнения автора статьи, также рассматривается, как апологетический. Идеологической основой этого типа подхода является гуманизм, опирающийся на рациональное или ценностное восприятие действительности. Этот тип может принимать атеистическую форму, и таким образом принимать черты предшествующего типа подхода, но, выделение его в отдельный тип целесообразно тем, что, как таковой атеизм не обязателен для этого типа подхода. Атеизм здесь лишь одним из типов мировоззрения. На него также распространяется свобода совести. Кроме атеизма, есть и другие, не менее распространённые мировоззрения, исключающие рамки религиозных учений и организаций и являющиеся идеологическими источниками рационалистической критики клерикализма. Светский тип опирается на идею многообразия религиозного опыта, исключающую предвзятость в подходах к различным религиозным учениям. В отличие от сектоведения, полемического или сравнительного богословия этот тип подхода избирает не догмы, а человека вообще, его права и интересы высшей ценностью, не имеющей частных границ (расовых, этнических, идеологических, половых, социальных, имущественных). Не отдельный человек, не духовный лидер, а человек вообще, без авторитетов, как *Homo Sapiens*, может выступать здесь мериллом, эталоном объективного подхода. Поэтому не убеждения отдельного индивидуума и не ценности отдельного религиозного учения берутся за основание научного подхода, а обезличенные общечеловеческие ценности. Эти ценности в процессе научного осмысления преобразуются в принципы научного подхода. Принципы позволяют сформировать объективное восприятие религиозных систем. А. В. Пчелинцев в своей статье справедливо предлагает опираться на *принцип воздержания от оценочных суждений об истинности того или иного религиозного мировоззрения* [13, с. 147] в от-

ношении свободы совести. Оценочные суждения в этом вопросе всегда субъективны и предвзяты и никак не могут претендовать на истинность. Поэтому светский тип подхода предполагает утверждение полного идеологического равноправия и отделения религиозных организаций от государства и образования, исключения какой-либо дискриминации по религиозному или идеологическому признаку. Эти условия также не допускают никаких оговорок, искажающих очевидный и действительный смысл этих принципов. Светский тип подхода предполагает объективное и равное для всех религий освещение религиозных вопросов в СМИ, равный и свободный доступ к ним всех религий. Также и в отношении образования этот тип подхода предусматривает сохранение принципа светскости и допускает лишь ознакомительные научные религиоведческие курсы, которые призваны дать лишь объективные сведения об исторических религиях. Само же религиозное образование допускается лишь в добровольном частном порядке в рамках религиозных организаций или семейного обучения.

Таб. 1 – Разновидности монологического подхода

Критерии определения	Симфонический	Державно-монологический	Теократический
Отношение к отделению религиозных организаций от государства	Признаётся лишь формально, как правило, на принципах не протоколируемого соглашения. Практическое выражение – цезарепапизм.	Признаётся лишь декларативно. Государство и институты господствующей религии постоянно настаивают на пересмотре классического понимания данного	Господствующая религия является частью государственной системы. Практическое выражение – папацизм.

		принципа. Практическое выражение — монологический плюрализм	
Отношение к инакомыслию	Строгая регламентация или преследование	Ограничение деятельности, замалчивание, антикультизм	Строгая регламентация (терпимость к иноверам порождению) или преследование
Характер государственного образования	Сфера влияния господствующей религии	Формальное признание светского характера образования	Доминирование религиозного образования
Цензура и политика СМИ	Полный контроль господствующей религии	Допускается ограниченное или формальное свободомыслие	Полный контроль господствующей религии
Равноправие религий и идеологий	Отрицается	Признаётся лишь декларативно.	Отрицается
Общий принцип отношения к свободе совести.	Источник безверия и безнравственности	«Чуждые» принципы или нуждающиеся в ревизии, «устаревшие» идеи.	Обычно не допустима (иногда допускается в частных вопросах).

Таб. 2 – Разновидности апологетического подхода

Критерии определения	Апологетико-атеистический	Апологетико-гуманистический	Апологетико-религиозный
Отношение к отделению религиозных организаций от государства	Признаётся	Признаётся	Признаётся
Отношение к инакомыслию	Веротерпимость	Свобода совести для всех	Веротерпимость
Характер государственного образования	Светский	Светский	Признаётся светский
Цензура и политика СМИ	Равное удаление религий от СМИ, либо равный доступ альтернативных материалистических мировоззрений	Цензура отрицается, равное научное освещение религиозных вопросов	Цензура отрицается, равный доступ к СМИ всех религий
Равноправие религий и идеологий	Равноправие религий признаётся.	Признаётся	Признаётся
Основания апологии свободы совести	Исторический прогресс человечества	Общечеловеческие ценности, рационализм	Новозаветная этика, атаксия (например, в буддизме).

Библиография:

1. Библия. Синодальный перевод [любое издание].

2. Брольо Ф. М., Мирабелли Ч., Онида Ф. Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право / Пер. с ит., — М.: ББИ св. апостола Андрея, 2008. — 437 с.
3. Варьяс М. Ю. Церковное право в романо-германской правовой системе: дис. ... канд. юрид. наук. М., 1997. 213 с.
4. Гинзбург В. Л. Вера в Бога несовместима с научным мышлением. URL: <http://www.atheism.ru/persons/author.phtml?author=ginzburg>.
5. Гинзбург В. Л. О сказках, религии и вере в существование Бога. // В защиту науки, бюллетень № 4, 2008. URL: <http://ufn.ru/tribune/trib210508b.pdf>.
6. Декларация «В защиту свободы совести и светского государства». URL: http://www.atheism.ru/library/Other_25.phtml
7. Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб.: АО Алетейя, 1994.— 532 с.
8. Истина и пути её постижения. Сборник научных статей и тезисов докладов. — Иваново: РГГУ, ИГХТУ, 2006. — 204 с.
9. Комаров А. С. Отделение церкви от государства, как основополагающий принцип свободы совести. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/4103-objazatelnoe-uslovie.html>.
10. Крамер Дж., Олстед Д. Маски авторитарности: Очерки о гурзу. — Пер. с англ. М.: Прогресс-Традиция, 2002. — 408 с.
11. Манифест атеизма. URL: http://www.atheism.ru/library/Demian_4.phtml
12. Основы социальной концепции Русской Православной церкви. URL: http://prihod.rugraz.net/assets/pdf/Osnovi_socialnoj_koncepcii_Russkoj_Pravoslavnoj_Cerkvi.pdf.
13. Пчелинцев А. В. Проблема свободы вероисповедания и деятельности религиозных объединений: методологический аспект.// Религиоведение, № 1, 2009, сс. 143-150.

14. Соловьев В. С. Собрание сочинений в девяти томах, т. IV - СПб.: Просвещение, 1914. – 658 с.

15. Соловьёв В. С., Соб. соч.; т. XI-XII - Брюссель: Жизнь с Богом, 1969.

16. Чуев А. В. Законопроект: "О социальном партнерстве государства и традиционных религиозных организаций в Российской Федерации". URL:<http://www.chuev.org/documents/36/>.

Комина К.А.

РЕЛИГИОЗНЫЕ КОРНИ РУССКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Сказка является одним из основных видов фольклора, т.е. устного народного творчества. Русский фольклор дал мировой художественной культуре огромное количество сказок. Исследователи насчитывают более 300 различных сказок, среди которых есть сказки о животных, социально-бытовые сказки, героические сказки. Особый интерес у фольклористов вызывают так называемые волшебные сказки. Одним из центральных сюжетов таких сказок является путешествие героя в неизведанную страну, в так называемое Тридевятое царство (например, сказка «Иван-царевич и серый волк»). Герои и предметы волшебной сказки наделены чудесной, сверхъестественной силой (Баба Яга, волшебный клубок и т.д.).

На первый взгляд может показаться, что необычные образы и сюжеты русских волшебных сказок это всего лишь вымысел - продукт фантазии русского народа. Однако это далеко не так. По мнению большинства русских исследователей фольклора, например В.Я. Проппа, многие корни русской волшебной сказки следует искать в «социальных институтах про-

шлого» [5,с.9], к которым относятся древняя религия и обряды. Так, например, в сказке «Крошечка-Хаврошечка» девушка зарывает в саду кости коровы, из которых впоследствии вырастает яблоня. Такой обряд зарывания костей животных реально существовал у древних славян. Люди верили, что зарытые на границах села, поля, двора, дома кости способны, например, повысить урожай пшеницы, защитить от непогоды и даже от нечистой силы и т.п. Так в сказке только благодаря яблоне Крошечка-Хаврошечка находит своего суженного.

Несмотря на все многообразие русских волшебных сказок, многие из них схожи по своему сюжету и строению. Во многих сказках главный герой отправляется в путешествие за «тридевять земель», в далекое и неизведанное Тридевятое царство. По мнению многих фольклористов, в том числе и В.Я. Проппа, идея о таком путешествии связана с представлениями древних славян о потустороннем, загробном мире противоположном миру реально живущих людей. Этот мир представляется как страна изобилие, в которой человек желает получить то, чего ему не хватает в земной жизни. Так в сказочном Тридевятом царстве есть золотые дворцы, молодильные яблоки, кони златогривые и т.д.

Путь сказочного героя в Тридевятое царство необычайно труден и долг. Прежде чем дойти до него ему нужно износить три пары железных сапог и сломать три железных посоха. В сказке не случайно упомянуты эти вещи как неотъемлемые атрибуты путешествия героя. Многие древние народы клали посох и сапоги в гроб к покойнику, веря, что они смогут облегчить его душе путь в потусторонний мир.

Наиболее часто целью путешествия героя в потусторонний мир, Тридевятое царство является добывание или возвращение себе невесты. В сказке такая невеста обычно представлена в зооморфном виде, например, в виде лягушки, лебедя, скворушки и т.д. Такие образы, по мнению друго-

го русского исследователя фольклора Е.М. Мелетинского, восходят своими корнями к древним представлениям о тотемическом животном, принявшем человеческий облик. Брачная связь человека с тотемным животным считалась у первобытных людей источником силы и удачи (Например, сказка «Царевна лягушка») [4, с. 11].

Какова бы не была цель путешествия сказочного героя в «Тридевятое царство» на своем пути он практически всегда встречает препятствие в виде «темного, дремучего» леса. Лес символизирует собой границу между реальным и потусторонним миром. Одним из центральных элементов здесь является избушка на курьих ножках, символизирующая вход в потусторонний мир. «В том лесу стоит избушка на курячих ножках, на бараньих рожках, когда надо - повертывается» [1, с.171].

Вероятно, образ избушки на курьих ножках восходит к одному из многочисленных погребальных обрядов древних славян. Помимо всего прочего (например, кремации) славяне хоронили своих покойников в так называемых «домовинах», маленьких домиках с двускатной крышей, которые ставили на столбы или пни (отсюда и образ «курьих ножек»).

Во многих сказках избушка окружена забором из человеческих костей и черепов, что указывает на близость ее к миру мертвых. Кости символизировали собой не только смерть, но и последующие воскрешение. Кости – неразрушимый источник жизни, т.к. именно они остаются существовать в земле после смерти тела [3, с. 122].

Во всех русских волшебных сказках неотъемлемой хозяйкой избушки на курьих ножках является Баба Яга. Она всегда представляется старой, безобразной, седой, беззубой колдуньей с длинным носом. Одна нога у Бабы Яги обязательно костяная. Из-за этой окостенелости она не ходит, а лишь летает в ступе или лежит на печи. «На печке лежит баба яга костяная нога из угла в угол, нос в потолок» [2, с.171]. Такое положение Бабы Яги в

тесной избушке сходно с положением трупа в гробу, что еще раз указывает на принадлежность ее к миру мертвых.

Образ Бабы Яги является одним из самых древних художественных образов в русских волшебных сказках. По мнению многих фольклористов, он восходит к эпохе матриархата, к идее о всеильном женском божестве. На это указывает сверхъестественная, магическая сила, которой обладает Баба Яга. Во многих сказках она – госпожалеса, повелевающая животными и птицами. Ее часто называют «матерью ветров» за способность управлять природными стихиями. Баба Яга так же является хозяйкой различных волшебных предметов, например, клубка, который показывает дорогу в Тридевятое царство; гуслей-самогудов, которые сами играют и поют и т.д.

Как и многие древние языческие божества, сказочный образ Бабы Яги имеет нравственно амбивалентный характер. Выступая, как злобный страж границы потустороннего мира, Баба Яга пытается навредить герою, который приходит в ее избушку. Она всячески испытывает его (например, испытание сном – герой не должен заснуть). Этот мотив восходит к древним представлениям славян об испытаниях души в загробном мире. Прошедшему все испытания герою Баба Яга указывает дорогу в Тридевятое царство, дает ему в помощь волшебные предметы, например, клубок, меч-кладенец, сапоги-самоходы и т.п.

К загробным представлениям древних славян относится также сюжет о кормлении героя, который неизменно присутствует во всех русских волшебных сказках. «Баба Яга накормила его, напоила, в бане выпарила» [2, с.171]. Через вкушение «пищи мертвых» герой как бы приобщается к потустороннему миру, становится его частью. Такая идея о загробной еде имеется во многих древних верованиях, например, в религиях древнего Египта и Вавилона.

Не смотря на многие отрицательные черты в образе Бабы Яги, во многом благодаря ее помощи сказочный герой благополучно добирается до Тридевятого царства, добывает там себе невесту, златогривого коня, жар птицу, молодильные яблоки и т.п. Возвращаясь домой из потустороннего мира, герой всегда приобретает для себя новый социальный статус, например, удачно жениться или водворяется на царство.

Вероятно, такая идея о возвращении героя из мира мертвых восходит корнями к древнейшему обряду инициации или посвящения. Инициацию можно определить как совокупность различных ритуалов и обрядов, направленных на изменение социального, возрастного и религиозного статуса человека. Например, наибольшее распространение в культуре славян получил обряд посвящения подростков во взрослые, полноправные члены рода или племени. Такое посвящение достигалось через символическое переживание смерти и последующего воскрешения, в ходе которого человек приобретал новые знания (например, о верованиях своего племени) и умения необходимые ему для дальнейшего существования в обществе.

Таким образом, центральный сюжет русских волшебных сказок о путешествии героя в потусторонний мир - далекое Тридевятое царство и его последующие возвращение – воскрешение, в ходе которого он приобретает различные блага (молодильные яблоки, невесту, коня) есть своеобразная инициация, уходящая своими корнями в древние представления о загробной жизни.

Библиография:

1. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. 1Т. М. Терра, 2008. – 320с. - ISBN 978-5-275-01645-1
2. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. 2Т. М. Терра, 2008. – 320с. – ISBN 978-5-275-0146-8

3. Воловник Н.С. У истоков русского фольклора: Учебно-методическое пособие. М. РИО Мособлупрполиграфиздат, 1994.- 192с. – ISBN 5-900706-02-8

4. Мелетинский Е.М. Герои волшебной сказки. Происхождение образа. – М. - Спб. Академия исследований культуры, Традиция, 205. – 240 с. – ISBN 5-94396-015-5

5. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М. Лабиринт, 2000. – 336с. – ISBN 5-87604-008-8

Константинов В.Н.

СВОБОДОМЫСЛИЕ И ФОРМЫ ЕГО ПРОЯВЛЕНИЯ

Считаю необходимым сделать несколько замечаний к этой статье. Во-первых, у меня нет намерений, связанных с критикой религии, и оправданием и апологетикой атеизма, тем более, по словам русского теолога В.В. Зеньковского, «борьба веры и неверия проходит через всю историю христианства». Скорее всего, это противостояние касается и других религий, и иных разновидностей её неприятия. Во-вторых, трудно определить размытые границы в содержании и сущности указанных ниже форм свободомыслия: религиозного скептицизма, агностицизма, светского гуманизма, натурализма, богоборчества, богохульства, антиклерикализма, деизма и атеизма. У различных ученых свои собственные представления о содержании указанных понятий. В-третьих, религия и атеизм являются элементами духовной культуры; они представляют собой неизбежный продукт развития общества. В-четвёртых, я сознательно отказался от строго научного, академического стиля изложения для того, что бы материал был макси-

мально понятным для студентов при их подготовке к семинару по теме, обозначенной в названии статьи.

Падению репутации атеизма способствовала не только негодная практика насильственной атеизации населения, но и неверные, неадекватные, часто опошленные и упрощенные оценки материалистического, атеистического мировоззрения как якобы бездуховного, безнравственного, не имеющего ничего общего с гуманизмом.

В настоящее же время в общественное сознание внедряется мысль, будто религиозной морали вообще нет альтернативы. Воистину, чем ближе к крайностям, тем дальше от истины.

Несколько слов скажу по поводу религиозного скептицизма, т.е. критического, недоверчивого отношения к какому-либо религиозному догмату. Во избежание недоразумений замечу, что скептицизм является противоположностью любому догматизму — религиозному или атеистическому. Скептики сомневались в возможности доказательства бытия бога, поэтому не считали разумным вообще ставить этот вопрос. Не нуждается в особых пояснениях позиция древнегреческого философа Протагора из Абдер (ок. 480 — ок. 410 до н. э.), написавшего такие строки: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка». Скептика за такие мысли изгнали из города, а его книги сожгли на площади. Знаменитый римский оратор и «первый учитель в области философии» Цицерон (116—43 до н. э.) в диалоге «О природе богов» писал: «Боги существуют. На это я не буду нападать. Однако доказательство... я считаю недостаточно убедительным» (Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 80). Обоснования реального существования богов невозможны, ибо они являются объектом веры, а не разума.

Нетрудно видеть, что поздний религиозный скептицизм в какой-то мере оказался под влиянием методически скептической школы Пиррона и работ Секста Эмпирика, которые были склонны опровергать догматы, будучи уверенными в «равнотеории противоположности доводов». По словам Диогена Лаэртского, философов-догматиков скептики называли глупцами. Лучше всего якобы следовать обычаям, придерживаться религиозных традиций, не стараясь их толковать и объяснять. Отметим тут же, что подобные взгляды разделял гуманист эпохи Возрождения Эразм из Роттердама (1469—1536). Ссылаясь на Библию, Эразм утверждает, что бог пожелал, чтобы мы вообще не знали о нечто существующем, например, о дне смерти и дне страшного суда. За свой религиозный скептицизм поплатился жизнью тщедушный испанец Мигель Сервет, который в двадцатилетнем возрасте подверг критике решения Никейского собора, на заседании которого был принят догмат о трех божественных ипостасях - (Бог — отец, Бог — сын, Бог — святой дух), несовместимых с единой сущностью бога. Правда, с позиций непримиримого и жестокого Жана Кальвина, этот дерзкий аргонец, «слуга дьявола», богохульник, одержимый демоном, предстает в качестве еретика, а не безобидного скептика. Мигель Сервет шел на костер с Именем Христа на устах, поэтому более чем спорной является попытка его именем пополнить ряды вольнодумцев и атеистов. В богословской литературе нередко в качестве синонима религиозному скептицизму употребляется слово «агностицизм», учение, отрицающее возможность знать, есть Бог или нет, не говоря уже о том, является ли Христос Богом. В Восточной Европе скептицизм не получил широкого распространения.

После Октябрьской революции 1917 года в деревнях и городах появилось немало наивных, примитивных критиков религии и церкви. Старший научный сотрудник Музея истории религии и атеизма Л.И. Емелях в одной из своих книг приводит записи рассказов бывших крестьян, которые

в стихийной форме отражали процесс их отхода от церкви. Так Н.Г. Савельев проводил такой опыт: «плюну в икону, если всемогущий бог есть — ослепну, нет — остаюсь зрячий. Плевал три раза, не ослеп. С тех пор очень усомнился в вере» (Емелях Л.И. Крестьяне и церковь накануне Октября. Л. 1976. С.149). Религиозные скептики могут быть и верующими, и безбожниками. Подобный человек может искренне верить в Бога, но сомневаться в истинности того или иного догматического положения, например, в реальности рая и ада или непорочном зачатии Девы Марии.

Попробуем разобраться в другой исторической форме эмансипации от религии — свободомыслии, иногда называемом вольнодумством. Вольная трактовка религиозных догматов, попытка построить религию не на откровении, а на разуме иногда приводила свободомыслящих к атеизму, отрицанию самой религии. Отдельные представители свободомыслия выступали за необходимость светского образования, свободы совести. Кстати, Джонатану Свифту принадлежит приоритет в отождествлении понятий свободомыслия и атеизма. Отрицая идею бога, некоторые свободомыслящие выступали против религиозных обрядов, осуждали нетерпимость, боролись против клерикализма, вмешательства религиозных организаций в государственные дела. Отдельные философы (А. Коллинз) склонны были считать свободомыслие эффективным средством достижения истинного знания. На скрижалях свободомыслия немало имен выдающихся ученых, философов. Одним из известных вольнодумцев был итальянский мыслитель Чезаре Ванини (1584—1619), заживо сожженный в Тулузе за «кощунство, нечестие», выразившиеся в критике католицизма, религии, которая держит невежественный народ в рабстве. К свободомыслящим можно отнести автора «Исторического и критического словаря» Пьера Бейля (1647—1706), сделавшего смелый вывод о том, что есть много людей, «убежденных в подлинности религиозных истин и погрязших в злодеянии»

ях». Этого французского философа не следует относить к числу атеистов, хотя он и считал атеизм более предпочтительным, чем любое идолопоклонство. Отнюдь не случайно Бейль пришел к выводу, что моральный уровень безрелигиозного общества может быть выше, чем нравственная ступень страны с религиозным населением. Столь же неверно идеализировать жизнь первых христиан, которые были столь же нетерпимы к инакомыслию.

Не всегда легко выделить и распознать те или иные аспекты мировоззрения крупного мыслителя. Сказанное прежде всего относится к видному деятелю мировой культуры — французскому философу, писателю Вольтеру (1694—1778), который может быть назван и религиозным скептиком, и представителем антиклерикализма, и свободомыслящим, и деистом. Христианская религия, считал Вольтер, стоила человечеству более семнадцати миллионов жизней, как тех, кто погиб от рук палачей правосудия, так и тех, кто умер от рук других, наемных палачей, построенных в боевом порядке, — и все это во имя благополучия ближних своих и вящей божественной славы (Вольтер. Философские сочинения. М., 1988. с. 627). Строго говоря, в этой схеме французский просветитель «не дотягивает» до атеизма, так как он признавал божество как создателя и законодателя природы. Беспощадно критикуя церковь, зло высмеивая фанатизм и мракобесие, Вольтер тем не менее был убежден в необходимости религии для простого народа. Склонный к компромиссам, писатель сделал вывод: «Если бы бога не было, его следовало бы выдумать», так как считал, что он является нравственной уздой, помогающей держать народные массы в повиновении.

Из числа наиболее проникательных и последовательных английских философов-материалистов выделим Джона Толанда (1670—1722), книга которого «Христианство без тайн» была сожжена по постановлению ир-

ландского парламента. В трех первых «Письмах к Серене», написанных по просьбе прусской королевы Софии — Шарлотты, философ критикует суеверия и религиозные предрассудки. Основоположник английского свободомыслия неодобрительно отзывался об идее первотолчка, признавая движение в качестве атрибута материи. Он выступал за необходимость разумного обоснования догматов религии и отказа от слепой веры. Надо все же иметь в виду, что Толанд, борясь с постулатами «положительных» религий, выступает за создание единой «естественной» религии, основанной на почитании истины, свободы и здоровья. В этой «новой» религии должны быть «необычные» святые: писатели, ученые и философы.

К числу свободомыслящих отнесем представителя немецкой гуманистической культуры Готхольда Лессинга (1729—1781). С позиций просветителя мыслитель обличал схоластику, сомневался в божественности «священного писания», критиковал служителей культа за их невежество. При этом не следует забывать, что Лессинг был сторонником создания особой бюргерской религии, которая взяла бы на себя функции нравственного совершенствования личности.

При Екатерине II свободомыслие под названием вольтерианства проникло в Россию. Под его влиянием оказался родоначальник обличительно-реалистического направления в русской литературе, автор известной комедии «Недоросль» Д. И. Фонвизин. Известно, что уровень свободомыслия в той или иной стране зависит от степени демократии, свободы, производственных отношений, определяющих специфику трудовой деятельности, политического режима. Свободомыслие присуще многим слоям населения, в том числе крестьянам. Оно проявлялось в антиклерикализме, критике духовенства, требованиях реализовать в жизнь принцип свободы совести, веротерпимости. Резкая противоположность между реальной действительностью и религиозными идеалами, обетованиями служила осно-

вой конфликта людей с церковью. Человек задумывается об истоках зла, высшей справедливости, устройстве мира. В глазах обездоленных бог, не исполняющий их просьб, допускающий нищету, насилие, войны, болезни, теряет качества милосердного, доброго, всемогущего существа. Один из самых известных поэтов Востока Омар Хайям (1048— ок. 1123), пытаясь на бога возложить ответственность за человеческие грехи, пишет:

Мы с тобою — добыча, а мир — западня. Вечный ловчий нас травит,
к могиле гоня. Сам во всем виноват, что случается в мире, А в грехах обвиняет тебя и меня.

Здесь мы сталкиваемся скорее с богоборчеством, чем с безобидным, традиционным свободомыслием.

В этом случае невольно напрашиваются такие противоположные по содержанию суждения. Нередко рядовые верующие и священники, разделяя учение о божественном предопределении, утверждают, что без божественной воли не один лист на дереве не шелохнется и волос не упадёт с человеческой головы, но с другой стороны они могут заявить, будто войну с фашистской Германией развязало Советское правительство во главе со Сталиным, а революция 1917 года произошла по воле Ленина и большевиков.

Свободомыслящие нередко объединялись в ассоциации, издавали литературу. Так, например, в Германии возник Независимый союз свободомыслящих (1930 г.), позднее запрещенный нацистами. В 1950 г. в индийском городе Мадрасе все мелкие рационалистические организации, объединившись, создали «Индийскую рационалистическую ассоциацию» (ИРА), которая издаёт журнал «Свободомыслие». Антиклерикальная интеллигенция Англии выпускала еженедельник «Свободомыслящий», в США выходили в свет журналы «Век разума», «Американский рациона-

лист». Национальные общества свободомыслящих многих стран объединены во Всемирный союз свободомыслящих.

Невольно ловишь себя на сомнении о четкости и строгой определенности понятия «свободомыслие». Если рассуждать на уровне обыденного сознания и здравого смысла, то окажется, что вольнодумцем называют человека, мыслящего свободно, независимо, нестандартно, то есть иначе, чем абсолютное большинство людей, находящихся под влиянием господствующей идеологии, будь то религиозная или марксистская. Таким образом, в атеистическом обществе и окружении свободомыслящим окажется индивид, не разделяющий общепринятых постулатов данного мировоззрения, то есть им будет скорее верующий или сторонник идеалистической философии.

Может быть, одной из самых примитивных и наивных форм критики религии является богоборчество, «бунт и отказ, восстание против бога». Враждебность и неприязнь к религии не сопровождается у богоборца научной аргументацией. В дохристианском периоде многие языческие боги далеко не были безупречными, добродетельными, образцами нравственности, а потому нередко считались носителями зла. В этом случае богоборец, защищающий людей от произвола богов, выглядел в их глазах героем. В какой-то момент богоборческие настроения появились у библейского Иова, которого по согласию Бога сатана лишил богатства, покрыл тело его гнойными язвами. Потеряв терпение, библейский Иов проклинает день, в который он родился, призывает смерть освободить от незаслуженных страданий.

Богоборчество дискредитировало многие религиозные идеи, моральные принципы: смиренномудрие, покорность, культ страдания, абсолютизацию аскетизма. В такой характеристике богоборчества находится не вся правда. «Зряшное», глобальное отрицание религии, бога не всегда было кон-

структивным, оно иногда вносило в общество элементы непримиримости, борьбы, конфликтности, разъединяло людей по религиозному признаку.

Для подтверждения сказанного сошлюсь на типичный пример, описанный Василием Быковым в повести «Карьер»: Коська Бритый решил сразить священника Кирилла вопросом: «А ты сам бога видел?» Отец Кирилл «стал объяснять, что бога невозможно увидеть», что это- скорее нравственное понятие, чем персона, но Бритый заорал, как дурной, что нравственность или норовистость — это кобыла, которая не хочет идти в оглобли, а мы люди свободные, теперь нам воля и плевать мы хотели на бога» (Дружба народов. 1986. № 6, с. 56). Так обстояло дело. Примеры можно продолжить. Богоборческие порывы были присущи многим публицистам, писателям, поэтам первых лет советской власти. В очерке «Христос и мы» писатель А. Платонов уверял читателя, что «наши пулеметы на фронтах выше евангельских слов: красный солдат выше святого, а гнев пролетариата выше всякой небесной любви».

Идеи богоборчества проникли в народное творчество, фольклор. Из многочисленных частушек, распеваемых в 30-х годах, сошлюсь лишь на одну:

Комсомольца полюбила,
Сразу изменилася,
все Иконы разрубила,
Разу не молилася.

Слава Богу, мне сейчас трудно представить человека, плюющего на икону и исполняющего подобные частушки. Богоборцы – это представители более наивной и примитивной формы неприятия Бога. Враждебность религии не опирается у них на научную аргументацию. Часто это люди неудачники, которые все свои невзгоды, беды сваливают на бога.

Внешнее сходство с богоборчеством имеет религиозный нигилизм— «бунт» против религии с позиций эгоистического индивида, отрицание религии, не опирающееся на какие бы то ни было положительные идеалы» (См. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М, 1986. с. 21). Обычно критики атеизма сводят его к бездуховности, нигилизму. Вот почему было бы неверным относить немецкого философа Ф. Ницше к числу атеистов; он скорее является представителем религиозного нигилизма. Наиболее опасной религией он считает христианство, которое «взяло сторону слабых, униженных, неудачников и проповедует сострадание, снижающее энергию жизненного чувства». Философская доктрина христианского ненавистника покоится на идее создания, формирования сверхчеловека, свободного от морали греха и пессимизма, ориентированного на страсть к власти. Индивид должен стать богоравным, «сверхчеловеком», и христианская религия, будучи явлением человеческого оппортунизма, мешает человеку превзойти самого себя. Воздержимся от дальнейшего следования за философскими подробностями, но бесспорно од-' но: Ницше не устраивают прогрессивные позиции, демократические тенденции в христианстве. Как кто-то остроумно заметил в сходной ситуации: «Вместо того, чтобы вора на крест вздеть, крест вешают на вора», то есть, говоря простым языком, философ, долгое время имевший репутацию воинствующего атеиста, критикует христианство за те его качества, которые вызывают положительные оценки. Еще заметнее это негативное отношение к религии чувствуется в философии А. Шопенгауэра (1788 - 1860), по мнению которого, религия в течение 1900 лет держала разум в наморднике, а вера и знание — это две чашки весов: чем выше одна, тем ниже другая. Многие полемические суждения философа о религии, разумеется, заслуживают внимания, его меткие характеристики отдельных религиозных течений не являются вымыслом и просто отмахнуться от них

невозможно. Достаточно указать на некоторые из них: «Кто ищет награды за свои деяния в этом ли, в том ли мире, — тот — эгоист»; «католическая религия представляет собою указание, как добыть небо попрошайничеством»; «для того, чтобы верить, не надо быть философом» (См. Собр. соч. А. Шопенгауэра, т. IV, М., 1910. С. 475, 485). Пессимистическая философия Шопенгауэра, в которой существующая действительность признается худшим из возможных миров, а последние являются лишь зеркалом абсолютной воли, заметно дистанцируется от научного атеизма. Правильно заметил российский философ Б. Э. Быховский, что неверие ни во что обратилось у Шопенгауэра в веру в Ничто. Для «нормального» атеизма любовь к истине не обязательно означает ненависть к богам, как предполагал немецкий мыслитель. Социальные и моральные последствия нигилизма неоднозначны, он нередко используется в качестве своеобразной методологии «сатанизма», ненависти, преследования инакомыслящих.

Следует обратить внимание читателя на антиклерикализм, образ которого, его социальная направленность не всегда ясны и прозрачны. Сторонники антиклерикализма в идейном и практическом плане борются против стремления церкви подчинить себе многие сферы общественной и государственной жизни. Они иногда выступают оппонентами субъектов неоклерикализма, формально признающими законодательные акты об отделении церкви от государства, но выступающие в качестве активной силы по манипулированию общественным мнением с целью расширения области церковного влияния над публичной жизнью общества.

Если антиклерикализм направлен против церковной иерархии, стремящейся выводить политику из церковных догматов, или религиозных структур, стоящих на защите несправедливых порядков, то он носит прогрессивный характер. От этого постулата придется отступить, если антиклерикалы от государства воюют против церкви, занимающей прогрессив-

ные позиции и стоящей на стороне народных масс. В этом случае антиклерикализм, рассматривающий религиозные организации в качестве политического оппонента, не заслуживает одобрения. Будучи революционным классом, буржуазия в свое время вела борьбу с клерикалами, союзниками феодалов, и эта ее деятельность была шагом вперед по пути к свободе. Заметный след в истории русского свободомыслия оставили антиклерикально настроенные писатели Л. Н. Толстой, Г. И. Успенский, другие писатели и поэты. Протоиерей Г. Фроловский склонен объяснить антиклерикализм великого писателя его «религиозной бездарностью, наличием безудержной рассудочности, сектантским умом». Концом духовных исканий великого мыслителя было отрицание церкви, попытка остаться наедине со здравым смыслом (Г. Фроловский. Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 409). Причины антиклерикализма нельзя свести к указанным богословам. Л. Н. Толстого не устраивала позиция русской православной церкви по отношению к существующим социально-политическим порядкам. В своем обращении к духовенству мыслитель пишет о том, что оно одобряет, благословляет во имя Христа военные приготовления и войны, не только одобряет, но и поощряет их.

Очень интересны и богаты мыслями произведения писателя-реалиста Г.И. Успенского, которому удалось написать мрачную картину жизни русского народа, в том числе крестьянства. Как писал Г. В. Плеханов, наша народническая беллетристика реалистична, она согрета чувством, проникнута мыслью. Сказанное относится и к талантливому писателю Глебу Успенскому. Хотя писатель, по признанию его лечащего врача, «никогда собственно религиозным не был», но из этого не следует делать вывод о последовательном материализме и атеизме народника. Очень нетрудно обнаружить в произведениях писателя антиклерикальные мотивы, выразившиеся в отрицании религиозных доктрин, правдивом описании поведения

служителей культа. (См., очерки «Малые ребята», «Без определенных занятий», «Бог грехам терпит»).

Антиклерикальные идеи проникали в крестьянскую и солдатскую среду. С февраля до Октябрьской социалистической революции крестьяне изгоняли неугодных, как они считали, «черносотенных», церковнослужителей из приходов, добивались ликвидации церковномонастырского землевладения.

Свержение самодержавия сопровождалось молебствиями, митингами в защиту свободы и демократии. Резко упала посещаемость церквей воинскими чинами, крестьянами, которые занялись организацией митингов или участием в них. Многие солдаты требовали изгнания священников из воинских частей. В августе 1917 г. Поместный собор русской православной церкви признал, что вера русского воина ослабла, а солдаты в армии, как заявил на заседании собора священник В.И. Востоков, перестают посещать храм божий (См. Л. И. Емелях. Крестьяне и церковь накануне Октября. Л., 1976, С. 69).

Сошлюсь в очередной раз на указанную работу Л.И. Емелях, которая приводит фрагмент беседы с бывшим крестьянином Н.М. Лесохиным: «Попов и монахов я ещё в юности терпеть не мог. Село было в двадцати верстах от монастыря. Парни монахов не любили из-за девок и баб. Соберутся парни, сколько срамных историй о монахах расскажут! Ты его за апостола, а он хуже кобеля пёстрого. Всех надо под корень извести. Хотя неграмотный был, но в церковь не ходил.»

Сторонник антиклерикализма может быть искренне верующим человеком, но он осуждает церковную иерархию за её вмешательство в жизнь общества и государства.

Актуальность проблемы клерикализма не исчезла и наше время. Андрей Битов в одной из статей пишет: «К сожалению, церковь слишком

близка к власти. Это тревожно. Института комиссаров нет, а священники не должны их заменять. Политическая элита в виде духовенства – это противоестественно».

Не ошибусь, если скажу, что самой массовой и распространенной формой свободомыслия является религиозная индифферентность, под которой обычно понимают безразличие к религии, «нечувствительность к проблеме бога», «своеобразную религиозную пустоту» (Д. Морэн). Как считал Гегель, поверхностные натуры проявляют равнодушие к религии, которую либо принимают как данное, чего не следует касаться, либо как нечто, с чем следует бороться (См. Гегель. Философия религии, в 2 т. т. I. М., 1976. С. 244).

Наверное; одной из причин роста религиозного безразличия во многих европейских странах является массовая эмиграция сельского населения, так как городская среда более оппозиционна к церкви. Но ученые наблюдают и процесс дехристианизации деревни, так что церковь потеряла не только рабочий класс. По данным французских социологов Д. Эрвье-леке и Ф. Шапиона; в 1984 г. 82% французов назвали себя католиками, но лишь 13% населения регулярно посещали воскресную мессу, и только 7% совершали религиозные обряды один—два раза в месяц. А ведь на французскую католическую церковь приходится около 10% мирового епископата. Может быть, дело даже не в урбанизации и росте городов, а в том, что религия постепенно утрачивает способность конструирования социальной реальности, она формирует несбыточные утопические ожидания, что ведет к несогласованности образцов и критериев общественной жизни и жизни религиозной. Но будем справедливы. Дистанцируясь от традиционных религий, некоторые люди оказываются в объятиях новых, постсовременных, не менее утопических религиозных движений.

Что касается современной России, то демократизация жизни приводит не столько к религиозному буму, сколько к трансформации скрытых верующих в открытых.

Можно к этому добавить, что излишняя критика религии со стороны атеизма только привлекала к ней внимание, а подтачивало ее основы безразличие, равнодушие миллионов людей. Это, разумеется, вовсе не исключает добросовестного, научного исследования этого религиозного феномена, основная особенность которого состоит в безрелигиозности.

Нельзя обойти молчанием такую форму свободомыслия, как пантеизм (термин «пантеист» ввел в научный оборот английский философ Д. Толанд, а «пантеизм» — теолог Фай). В теологии обычно Бог противопоставляется созданному им миру, а многие пантеисты отождествляли творца с результатом творения. Ранее и сейчас философы задумываются над вопросом соотношения единичности и множественности, конечного и бесконечного; они нашли теоретический выход из этой сложной проблемы в отождествлении бога с миром, считая их неделимым целым. Разумеется, далеко не все так думают: ведь Бог — понятие более богатое, чем мир, а потому, согласны на такую мысленную конструкцию: «мир есть Бог», но не наоборот. И еще: пантеисты разделяются и по другому критерию. Выделяют два направления этого учения: идеалистическое и материалистическое (натуралистическое). Сторонники первого варианта видят природу в качестве проявления божественного промысла, силы, мир же поглощается божеством. Из этого объяснения следует, что бог наличествует, существует во всех природных феноменах, вещах, процессах. (Эриугена, Шлейермахер). В материалистическом направлении Бог как бы поглощен миром, он и сам представляет совокупность природных закономерностей. Б. Спиноза, например, отвергал идею личного Бога, сотворившего мир. Указанный философ не мог согласиться с признанием у Бога временных и простран-

ственных отношений, которые присущи лишь природе. Отвлекаясь от пространства и времени, мы окажемся в божественной сфере. Бог, по Спинозе, не стоит над природой, не является душой и создателем мира, он и есть мир, но без и вне пространства и времени. Протоиерей В. Зеньковский остроумно заметил, что если бог и мир одно и то же, то либо нет мира и бог есть все, либо все есть мир и нет бога. Видимо, мировые загадки не станут понятнее от того, как их назвать — божественными или природными.

Немецкий философ А. Шопенгауэр назвал пантеизм «вежливой формой атеизма», а Ф. Энгельс сделал вывод о том, что это учение соприкасается «даже с атеизмом». Может, поэтому один из ватиканских соборов осудил пантеистов как безбожников. Действительно, за любой крайностью есть своя логика. Многие мыслители позитивно восприняли пантеистические идеи философов, в том числе и Спинозы, которого известный поэт Гете назвал своим «господином» и учителем. Видимо, некоторые люди пытались разойтись с религией, растворив бога в природе. Пантеизм еще жив. Американский религиовед К. Л. Хуббел приводит данные опроса унитариев - универсалистов. Оказалось, что 23% членов этого объединения, отрицающего традиционную церковь, определили бога как «основу всего сущего»; 44% опрошенных под богом разумеют некий природный процесс.

Важной формой свободомыслия является деизм, представляющий из себя религиозно-философское учение, согласно которому создателем мира и его движением является безличный Бог, который не вмешивается в природные и общественные явления. В поэме А.С. Пушкина «Гаврилада» есть такие строки, отражающие суть этого понятия:

Всевышний между тем на небесах
Сидел в уныние сладком,
Весь мир забыв, не правил он ничем —

И без него всё шло своим порядком.

Деизм, таким образом, это учение последователи которого, наоборот, отделили бога от природы, превратили его в существо, «безвластное» над миром и людьми. Последователи деизма признают Бога творцом мира, но отвергают идею об участии Бога в жизни мира, то есть, они не принимают промысел божий. Создав вселенную, Бог, по учению деистов, не вмешивается в повседневную жизнь людей. Сохранив христианскую идею об акте творения, деисты отрицают реальность чудес. Основанная на разуме, деистическая концепция оставила Богу лишь одну функцию — быть причиной мира (не следует путать с теизмом — учением о живом, личном Боге).

И термин, да и само деистическое движение неоднозначно, у последнего, как написано в одном из старых энциклопедических словарей, есть «хорошие и дурные стороны». Последователи деизма выступали за свободу совести, вели борьбу с суевериями. Данная форма свободомыслия получила широкое распространение в 17—18 веках, особенно в Англии. Любопытно тут же отметить, что в тех же столетиях не было мыслителя, деистическое миропонимание которого выступало бы в «чистом» виде. Если это так, то нет смысла перечислять имена носителей этой теории. Из отечественных философов, ученых, говоря словами Г. В. Плеханова, «ограничивали власть бога законами природы» Ломоносов, Радищев, Панин. Кстати, названный нами теоретик марксизма, учитывая компромиссный характер деизма, назвал его «небесным парламентаризмом».

Деистические идеи проникали в народную среду. «Я раньше так думал, - рассуждает рабочий С.С. Мартынов, - что такого бога, которого поэты выдумали нет; но кто всё сотворил! Должен же быть у мира хозяин-творец». (Емелях Л.И. Крестьяне и церковь накануне Октября. Л., 1976. С. 148-149).

Надо ли напоминать, что значительное число людей, живших в указанное время, имели противоположные представления о Боге, который всё видит и знает, ибо Он пребывает везде. Я лично помню, как во время Отечественной войны одна из наших деревенских бабушек уговаривала своего внука «есть суп с хлебушком», ибо первое блюдо нельзя кушать «голюю», это грех. Ребёнок послушался, когда бабуля ему пригрозила: «Боженька увидит, как ты кушаешь, ушки отрежет». Видимо, следует добавить к сказанному, что жители нашего колхоза даже в годы войны с фашистами голода не испытывали.

Ещё один пример. В 1898 году на заседании Императорского Географического общества М.А. Синозерский рассказывал о быте, нравах, мировоззрении крестьян Боровичского уезда Новгородской Губернии. Так, «если ребёнок играя на руках матери ударит её ладонью по лицу, мать показывая ему на икону, говорит: «Не смей дратце, а то боженька – та палкой, - Ууу!». Крестьяне, заметил он, религиозны, но религиозность эта чисто внешняя, обрядовая. (Мстинский альманах. Боровичи. 2012). К более последовательной форме неприятия религии относится атеизм, система взглядов, отрицающая веру в реальность сверхъестественных сил, в том числе Бога. Термин «атеизм» расплывчат, неоднозначен, в него включают различное содержание. Так, например, в древневосточных государствах безбожье отождествлялось с любым неподчинением царю, который обычно имел статус слуги бога. В числе атеистов оказался античный философ Анаксагор, по мнению которого солнце не является богом, оно – «огненный жернов».

В энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона дана любопытная классификация атеизма. Последователи скептического атеизма отрицают возможность доказать бытие бога с помощью разума; догматический атеизм убежден в вероятности найти аргументы, подтверждающие небытие

сверхъестественных сущностей, бога; сторонники теоретического атеизма, отвергая реальное бытие Абсолюта, признают нравственный закон, которым следует руководствоваться в жизни; атеизм практический— это «вид неверия, когда люди не считают нравственный закон естественной потребностью, вытекающей из самой сущности нашего разума».», Может быть, спорна и наивна подобная типология атеизма, но и она имеет право на существование, тем более однозначную трактовку атеизму, как элементу духовной культуры, дать практически невозможно. Несомненно одно: нельзя сводить атеизм к критике религии, хотя это и является важным аспектом данного учения. Атеизм выступает в качестве сторон материалистического мировоззрения, позитивного, основанного на здравом смысле, или научного познания, реалистического понимания мира, человека, постижения смысла бытия. Не менее важно и то, что атеизм внес немалый вклад в развитие, становление гуманизма, он указал пути к самопостижению, самореализации личностных способностей, обратил внимание на необходимость формирования созидательной активности с целью осуществления позитивных перемен в жизни общества, ратовал за применение научных методов исследования.

Не все атеисты однозначно стоят на позициях философского материализма. Античные материалисты верили в реальное существование богов, а английский философ, эмпирик, субъективный идеалист Бертран Рассел (1872-1970) не нуждался в религиозных основах для обоснования своих философско-этических воззрений, более того, этот философ принимал участие в атеистических диспутах.

Поведение индивида непосредственно не детерминируется атеизмом или религией. Верующий в бога человек и атеист могут быть гуманистами и порядочными людьми. В тоже время, среди них встретятся законченные негодяи, аморальные личности. Атеист отличается от остальных индиви-

дов лишь тем, что он отвергает теистическое учение. Можно и нужно уважать того или иного человека, но не разделять его взгляды, убеждения и ложные верования.

Нередко богословы отождествляют атеизм и светский гуманизм. По мнению американского профессора теологии Г.Дж. Берри, «гуманизм вообще теистичен, а светский гуманизм – атеистичен». Вот основные признаки светского гуманизма, который, по его мнению, «представляет одну из серьёзнейших опасностей самому существованию христианства:

- светские гуманисты решительно возражают против того, чтобы считать Библию Словом Божиим;
- гуманисты считают, что религия должна преклоняться перед авторитетом науки;
- гуманисты отрицают божественность Иисуса; не верят, что у человека есть душа; не верят в существования греха;
- они не верят в будущую жизнь в библейском понимании.

Сказанное, видимо, относится и к содержанию и сущности атеизма, но понятие светского гуманизма шире термина «атеизм».

Как сказано в Гуманистическом манифесте II, гуманизм – это нравственный процесс, в котором для всех нас есть место, который движется поверх и вне разделяющих нас особенностей догматических верований и ритуальных обычаев ушедших религий или их простого отрицания. Мы, пишется в этом документе, «не одобряем расовый, религиозный, этнический или классовый антагонизм».(Гуманистический Манифест II // Здравый смысл, №3, 1997, С. 27-28).

Библиография:

1. Гинзбург В.Л. Об атеизме, религии и светском гуманизме. М., 2008

2. Константинов В.Н. История свободомыслия. Владимир, 1993
3. Кувакин В.А. Твой рай и ад. М. С-П, 1998
4. Кудишина А.А. Гуманизм – феномен современной культуры. М., 2005
5. Курц Пол .Что такое светский гуманизм. М., 2008
6. Тажуризина З.А. Идеи свободомыслия в истории культуры. МГУ, 1987

Маркова Н.М.

МЕЖДУ «ПАПИСТАМИ» И «ЦЕРКОВЬЮ-СЕСТРОЙ»: ПРОБЛЕМЫ МАРКИРОВАНИЯ, ИДЕНТИФИКАЦИИ И ДИАЛОГА

Религия в последние десятилетия стала одним из наиболее существенных факторов социального бытия современной России, в связи с чем особую значимость приобретает исследование различных аспектов межконфессиональных отношений. Католичество, являясь статистически почти незаметным религиозным меньшинством в России (согласно Всероссийской переписи населения 2002 года численность католиков составляет 0.35% , или около 480 тысяч человек [32], тогда как по другим оценкам – около 1 млн. [24]), но вместе с тем крупнейшим и влиятельнейшим религиозным объединением современного мира, заслуживает особого внимания, и к тому же, как признают исследователи, «...при всем религиозном многообразии российского общества и религиозном эклектизме в сознании большинства наших современников, пожалуй, ни одна конфессия не вызывает столь бурных эмоций и часто столь же бурной неприязни» [34].

В этой связи особенно значимым становится изучение различных аспектов поляризации образа католичества в российских изданиях на противоположность «папизма» [36] и «церкви-сестры» [6], которые сформировались в сложной и противоречивой истории российско-православно-католических отношений. Эти отношения существенно сказываются как на положении российских католиков как граждан Российской Федерации на общей атмосфере межконфессиональных отношений в стране, с одной стороны, так и на образе самой России в мире, с другой.

Необходимо отметить, что объективное религиоведчески корректное описание и исследование католичества как в дореволюционный, так и в советский период истории было крайне затруднено вероисповедальной политикой государства. Светский, особенно научно-академический, взгляд на специфику католичества позволял еще в дореволюционный период придерживаться объективного и толерантного, оппозиционного «церковно-обличительному» понимания его природы как «еретиков». Советский период стал временем редуцирования его особенностей к проявлению классовых противоречий в сфере «реакционных идей о Боге» и фактору геополитики. Современный светский религиоведческий подход впервые позволяет разработать академически корректную концепцию динамичных целостно-системных особенностей католичества как важной части российского и мирового сообщества, хранителя религиозно-культурного наследия древней Церкви, партнера по диалогу с православными церквями и светским сообществом, выводя его изучение за рамки односторонних богословских, философско-политологических, геополитических, социологических или историко-этнографических исследований.

В различных изданиях присутствует множество терминов, стремящихся так или иначе описать «католичество»: «католицизм», «западное христианство», «римско-католическое исповедание», «Римо-католическое

вероисповедание», «Римско-Католическая Церковь», «Святой Престол», «Римская курия», «Ватикан» [19, с. 96, 182-183] или «папство», «латинство», «папизм» [36], «ватиканщина» [39] и др..

Анализ СМИ в 2006 году, когда произошло «потепление» отношения к католичеству в нашей стране, показал, что более 80% сообщений о католичестве как таковом относились именно к отношениям Русской Православной Церкви Московского Патриархата и Римской Католической Церкви, 16% - отношениям Римской Католической Церкви с другими Православными церквями, тогда как собственно русским католикам было посвящено 4% сообщений [22]. Именно Римская Католическая Церковь и Русская Православная Церковь являются двумя крупнейшими и влиятельнейшими христианскими религиозными организациями в современном мире, однако, как еще в начале XX века писал В.В.Розанов, «католичество к России и Россия к католичеству стоят уже много веков в положении недружелюбном» [31], так в начале XXI века С.Б.Филатов так же констатирует, что в обществе сохраняется «антикатолическая нетерпимость» [35].

С одной стороны, термин «Церкви-сестры» употребляется в официальных документах Русской Православной Церкви применительно к Католической Церкви [6], тогда как, с другой, в СМИ можно прочитать, что «католичество - это антихристианская неоязыческая религия, поклонение в которой ведется папе и богам-идолам, выдуманным католиками, и является разновидностью неоиндуизма» [20] или слова «православного писателя Федора Михайловича Достоевского: "Католичество хуже атеизма, атеизм проповедует только ноль, а католицизм идет дальше, он искаженного Христа проповедует, им же оболганного и поруганного... он Антихриста проповедует..."» [23].

Не менее противоречивым является описание католичества в российских общедоступных светских источниках информации – словарях, энцик-

лопедиях, учебниках и справочниках. Так, знаменитый "Словарь..." Владимира Даля (1881) утверждал, что «католик ...В южн России это бранное слово, по ненависти к полякам..., еретик, неверный. Католичество, католицизм, римско-католическое исповедание, дух и направление его» [8]. Советский словарь русского языка С.И.Ожегова (1988) уже вполне нейтрально характеризует католицизм (католичество) как «христианское вероисповедание с церковной организацией, возглавляемой римским папой» [27, с.219].

Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона содержит статьи «Католицизм в России», «Католическая церковь (папство)», «Римский епископ», «Уния» и другие, где очень подробно и академично излагаются вопросы особенностей католичества и православно-католических отношений. Здесь можно заметить основные черты многих последующих формулировок, отмечающих, что «от начала христианства до 9 века во всем мире существовала одна Христова церковь, вселенская, или кафолическая...С 9 века началось и в 11 веке окончательно совершилось распадение ее на две отдельные церкви – восточную и западную, причем каждая из них оставила за собой название кафолической.... Католическая церковь стала противопоставляться Восточной православной церкви сравнительно поздно, но разница в настроении и направлении их стала замечаться уже в пору их основания. ...С самого начала Рим расходует свою энергию на выработку железной церковной организации, которая в средние века кладет к подножию папского престола всю Западную Европу ... Католическая церковь осталась верна себе: власть, господство, дисциплина составляют ее основную черту» [18].

Большинство работ советского периода отличались тенденциозностью в освещении религиозных вопросов любого рода, к примеру, «Краткий философский словарь» 1940 года издания прямо связывал католиче-

ство с одной - феодальной - общественной формацией и утверждал, что «с падение рабовладельческого строя и развитием феодализма христианство в Западной Европе принимает форму католицизма...Церковь в своей организации воспроизводила систему феодального господства и подчинения и освящала ее....христианство - одно из орудий борьбы против рабочего класса» [40].

«Словарь иностранных слов» 1954 года издания очень подробно поясняет термин «католицизм», отмечает, что «католицизм во все времена являлся оплотом реакции, эксплуататорских господствующих классов, врагом науки и очагом мракобесия. В настоящее время верхушка католической церкви...целиком находится в лагере империалистических поджигателей новой войны и ведет яростную борьбу против сил мира, демократии и социализма» [16]. Еще более суров в своих определениях «Краткий философский словарь» того же года издания, согласно которому «Католицизм — одно из направлений в христианской религии. ...известно, что на папском престоле в разное время сидело немало преступников и аморальных людей...Католицизм, как и всякая религия, проповедует реакционные, антинаучные идеи... Источником вероучения католицизма является сборник древних мифов и сказаний — библия...Католицизм — враг передовой науки, демократии и социализма, проповедник невежества...враг свободы совести...Ватикан находится на службе у американских монополий и выступает как участник их заговоров против СССР и стран народной демократии» [13].

«Краткий словарь по философии» 1970 года, вышедший после II Ватиканского собора, значительно академичнее характеризует католицизм как «одно из основных направлений христианства, наиболее значительное по числу приверженцев....Для современного К. характерна социальная демагогия, стремление выдать себя за защитника всех бедных и угнетенных,

за некую «неполитическую» третью силу, стоящую над капитализмом и коммунизмом. На деле...К. защищает устои буржуазного общества» [12].

Большая советская энциклопедия (1973) предельно объективно характеризует католицизм (папство) как «одно из основных (наряду с православием и протестантизмом) направлений в христианстве», подробно освещая противоречивые тенденции в его развитии [33, с.533]. Отмечается его многочисленность и описывается сложный путь обособления, которое начинается с 3-5 веков, при этом основными причинами называется как углубление «экономических, политических, культурных различий между западными и восточными частями Римской империи», так и «соперничество между римскими папами и константинопольскими патриархами за главенство в христианском мире», особенно обострившимися в 867, 1054 и 1204 годах. Сохраняются отдельные элементы критики за «освящение авторитетом церкви капиталистического строя ... под маской защиты «высших христианских ценностей»...при этом демагогически распространяются иллюзии о возможности «христианизации» капитализма и его оздоровления» и т.п., но впервые говорится о том, что «марксистско-ленинские партии, действующие в странах капитала, отстаивая свои научные атеистические позиции в идеологии, в то же время всемерно налаживают контакты с трудящимися-католиками...с тем, чтобы совместно отстаивать социальный прогресс..., выступать против...угрозы войны и фашизма» [33, с.534-535].

Обострение «холодной войны» с Западом в 80-е годы приводит к тому, «Настольная книга атеиста» впервые начинает акцентировать внимание на «профашистских» аспектах католичества, утверждая, что католицизм является «светская власть папы в ее настоящей форме была установлена Латеранским договором 1929 года между фашистским правительством Муссолини и папой Пием XI. ...во время второй мировой войны

папская дипломатия добивалась заключения сепаратного мира между фашистскими странами и США и Англией в ущерб и против СССР» [14]. О «преемственной связи между кострами средневековой инквизиции и крематориями нацистских лагерей, между застенками «священного» трибунала и полицейскими застенками современного капиталистического общества» писал И.Р.Григулевич (1985) [7]. Уникальным исключением из работ этого периода стало исследование Ф.Г.Овсиенко, где автор подчеркнуто отказался от стандартных наименований религиоведческих исследований советского периода (как «Критика...») в своей монографии «Эволюция социального учения католицизма» (1987) [26].

Свободное изучение вопросов религии стало утверждаться только в период «перестройки», особенно в связи с празднованием юбилея 1000-летия Крещения Руси. Меняются оценки не только православия, но и других религий, в том числе и католичества. Стремление к нейтральному описанию подлинного облика католичества, его роли в европейской истории проявилось в парадоксально сочетающем новое и старое постсоветском издании словаря «Католицизм» из тематической серии с характерным названием «Словарь атеиста» (1991), где идеологические штампы сменились широким культурологическим и корректным подходом, признавшим, что «своеобразие католицизма заключается прежде всего в том, что, будучи религиозным направлением, имеющим свои глубоко духовные цели и задачи, он так глубоко проник во все сферы жизни общества, так тесно связал себя с ним земными заботами, что представление о европейской цивилизации немыслимо без учета места и роли в ней католической церкви», что он «устремляясь к небу, не покидает землю», характеризуясь, прежде всего, универсальным характером – вселенскостью и единением с Римом [29].

Из справочной литературы уходят идеологические клише и предельно нейтральные и объективные определения начинают публиковаться в новых религиоведческих изданиях, где католицизм описывается «как одно из направлений в христианстве. Вероучение и церковная организация окончательно оформились после разделения христианства (1054) на западное и восточное» [15]. В этот период появились издания, где католичество (Католицизм, Римско-Католическая Церковь) определяется как «одна из древнейших, наиболее многочисленная, организованная и активная их существующих христианских Церквей. Охватывает все христианские общины, находящиеся в полном единстве с Римом, имеющие с ним общность вероучения, таинств и обрядовой традиции, нравственности и образа жизни» [19, с.182-183]. Важно отметить, что главным признаком здесь видится не то, что его можно охарактеризовать как «одно из основных (наряду с православием и протестантизмом) направлений в христианстве», но, прежде всего, учитывая его самопонимание, именно как христианские общины, находящиеся «в полном единстве с Римом».

Только в последние годы появилась открытая возможность познакомиться с аутентичным самоопределением католичества в современной русскоязычной "Католической энциклопедии": «Католическая Церковь (лат. Ecclesia Catholica) — Церковь, основанная и возглавляемая Иисусом Христом, которую Он предназначил всему человечеству ради его спасения и в которой присутствует вся полнота средств спасения (правильное и полное исповедание веры, совершение всех церк. таинств, священническое служение по рукоположению согласно апост. преемству). Иисус Христос управляет К.Ц. через Папу Римского и епископов, находящихся в каноническом общении с ним (поэтому К.Ц. иногда называется Римско-Католической)» [17].

Крайне редкими у нас являются аналитико-лингвистические подходы определению, разделяющие определяемый «термин» и существующие в мировой литературе его стандартные трактовки, как это принято давать в зарубежных религиоведческих изданиях, где термин «католическая церковь (Catholic Church)» трактуется как «1. Вселенская (universal) церковь, исповедующая веру в Иисуса Христа как Господа; 2. Христианские церкви, имеющие епископальную иерархию и древнее кредо. 3. Специально Римскую католическую церковь (Roman Catholicism) и другие церкви, признающие верховенство папы, в отличие от протестантских и православных церквей» [3]. Еще более детально рассматривается термин «Католический» (Catholic) в «Оксфордском словаре мировых религий», где даны четыре значения: «1. Вселенская церковь, в отличие от локальных сообществ; 2. Великое сообщество христиан, имеющих единство взглядов, в отличие от ересей или расколов. 3. Церкви, институты и доктрины апостольской традиции, в противопоставление протестантам, признающим только Библию. 4. Синоним Римского католичества (Roman Catholic Church), единства церквей, возглавляемых папой римским» [2]. Сходно вопрос рассматривается в энциклопедии «Британика», которая содержит статьи Catholic и Roman Catholicism (Roman Catholic Church), отмечая, что термин «Catholic» относится со второго века к христианской церкви как полноте и цельности, в отличие от локальных сообществ, ересей или расколов [1]. Элементы такого подхода обнаруживаются как в новом поколении религиоведческих учебных пособий [10], так и в традиционных филологических изданиях, таких, к примеру, как «Большой англо-русский словарь», который приводит термины «catholic», «Catholicism» и «catholicity», первый из которых переводится как «1) католический; 2) вселенский; 3) широкий, всеобъемлющий; общий, всеобщий; затрагивающий всех людей, их дела, интересы», второй как «католичество, католицизм», а третий как «1) католиче-

ство; 2) широта, всеобщность, универсальность». Такие термины, как Roman, Roman Catholic и Roman-Catholicism тоже означают «католичество» или «католичность» [5].

Отмеченные выше противоречия и конфессионально-идеологическая пристрастность многих определений ставят современную социальную философию перед более общим вопросом о «светскости» или «неконфессиональности», научности отношения к тому или иному религиозному объединению, в том числе и к католичеству, что вольно или невольно проявляется уже начиная с выбора самого термина. Так, авторы учебного пособия «Религиоведение» (научный редактор д.ф.н., проф. А.В.Солдатов) справедливо отмечают, что термины, заканчивающиеся на «-изм» вызывают ассоциацию определяемого понятия со сферой «идеологии» (экуменизм, марксизм, секуляризм и т.п.) [30]. Очевидно, однако, что идеология в католичестве играет хоть и важную, но не определяющую роль (сведение религии к идеологии было характерно для марксизма [21]), она не является сущностной чертой католичества именно как религиозного движения, в связи с чем понятно, что и сами католики предпочитают термин «католичество», по аналогии с «православием» (в отличие от «византизма») и «протестантством» (в отличие от «протестантизма») [19, с.96].

Разные значения термина «католичество» тоже выражают формы (этапы) исторического возникновения наиболее многочисленного и могущественного современного христианского сообщества, начиная с (1) объединившихся вокруг Рима первоначальных локальных общин, к (2) церковному единству догматического характера (противопоставленному ересям и расколам, в том числе и с Константинополем), к (3) апостольской преемственности, противостоящей расколу с протестантскими сообществами и, наконец, (4) к современному единству поместных церквей многообразных культурных традиций (в т.ч. православных греко-католиков,

«униатов»), признающих каноническое единство с Римским Папой, в отличие от «старокатоликов».

Таким образом, социальная реальность того, что именуется термином «католичество», представляет собой сложное, противоречивое и многообразное явление, различные элементы которого могут оспаривать степень, полноту и даже истинность «католичности» друг друга. Тем самым, данный термин носит собирательный или разделительный характер, порой объединяя феномены, отрицающие свое единство, маркирующие отличие своей идентичности. Ф.Г.Овсиенко отмечает, что и сегодня «противоречивость многочисленных источников, обусловленная конфессиональными и этническими предпочтениями большинства авторов – главное препятствие на пути создания достоверной картины становления и роли в истории нашей страны этой крупнейшей христианской конфессии» [25].

Таким образом, католичество является феноменом не только быденного, но и научного сознания, на протяжении столетий характеризуюсь не столько в объективно-научных терминах, сколько в образах «чужого», противостоящего «нашему». Противоречивость общего отношения к католичеству предельно ярко проявилась в выдающихся произведениях лучших российских (советских) кинорежиссеров XX века: фильм «Александр Невский» (1938) С.М.Эйзенштейна и сегодня противостоит фильмам «Андрей Рублев» (1966) и «Ностальгия» (1983) А.А.Тарковского, выражая всю остроту и противоречивость поисков идентичности в нашем обществе.

В фильме «Андрей Рублев» (1966) есть один небольшой сюжет с присутствием католиков на празднике освящения нового колокола, который, однако, поразительно ярко показывает всю неоднозначность отношений католичества и православия в XIV-XV веках, в противовес многим учебникам и словарям того времени. А.Тарковскому удалось показать, в противовес евразийским концепциям, именно «европейскость» своеобраз-

ного целостного духа России, явно противостоящего как восточной «инаковости» монгол, так и «инаковости» локальной «местечковости».

Очевидно, что фильм А.Тарковского впервые на российском экране стал утверждать совершенно иное мироотношение, чем пропагандистская идеология и литература того же времени, показав, что «врага», «абсолютную чуждость» и причины всех страшных зол надо искать не в других народах или конфессиях, а «в душе человека» [38]. Агрессивно-наступательной идеологии здесь противопоставляются жертвенность образа Троицы, который как для христианского, так и для светского сознания был символом единения различного, возможности и естественной необходимости всеединства [28].

Значительно более рельефно его видение католичества проявилось в фильме «Ностальгия» (1983) удостоенного приза жюри католического центра МКФ в Канне-83. Первые кадры фильма показывают как герой начинает тосковать по родине и семье, что прямо связано с названием фильма - «ностальгия», которая обычно трактуется именно как «тоска по родине» [27, с.338]. Оказывается, однако, исполнение странной просьбы (пронести свечу) представляет собой смертельную опасность: ветер постоянно задувает свечу, и, чтобы сохранить огонь, Андрей вынужден прикрывать свечу своей ладонью и прижимать ее ближе к себе, только с третьей попытки проходя путь, но умирая от сердечной недостаточности. Александр Невский в фильме С.Эйзенштейна был готов умереть за Отчизну в борьбе с католиками, здесь же герой умирает за странное суеверие «этнического католика», де еще, по-видимому, и не вполне здорового психически.

Возможной разгадкой является символика финала, где медленно возникает образ: в центре сидит Андрей, за ним виден русский бревенчатый дом, слышна русская песня, на заднем плане возникают древнеримские колонны католического храма Сан Гальяно. А.Спинетти полагает, что «этой финальной сценой, как алхимики Возрождения, Тарковский разре-

шает дуализм и возвращается к тому месту, где затерялось человечество и он сам, здесь он находит соединение материи и духа, востока и запада» [37]. Данные кадры, однако, сменяются финалом, где начинает «падать снег», подобно тому, как в «Андрее Рублеве» в обгоревшем и разоренном храме тоже падал снег, поскольку только природа смогла окончательно снять все отчуждение, всех укрыв и навеки успокоив. Жертвенная и бескорыстная помощь «чужому» (иностранцу, иноверцу, безумцу) делает всех «своими», «ближними», спасая подлинное Отечество, которому угрожает страшный апокалиптический «снег в храме». Мечта В.С.Соловьева о «Вселенской церкви» и М.М. Батина о возможности «подлинно родного мира, мира золотого века» здесь получили зримое воплощение [4].

В современной России появились новые подходы к описанию и пониманию католичества как в академическом религиоведении, так и в инновационных религиоведческих учебных пособиях [9]. Так, И.Я.Кантеров анализирует отношение к феномену «религий Новой эры» (или «Нью-эйдж») со стороны Римской Католической Церкви, отмечая, что «бросается в глаза присутствие ...изрядной дозы "самокритики": признание ответственности Католической Церкви и христианства в целом за распространение новых религий...Причем они не занесли в списки защитников сектантов всех, не согласных с их суждениями о новых религиозных движениях, что, на мой взгляд, весьма отрадно» [11]. Такое отношение важно для современной молодежи, которая в рамках курсов по религиоведению учится феноменологическому пониманию католичества и православия, их сложных и противоречивых взаимоотношений.

Библиография:

1. Catholic // Encyclopædia Britannica, <http://www.britannica.com/eb/article-9021823/catholic>; Roman Catholicism // Encyclopædia Britannica, <http://www.britannica.com/ebc/article-9377116>

2. Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000. - p. 117, 490-491.
3. The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995. - p.90, 444.
4. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Худож. лит., 1990.- С.57.
5. Большой англо-русский словарь. - Изд. 2-е, испр. и доп. - М.: АСТ, Минск : Харвест, 2000. - С.154-155, 833.
6. Восточные католические церкви // Православная энциклопедия. - М.: Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2005. - Т. IX. – С.491
7. Григулевич, И.Р. Инквизиция / И.Р. Григулевич. - 3-е изд. – М.: Политиздат, 1985. - С.8.
8. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. - М. : Гос. изд-во иностран. и национальн. словарей, 1956. – Т.2. - С.98.
9. История религии. В 2 т. Т.2. Учебник / В.В.Винокуров, А.П.Забияко, З.Г.Лапина и др.; под общей ред. И.Н.Яблокова. - М. : Высш. шк., 2002.- С.265; Религиоведение: учебное пособие. 4-е изд., испр. и доп.; науч. ред. д.ф.н., проф. А.В.Солдатов. - СПб. : Изд-во «Лань», 2003. - С. 313, 318-323, 374; Овсиенко, Ф.Г. Католицизм: учебное пособие / Ф.Г. Овсиенко. – М. : Изд-во РАГС, 2005. - С.3.
10. История религии. В 2 т. Т.2. Учебник/ В.В.Винокуров, А.П.Забияко, З.Г.Лапина и др.; Под общей ред. И.Н.Яблокова. - М., 2002.- С.265; Религиоведение: Учебное пособие.4-е изд., испр. и доп./ Научный редактор д.ф.н., проф. А.В.Солдатов.- СПб., 2003 - С. 313, 318-323, 374; Чернышев В.М. Религиоведение. Киев: Общество любителей православной литературы - издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2003 - С. 217-221.

11. Кантеров, И.Я. Последователи «Нью эйдж» не нашли свое место в церкви / И.Я. Кантеров // НГ-Религия. - 2003. - 11 (119). - 2 июля.
12. Католицизм // Краткий словарь по философии. - М. : Политиздат, 1970.- С.133-134.
13. Католицизм // Краткий философский словарь, М. : Госполитиздат,1954. - С.229-230.
14. Католицизм // Настольная книга атеиста / С.Ф. Анисимов, Н.А. Аширов, М.С. Беленький и др.; под общ. ред. С.Д. Сказкина. - М. : Изд-во полит. лит., 1985.- С.149.
15. Католицизм // Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. – М. : Гардарики, 1998. - С.391-392.
16. Католицизм // Словарь иностранных слов. - М. : Гос. изд-во иностран. и национальн. словарей, 1954. - С. 315.
17. Католическая церковь // <http://www.ecat.francis.ru/alfabet.html>
18. Католическая церковь // Христианство : энцикл. слов. В 3 т. Т.1. - М. : Больш. рос. энцикл., 1995.- С. 711.
19. Католичество // Василенко, Л.И. Краткий религиозно-философский словарь / Л.И. Василенко – М.: Истина и жизнь, 1998.
20. Католичество в России. Субкультура или контркультура? Круглый стол в редакции интернет-портала "Религия и СМИ"от 29.12.2003// <http://www.religare.ru/article7799.htm>
21. Келле, В.Ж. Идеология / В.Ж. Келле // Больш. сов. энцикл. – М.: Сов. энцикл., 1974. – Т.10.– С. 39.
22. Маркова Н.М. Социально-философские аспекты становления светской интерпретации католичества в исследованиях российских авторов. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, ПГУ, 2007
23. Молчанов, А. Христианское противостояние продолжается, спасемся ли от него... // http://otechestvo.org.ua/vesti/2003/2003_08/v_25_03.htm
24. На семинаре в Московском центре Карнеги посчитали

русских католиков // <http://religion.sova-center.ru/discussions/1BDDb2D/1C87715>

25. Овсиенко, Ф.Г. Католицизм: учебное пособие / Ф.Г. Овсиенко. – М. : Изд-во РАГС, 2005.- С.280.

26. Овсиенко, Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма / Ф.Г. Овсиенко. – М. : Изд-во Московского университета, 1987. - С.9.

27. Ожегов, С.И. Словарь русского языка / С.И. Ожегов. - М. : Русский язык, 1988.

28. Раушенбах, Б.В. Геометрия картины и зрительное восприятие / Б.В. Раушенбах. – СПб. : Азбука-классика, 2002. - С.299.

29. Рашкова, Р.Т. Место и роль католицизма в истории европейской цивилизации / Р.Т. Рашкова // Католицизм: Словарь атеиста; под общ. ред. Л.Н. Великовича. – М. : Политиздат, 1991. - С.6.

30. Религиоведение: учебное пособие. 4-е изд., испр. и доп.; науч. ред. д.ф.н., проф. А.В.Солдатов. - СПб. : Изд-во «Лань», 2003. - С. 323.

31. Розанов, В.В. Собрание сочинений. Около церковных стен / В.В. Розанов; под. общ. ред. А.Н. Николюкина. - М. : Республика, 1995. - С.345

32. Силантьев, Р. Методика подсчета численности основных религиозных групп России / Р. Силантьев // Религия и право - 2006. - № 1-2 (39).– С. 40.

33. Сказкин, С.Д., Мчедлов, М.П., Католицизм / С.Д. Сказкин, М.П. Мчедлов // Большая советская энциклопедия; гл. ред. А.М.Прохоров. - М.: Советская энциклопедия, 1973 – Т.11.

34. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов – М.: Логос, 2004. – Т.1. - С.268.

35. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т.II / отв. ред. М.Бурдо, С.Б. Филатов – М, 2003. - С.268.

36. Соловьев В.С. Папство и папизм. Смысл протестантизма. / В.С. Соловьев // Сочинения в двух томах. т. I. М.: Правда, 1989. – с.140
37. Спинетти А. Ностальгия Тарковского // <http://www.espressoweb.ru/ru/05-08/c1-99.html>
38. Столбова, В. Андрей Тарковский. Человек творит на пути к истине.// http://molodoy-ural.org.ru/edition/your_church/2002_4/andrey_tarkovskiy.html
39. Форум «Католический прозелитизм среди православного населения России»//http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&action=printpage;topic=516.0
40. Христианство // Краткий философский словарь. - М. : Политиздат при ЦК ВКП(б), 1940.- С.801-802.

Маркова Н.М., Аринин Е.И.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Возникающие после периода «перестройки» в современной России образовательные проекты, направленные на возвращение религии в школы и университеты, так или иначе, исходят из определенных представлений о религиозности как некотором нормативном идеале, к конструированию которого необходимо стремиться. Можно, с известной долей схематизма, говорить о «теологических» и «светских» проектах. Так, философия религии и научное религиоведение, возникшее в XIX веке, в целом исходят из идеи непостижимости полной картины мира и, соответственно, принципов «методологического нейтралитета» или «методологического атеизма», признающих любую религиозность относительно истинной и самоценной,

культурно значимой, что позволяет проводить относительно беспристрастный и непредвзятый анализ любых форм религиозной идентичности со светско-академических позиций [2]. Вместе с тем, с позиций верующего сообщества («теологического проекта»), данный подход подвергается критике, поскольку и он видится ими отнюдь не в качестве «нейтрального», но связанным с гипотетическими установками, составляющими базис прежних, собственно материалистических, светско-советских, атеистических убеждений [25].

Социально-философская системно-комплексная методология должна опираться не только на термины самоописания конфессий и религиозных объединений, но и создавать особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивает Ф.Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения» [1, с.230]. Тем самым концептуализация всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к теоретической модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального.

С одной стороны, очевидно, что точка зрения «изнутри», т.е. верующих, не может быть просто отброшена при их современном социально-философском и научно-религиоведческом описании. С другой стороны, очевидно и то, что позиции верующих отнюдь не являются чем-то незыблемо устойчивым, вечным и неприкасаемым для критики, иначе следует признать нелегитимным и само христианство, пришедшее более двух тысяч лет тому назад и трансформировавшее убеждения прежних «традиционно верующих». Со времен Ксенофана из Коломфы (IV-V вв. до н.э.) или Бенедикта Спинозы (1632-1677), основоположника светской неконфессио-

нальной философии религии в Новое время [9, с.6-7], так или иначе верующие мыслители, члены «верующих сообществ», стремились критически противопоставить свои и «массовые» (наивные, ложные, темные, традиционные, некритичные – с их позиций) представления о подлинном устройении мира, возвыситься над многообразием вероисповедальных представлений (с их борьбой за первенство, нередко с помощью многотысячных армий), будь то политеистические мифы или монотеистические концепции библейской традиции.

Сергей Николаевич Булгаков справедливо отмечал, что «...в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, ...всякая подлинная философия ...религиозна»[6, с.77]. Она есть «...богословствование», являясь «естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли». Вместе с тем, и одновременно, с богословских позиций «...история философии ... представляется как трагическая ересеология»[7, с.328]. «Еретизм» (как неизбежное впадение в односторонность) философии, по его мнению, проистекает из ограниченности и неотъемлемой свободы, которая «как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство»[6, с.80]. Здесь и есть корни не только расколов и ересей, но и собственно атеизма, ибо «в царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства ему предоставлено само бытие Бога делать проблемой, философски искать его, а следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его...»[6, с.82].

В современной философии исследование проблематики общей рефлексии над конкретными философскими системами, или «философия философии», получило название «метафилософии»[3, с.3]. В методологии

науки ведется дискуссия о «метанаучном» статусе концепций философии науки, ее происхождения и функционирования, о «металогике», «метатеории» и т.п.[24, с. 355-356] Светское религиоведение тоже понимается как «метатеология» в силу ее неразрывной связи с анализом теологических утверждений [9, с.190], с предельно общим постижением бытия человека в мире, что позволяет, по мнению Н.Лобковица, задать вопрос: «не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»[11, с.14]. С ним в определенной мере согласен и А.В.Михайлов, утверждающий, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль включает в себе теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известное богословие» [13]. Очевидно, что с таких широких позиций противостояние «католичества» и «православия» или «секуляризма» включается в контекст размышлений о природе мировоззрения вообще.

Проблема «подлинного мировоззрения», возникает вместе с философией, хотя сам термин «мировоззрение» появляется сравнительно недавно – чуть больше трёх столетий назад, причем у него нет «ни древнегреческого, ни римско-латинского эквивалента» [17, с.33]. Этимологические исследования показывают, что он возникает в Германии, где в XVII в. впервые в зафиксированы слова *Weltbetrachtung* – «рассмотрение мира», и *Weltbeschauung* – «созерцание мира», как имена действия разглядывания мира в смысле современного отстраненного наблюдения явлений [5, с.136]. Затем, в конце XVIII столетия появляется термин «*weltanschauung*», откуда он калькируется в другие языки, например в русский - «мировоззрение» или «миросозерцание», английский - «*world-view*» или «*world-outlook*» и т.п. .

Иммануил Кант, который первым ввел понятие «мировоззрение» в философский обиход [5, с.136-137], использовал термин *Weltbeschauung*,

«миросозерцание» в смысле «разглядывание чувственного мира и составление представления об увиденном». Такое разглядывание и такое составление представления, однако, невозможно, если еще раньше того мир не дан нам каким-то другим способом, причем не зрительно, в силу невидимости мира в целом. То есть, мировоззрение в смысле картины мира, его системы, не только проблематично, оно вообще не может возникнуть, ибо целый мир непосредственно невидим, он не позволяет увидеть себя иначе, чем из собственного мыслящего о нем существа.

В.В.Бибихин в этой связи отмечал, что «мир есть “идея” в смысле сверхчувственного умопостигаемого целого, которое нельзя помыслить. Всякая попытка помыслить мир наталкивается на неразрешимые антиномии. В качестве такой сверхчувственной “идеи”, которая и от человеческого духа тоже требует способности к сверхразумному восприятию, мир делает возможным разглядывание всего, таится невидимым субстратом представлений о вселенной, дает схватить чувственный мир в едином интеллектуальном понятии. Миром как непостижимой идеей обеспечено всякое мировоззрение» [5, с.137-138].

Философия религии и научное религиоведение, возникшее в XIX веке, в целом исходят из той же идеи непостижимости полной картины мира и, соответственно, принципов «методологического нейтралитета» или «методологического атеизма», признающих любую религиозность относительно истинной и самоценной, культурно значимой, что позволяет проводить относительно беспристрастный и непредвзятый анализ любых форм религиозной идентичности со светско-академических позиций [2]. Вместе с тем, с позиций верующего сообщества, данный подход подвергается критике, поскольку и он видится ими отнюдь не в качестве «нейтрального», но связанным с гипотетическими установками, составляющими базис преж-

них, собственно материалистических, светско-советских, атеистических убеждений [20].

Последние десятилетия стали для многих религиозных объединений периодом активного социального самоутверждения, включающего в себя и общественное признание их права на собственное видение мира. Было опубликовано огромное количество текстов, появились религиозные СМИ, изменились мировоззренческие предпочтения миллионов людей, фиксируемые социологическими исследованиями, возник феномен борьбы самоописаний, противостояния и столкновений конфессиональных интересов в социально-политической сфере. В этой связи язык светской науки оказывается единственной альтернативой столкновения конфессиональных «языков» (и борьбы их) именно как «метаязыка», служащего средством межконфессионального (обще- или надконфессионального) общения и взаимопонимания.

Методологической проблемой исследований религиозности является то, что они сталкиваются с противоречием индивидуальной религиозности (взятой в неконфессиональном контексте) и институциональной религиозности («воцерковленности», как принадлежность к определенной конфессии, как причастность в большей или меньшей мере к специфично-конфессиональным критериям интерпретации бытия человека в мире). Отождествление религиозности с воцерковленностью характерно для ортодоксальной части всех конфессий. В то же время факт существования неконфессиональной религиозности, эмоционального или рационального обращения в безвыходной и безнадежной ситуации к Богу, Неведомому, Абсолютному или Справедливому признавался и обсуждался целым рядом философов и теологов (Спиноза, Кант, Шлейермахер, Кьеркегор, Гегель, Юнг и многие другие). Они именно в ней видели всеобщее субстанциональное и неконфессиональное (обще-конфессиональное, мета-

конфессиональное, суб-конфессиональное) основание личной религиозности, только приобретающей ту или иную конфессиональную форму.

Идентичность или воцерковленность имеет много уровней и форм, и для одних она состоит в нахождении «внутри христианского опыта», в живом чувстве связи с Богом, тогда как для многих в том, «что они были когда-то крещены, время от времени молятся, едят на Пасху куличи и держат в доме православные иконы, но храм почти не посещают, для других — в том, что они ходят несколько раз в году по большим праздникам на богослужения, для третьих — в том, что они хотя и бывают в храме, но только несколько раз в году приступают к таинствам Исповеди и Причащения, для четвертых — это посещение церкви каждое воскресенье и по большим церковным праздникам, а также Причащение не реже одного раза в месяц»[16].

При социологическом понимании религиозности возникает проблема определения критериев воцерковленности. С одной стороны, в рамках «православной социологии» [18], исследователи, как например, Ю.Ю.Синелина, вполне справедливо полагают, что наиболее важным критерием является самоидентификация респондента как «православного» [8]. Здесь, однако, существенной проблемой является не только то, что воцерковление является сегодня не столько более или менее полным включением индивида в церковную традицию, сколько становлением, динамичным процессом, полным противоречий и несогласованностей. Так, назвавшись православным, большинство респондентов никак не соотносят это с реальным поведением (посещением церкви, причастием, молитвой и т.п.), о чем справедливо пишут авторы этого направления. Еще более серьезно то, что до 20% назвавших себя православными, одновременно заявляют, что они не верят в Бога, что уже и с собственно церковной точки зрения ставит вопрос о корректности этого критерия.

С этих позиций «религиозность» не определяется формальной «принадлежностью» к той или иной конфессии или исповеданию, она предполагает глубокое и целостное преобразование и самопреобразование личности, ее отношения с миром, смену образа жизни [4,с.22]. Здесь уже можно говорить не о религиозном мировоззрении как о чем-то доктринально устойчивом, консервативном, но о непрерывном и открытом религиозно-философском поиске истинного бытия человека и путей обретения таинственной Подлинности, Правды, Истины. В этом контексте очень интересны работы психолога Е.В.Субботского[19, 20, 21, 22,23].Он переосмысливает сложившееся в культуре с библейских времен негативное отношение к магии как маргинальной или даже девиантной религиозности, объясняя «неуничтожимость волшебного» механизмами творческого обогащения «сознательного» (привычного, рутинного, обыденного и т.п.)образами из области «бессознательного» (снов, художественной фантазии, интуиции, воображения и т.п.) [23].

В этом контексте происходит переоценка роли не только таких феноменов, как староверие, но и философии (и даже атеизма) в истории культуры и религии, предпринимаемая целым рядом современных религиозных философов и богословов. Исторически современный атеизм возникает как личностный отказ от различных форм конфессиональной веры. Архимандрит Ианнуарий (Ивлев) отмечал, что «современный атеизм должен стать для религии и особенно для христианства ...поводом испытания их совести... Сколь часто во имя Божие попиралось научное познание мира, велись религиозные войны, оправдывались несправедливые общественные отношения, оставлялось без внимания подавление свобод! Поэтому атеизм может обладать также очистительной функцией для религии» [14, с.29].

Еще более широкий контекст присущ размышлениям митрополита Антония (Сурожского), который писал, что именно в боях Второй Мировой войны проявлялось, кто истинный христианин, а кто только так назы-

вался, причем, называемый и называющий себя «воинствующим безбожником» или «сознательным атеистом», советский солдат, спасающий немецкого ребенка, оказывался большим христианином в этой реальной экстремальной ситуации, чем тот, кто полагал себя до того собственно «христианином», но отсиживался в окопе [5, с.69]. Известно и то, что практически не знающие многих тонкостей догматики «бабушки» (слово в русском звучании вошло в международный лексикон) сохранили православие в периоды советских гонений. Таким образом, уже в рамках самой теолого-религиозной мысли имеется серьезное понимание необходимости отхода от отождествления конфессионально-догматического и «подлинно религиозного» (как жертвенно-подвижнического акта доброй воли в христианском контексте).

В религиоведении принято трактовать религиозность как «качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений, общим признаком, критерием религиозного сознания является религиозная вера...»[15, с.508]. В наши дни мы сталкиваемся с теоретической проблемой современного религиоведения, противопоставляющего особенности и дополнительность «внешнего/внутреннего» в описании и понимании религиозных феноменов. Сегодня уже невозможно односторонне навязывать верующим внешнее истолкование их религиозности, как это было в советском и досоветском прошлом, когда, в первом случае, утверждалось либо, что подлинной религией является только официальное православное исповедание Московской Патриархии (дистанцируемое от «раскольников», «еретиков», «идолопоклонников», «сектантов», «лжеучителей» и «безбожников»), либо что «религия отмирает», ибо сама она по своей природе есть «извращенное, фантастическое отражение в головах людей, господствующих над ними природных и общественных сил» [10, с.510-511].

Библиография:

1. Stolz F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988.
2. Waardenburg J. Classical Approaches to the Study of Religion. The Hague, 1973; Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ.ред. А.Н.Красникова. М., 1996.
3. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник для ВУЗов. М., 1996.
4. Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа. – Архангельск, 1998.
5. Бибихин В.В. Мир. – Томск: Водолей, 1995.
6. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994.
7. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. - М.: Наука 1993.
8. Виглянский В.Н., Новое исследование по старым рецептам// Режим доступа: http://magazines.russ.ru/novyj_mi/2001/4/wigl.html(дата обращения: 20.10.2015)
9. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989.
10. Краткий философский словарь, М.: Госполитиздат, 1952.
11. Лобковиц Н. Предисловие //Классики мирового религиоведения. Антология /Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ.ред. А.Н.Красникова. М., 1996. Т.1.
12. Митрополит Сурожский Антоний. О встрече - Клин, Фонд «Христианская жизнь», 1999.
13. Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
14. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991.

15. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 1998.

16. Секуляризация в социальной истории России// Режим доступа: http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=155 (дата обращения: 20.10.2015)

17. Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция//Иммануил Кант Трактаты. – СПб.: Наука, 1996.

18. Синелина Ю.Ю.Процесс воцерковления населения России в конце XX в //Режим доступа: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=321636>(дата обращения: 20.10.2015)

19. Субботский Е.В. Восприятие детьми-школьниками необычных явлений/Вестник МГУ. Серия: Психология, 1984,1, с.17-31

20. Субботский Е.В. Ребенок открывает мир. М.: Просвещение, 1991.

21. Субботский Е.В. Строящееся сознание. М.: Смысл, 2007.

22. Субботский Е.В. Генезис личности: Теория и эксперимент. М.: Смысл, 2010.

23. Субботский Е.В. Неуничтожимость волшебного: как магия и наука дополняют друг друга в современной жизни. М.-Берлин:Директ-Медиа, 2015.

24. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.

25. Шахов М.О. Научен ли "методологический атеизм"?//Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/031120181315>(дата обращения: 20.10.2015)

РЕЛИГИОЗНОСТЬ МОЛОДЕЖИ: «ОБРАЗЫ», МОДЕЛИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В XXI веке Россия живет в новой социальной реальности, где сформировались две характерные тенденции. Одни субкультуры («субэлиты») стремятся придать религии (православию РПЦ) статус средневековой принудительной княжеской, царской или императорской «Вѣры», мечтая возродить «Русь Православную», «Святую Русь», «Москву-Третий Рим», тогда как другие, зачастую вполне в терминах «советской эпохи», считают ее «врагом науки и социального прогресса», «воинствующим мракобесием» или простым «лохотроном». В СМИ, особенно на федеральных каналах ТВ, конструируются поэтические образы «Церкви», призванные мобилизовать и сплотить население, при этом социологи отмечают, что после «перестройки» конца XX века в массовом сознании сложился «проправославный консенсус», утвердилось представление о «православии» как «приверженности Русской Православной Церкви (Московскому Патриархату)», которую многие стали воспринимать в качестве единственно «нормативной» духовной общности [8]. Н.Луман отмечал, что в **соответствии с самой природой «СМИ», «истинное»** интересует их «лишь в очень ограниченных пределах, которые серьезно отличаются от ограничительных условий научного исследования» [11, с.53]. Важнейшим, что интересует массмедиа, является дифференциация между «информацией/неинформацией», стремление непрерывно менять одну информацию на другую («новую»), поддерживая общество в состоянии «бодрости», непрерывной «готовности считаться с возможными неожиданностями и даже помехами» [11, с.34,42,45].

Другой стороной этого процесса стало формирование своего рода критической субкультуры «широко мыслящего слоя населения», представленной политическими группами (к примеру, «Гражданская платформа» Михаила Прохорова, 2012-2014), рядом СМИ (к примеру, журналом «Сноб», радиостанцией «Эхо Москвы», публицистикой А.Г.Невзорова), некоторыми «религиозными меньшинствами» (к примеру, РПАЦ и некоторыми другими группами «альтернативного православия»), академическими изданиями, частью правозащитных движений и институций («Московская Хельсинская Группа», «Славянский правовой центр») [13]. Второе направление исходит из защиты принципа конституционного равенства всех религий и стремится утвердить нормативность поликонфессиональности российского общества.

Так, к примеру, возникший в 90-е годы XX века в столичных «богемных» и «консервативных» кругах девиз «Православие или смерть !» решением Черёмушкинского районного суда Москвы от 21 декабря 2010 года был признан «экстремистским» и включён в «Федеральный список экстремистских материалов» под номером 865, причем полемика вокруг него продолжается и сегодня [1]. Важным индикатором оказались и выборы высшей власти в России декабря 2011 - марта 2012 годов, выявившие появление слоя «широко мыслящего населения», религиозность которого оказалась вполне совместимой с «наукой», «поэтикой» и «толерантностью», при этом впервые один из претендентов на высший пост в стране заявил о своей «невоцерковленности» и сенсационно обошел почти всех конкурентов [14].

В научном плане важно, вслед за Н.Луманом, отметить, что все мы вообще видим «мир не в виде некоего предмета, а феноменологически — как горизонт», т.е. как нечто принципиально «недостижимое» и «непостижимое», в контексте чего для исследователя «не остается никакой другой

возможности, кроме одной – конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность» [11, с.17]. Для религиоведения важно не встать на сторону той или иной «стороны противостояния», что часто делается, но, вспомнить мудрые слова Ю.А.Левады о том, что «те, которые за, и те, которые против, неизменно качаются на одних качелях, сидят на одной доске», а «позиция науки ... состоит в том, что надо видеть дальше, глубже и свободнее, чем видят те, которые за, и те, которые против» [9]. Элементарный уровень «бинарного» (за/против) видения проблемы следует дополнить уровнем «тернарным», пониманием необходимости саморефлексии, «наблюдения за наблюдателем», включения проблемы в универсальный социально-исторический контекст, тогда как «бинарная система монологична», она различает только «свое\чужое» (истинное\ложное), в то время как «тернарная – диалогична», она позволяет увидеть в том, что сегодня некоторыми считается «чужим» нечто «свое», как и в «своем» – чужое, наблюдая «мерцание» движения от одного к другому и выявляя причины этих дифференциаций [10].

Роберт Бэлл (Bellah Robert N.) еще в 60-е годы XX века убедительно показал связь религиозности с образованностью, когда для людей с низким уровнем образования главным видится «ревностная» приверженность традиции, т. е. сочетание категорических религиозных формулировок со сравнительно простыми представлениями и непосредственной императивной установкой к действию, тогда как в университетских кампусах предпочитают утонченные, недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания, поскольку представители «образованного и широко мыслящего слоя населения», больше не могут «принимать на веру традиционные обязательства», а «все унаследованное от прошлого становится предметом тщательного изучения и проверки» [5]. Можно, соответственно, разделить «ревностную/критическую» религиозность.

Б. Андерсон, указывал, что «все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а, может быть, даже и они), – воображаемые», отмечая, что великой «заслугой традиционных религиозных мировоззрений» является «их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни»[2]. В большинстве отечественных СМИ утвердился образ своего рода «воображаемого православия», которое, в духе известной концепции П.Бергера и Т.Лукмана, представляют единственно способным связать «социальные конструкции» с высшим порядком «священного бытия» [6].

В ходе сравнительного исследования молодежной религиозности в шести регионах (Архангельск, Владимир, Казань, Москва, Орел, Улан-Уде) мы исходили из вопросов анкеты, апробированной в ВлГУ в 2013-2015 годах [3]. В основу этой анкеты, в свою очередь, легли исследования, проводившиеся сотрудниками кафедры с 1988 года.

Для понимания особенностей молодежной религиозности представляется эвристичным обратиться к идеям Н.Лумана, различавшего архаичные сегментированные общества, где коммуникация ограничена устными отношениями интеракции «лицом-к-лицу» в самостоятельных группах, стратифицированные общества (в пределе - империи), где присутствует дифференциация «высокая/низкая традиция» и современное «дифференцированное общество» («общество обществ»), где религия превращается в специализированную «аутопойетическую систему» [4]. В основе исследования лежит гипотеза о том, что сегодня, в условиях конституционно гарантированной свободы совести, принадлежность к определенному вероисповеданию («церкви», «конфессии», «религиозному объединению» и т.п.) во многом определяется как историко-культурным контекстом каждого региона и, соответственно, степенью «укорененности» молодежи в православной, мусульманской или буддистской традициях, с одной стороны,

так и «светскостью» (этико-сциентистской, «агностической» или атеистической, «советской»), формируемой у «широко мыслящего слоя населения», своего рода «просвещенной гражданственностью», образы которой создаются не только СМИ, но и наукой, системой образования. СМИ стремятся редуцировать богатый, сложный и противоречивый внутренний мир личности к относительно простым «нормативным схемам», провоцируя порой скандалы и судебные разбирательства, экспертами в которых выступают представители «академического сообщества» и системы государственного образования.

Так, к примеру, исследование ряда СМИ в 2006 году показало, что из «почти 130 сообщений 31 (24%) характеризовали католичество (Римскую Католическую Церковь, далее - РКЦ) как нечто «недостойное», «странное», «ложное», «враждебное» или «чуждое», 72 (56%) как нечто «сестринское» и «родственное» и только 18 (14%) как вполне нейтральное «особенное» и «своеобразное» явление [12].

С.А.Токарев еще в 1964 году отмечал, что этнографические исследования показывают, что большинство верующих, как правило, не знает «теологических» аспектов собственной традиции («таинственных» и «неизреченных» по самоопределению), предпочитая, так или иначе, участвовать только в «ритуальных практиках» [15].

Сегодня наступает время, когда люди хоть и рассматривают себя как «адептов» той или иной религии, но, благодаря становлению науки, образования и религиоведения, соответствующего понятийного аппарата и осознания общей проблематичности вопросов религиозной идентичности, все больше как воспринимают себя как «самостоятельных ответственных личностей, способных интерпретировать и использовать свои религии по собственному усмотрению» [7, с.60]. Социология религии показывает нам, что та воображаемая и романтическая картина реальности, где «верующие»

четко осознают свою конфессиональную (юрисдикционную) идентичность в качестве безусловного и «монолитного» единства, весьма далека от фактической реальности. Сегодня у каждого человека складывается множество идентичностей и социальных ролей, между которыми формируется своего рода «турбулентная» связь, «мерцающие» отношения и т.п.. Ж.Ваарденбург полагает, что «в большинстве случаев религиозная составляющая этой жизни не является столь исключительной или преобладающей, как это представляется» элитам, причем, даже если «религиозные лидеры могут пытаться усилить однородность своих сообществ», поскольку исторически «такого рода ‘идентичности’ были предназначены главным образом для того, чтобы подчеркнуть собственную истину и ценности и бороться с сепаратизмом», сосредотачиваясь «на различиях в большей степени, чем на точках соприкосновения, и могли быть полезны только в ситуации кризиса, внутренних противоречий и конфликта с другими сообществами», то сегодня все более важна готовность людей к сотрудничеству и диалогу, к осознанию крайне опасности в самой возможности «злоупотребления религией» [7, с.66,67,72].

Сегодня социологически необнаружимы респонденты, строго придерживающиеся норм «религиозности» («воцерковленности» как приверженности правилам своей церкви, конфессии, религиозного объединения) или «неверия», как некогда в СССР, но есть сложные и многоплановые индивиды, которые, тем не менее, маркируют себя как «верующих», «православных», «неверующих» и т.п. в разных контекстах и отношениях в диапазоне от обычного (и в этом смысле «нормативного» как массового, статистического), используя образный термин Ж.Т.Тощенко, «кентавризма» (как, к примеру, «православный атеист», «крещеный неверующий») до «дифференцированной личности» эксперта (в смысле «нормативного» как

аналитически выверенного, логически согласованного понимания, теории) [16].

В условиях сложившейся конкуренции субкультур можно, с неизбежной мерой условности, выделить три типических «образа» религиозности как причастности («приверженности», «отношения» и т.п.) индивида к:

- нормативным эмпирически-наглядным объектам, представлениям и действиям, объективно присущим «церкви» (религиозному объединению) как институализированному и самоопределяющемуся социальному феномену, т.н. «воцерковленность», «конфессиональная принадлежность», «юрисдикционная приверженность» («конфессиональная» форма);

- эмоционально-интимному и образно-передаваемому (художественно-символически, интуитивно, мистично, внерационально-метафорически) другим переживанию факта непосредственного «единения» или «встречи» индивида с Таинственным (Сакральным, Подлинным бытием, Волшебным, Чудесным, Неведомым и т.п.) в конкретном месте и в конкретное время («окказиальная» форма);

- субъективной живой «вере» как феномену внутренней устремленности (воле, «волению») личности к целостно-органичной личной и социальной жизни, выступающей как гармония с высшей подлинностью, истинным бытием, действительно истинным, справедливым и прекрасным в их единстве, противопоставляемых «эмпирическим религиям» как недостаточным, «слишком человеческим», односторонним, неудовлетворительным и готовности к “немирскому”, “не от мира сего”, “жертвенному”, “отрешенному”, “непрагматичному”, “нерациональному”, “безумному”, “бунтарскому” и т.п. поведению и мировоззрению («дифференцированная» форма).

Очевидно, что «конфессиональная» и «окказиальная» формы, в отличие от «дифференцированной», не требуют от личности саморефлексии,

выступая как «нативные», «природные», «принудительные», «очевидные» и «непосредственные», характеризуя «наивно-ревностную» религиозность (в терминах Р.Бэлла). «Дифференцированная» форма, в отличие от них, предполагают самопреодоление, самокритику, самопреобразование и самоовладение, визуализируя «критическую», по Бэлла, религиозность. В содержательном плане очевидно и то, что исторически сложившиеся в культуре дифференцировки «религиозное/суеверное», «благочестивое/греховное» и «религиозное/еретическое» сегодня отступают перед новыми различениями «свое/чужое» («национальное/иностранное»), с одной стороны, и «законное/преступное», «детское/взрослое», «наивное/серьезное», с другой, отражая формирующиеся в обществе новые рамки отношений нормативного, маргинального и девиантного (должного, допустимого и запретного).

Ниже представлены первые и предварительные данные исследований 2015 года, обстоятельный анализ которых еще впереди, однако некоторые особенности молодежной религиозности вполне наглядны. Вопросы анкеты были структурированы по 3 блокам: идентичность, практики и вовлеченность (воцерковление), толерантность. В рамках нашего исследования мы исходили из интуитивной самооценки опрашиваемых, т.е. принимали следующие рабочие определения терминов для обозначения собираемых субгрупп: «верующие» - это те респонденты, которые сами считают себя верующими, «сомневающиеся» - это те, кто считает себя «скорее верующими, чем неверующими», «скорее неверующими, чем верующими» или «еще только ищущими свою веру», в отличие от тех, кого мы объединяем в категорию «неверующих», куда включены как те, кто сам себя определил таковыми, так и те, кто «слишком занят насущными проблемами, чтобы думать о вере и религии» (т.е. своего рода «вневерующие»).

Респондентов, назвавших себя так или иначе «верующими» (т.е. собственно «верующими» и «скорее верующими, чем неверующими») оказывается 68,9% (соответственно 36,6 и 32,3%), «неверующими» и «скорее неверующими, чем верующими» - 19,1% (соответственно 10,2 и 8,9%), а так или иначе дистанцирующихся от самой этой альтернативы («только ищущих» и «слишком занятых») – 7% (3,0 и 4,0), но при этом еще 4,9% затруднились с такой идентификацией. Вместе с тем, эти результаты говорят, что готовы решительно определиться в своей идентичности только 46,8 % (36,6 как «верующие» и 10,2 как «неверующие»), тогда как оставшиеся 53,2 % можно отнести к носителям своего рода «мерцающей», «диффузной» или «саморефлексирующей» идентичности, носителей которой аналитики часто именуют «сомневающимися», «колеблющимися», «затрудняющимися» и т.п..

Таким образом, в целом студенческая молодежь шести регионов:

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 практиках) 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 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;

3. не видит необходимости постоянно участвовать в общинно-приходской жизни и культовых практиках, не готово 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 Конституцию (свободу вероисповедания), автономию религиозных объединений и предпочитая Президента, отличающегося не столько «конфессиональными», сколько моральными и профессиональными качествами.

Детальное описание результатов опроса дано в **Приложении**.

Библиография:

1. «Православие или смерть!» // https://ru.wikipedia.org/wiki/Православие_или_смерть!

2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, 2001. С. 31. С. 34.

3. Аригин Е.И. Петросян Д.И. Пилотное исследование особенностей религиозности студентов ВлГУ // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е.И. Аригина. Т.2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013. С.368-429

4. Аригин Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Религиоведение. 2013. Т. 2. С. 97-105
5. Белла Р. Социология религии// http://www.i-u.ru/biblio/archive/averianov_xrreligiya/hm21.aspx
6. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. - С. 79.
7. Ваарденбург Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии//Страницы-9\1, 2004.
8. Каарияйнен, К., Фурман, Д. Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана. - М.-СПб.: Летний сад, 2007. - С.20.
9. Левада Ю. Что может и чего не может социология // <http://www.gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/441>
10. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, с.145; Лотман Ю.М Культура и взрыв. М., 1992, с.258; Аригин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 191; Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.199.
11. Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.
12. Маркова Н.М. Социально-философские аспекты становления светской интерпретации католичества в исследованиях российских авторов. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, ПГУ, 2007. С 152-153
13. Невзоров А., Стрижак Н. и др. «Осторожно: богохульство!»// <http://apocalypse-2012.com/miscellaneous/alexander-nevzorov-3.html>; Соби-

вание "осколков". В процессе распада исторической РПЦЗ возникло несколько самостоятельных юрисдикций - так называемых "осколков". Поискам путей преодоления этого разделения посвящены ставшие уже традиционными Мятлевские чтения...// <http://www.portal-credo.ru/site/?act=topic&id=515>.

14. Познер. Гость в студии – Михаил Прохоров// http://www.1tv.ru/sprojects_edition/si5756/fi13875

15. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие/Отв.ред. Б.О.Долгих. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ» 2011, С.18-20, 32-33

16. Тощенко Ж.Т. Кентавр-идеи как деформация общественного сознания. Социологические исследования, 2011, 12, С.3-7

Матецкая А.В.

САКРАЛЬНОЕ И ПРОФАННОЕ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Термин «сакральное» приобрел сегодня широкую популярность в российских медиа и публичных выступлениях представителей власти, а также лиц, претендующих на формирование официальной идеологии. «Сакральными» становятся вернувшийся в состав России Крым, памятники Великой отечественной войны, исторические мифы и исторические герои, советское прошлое, русский народ и другие элементы общественно-политической реальности, как настоящей, так и прошлой. Сакральными, естественно, остаются символы, относящиеся к традиционному наследию Русской православной церкви.

Речь идет не только о распространении нового типа официальной риторики, но и о возникновении определенных практик, связанных с защитой сакральных символов, а также с попытками институциональной защиты сакрального, что для российского (постсоветского) общества тоже является некоторой инновацией. Всё это кажется довольно странным, поскольку российское общество в целом не слишком религиозно, что регулярно подтверждается социологическими опросами. Однако российское общество не религиозно лишь в определенном смысле – в смысле приверженности традиционному церковному православию. Поэтому подавляющее большинство россиян не посещает храмы, не участвует в таинствах и не знает основных положений христианского вероучения. Но существует множество свидетельств приверженности российского общества самым разнообразным формам архаичных верований и практик – как сохраняющимся в традиционной форме (колдовство, знахарство), так и видоизменившимся. Примеров может быть приведено много: от народной «денежной магии» [2] до популярных телепередач о «непознанном». Спецификой этих форм религиозности является их распыленность и естественная встроенность в повседневную жизнь. «Денежное дерево» стоит дома на кухне, являясь обычной частью интерьера и выполняя в то же время магическую функцию, передачи о непознанном и сверхъестественном можно смотреть, отдыхая после работы в кругу семьи. Эти верования и практики – часть обыденности, в отличие, например, от участия в обрядах православной церкви, которое является для большинства чем-то экстраординарным и четко отделенным от повседневной рутины.

Таким образом, можно говорить о присутствии в повседневной жизни россиян разнообразных форм сакрального. Формы эти не сводятся только к пережиткам архаического магического мышления или вездесущему влиянию Нью Эйдж, пронизывающему современную массовую

культуру и даже субкультуру православных верующих. В обществе, где не произошло глубокой секуляризации и отсутствует доминирующая религиозная система, сакрализации потенциально может быть подвергнут любой объект, что и наблюдается сегодня в сфере политического и за её пределами.

Утверждение о неглубокой секуляризации российского общества с его советским атеистическим прошлым может показаться парадоксальным. Но советское общество было безрелигиозным лишь в смысле его дехристианизации и секулярным лишь в плане подавления традиционных религий, в том числе православия. В реальности оно базировалось на одной из самых мощных политических религий современности, имевшей и вероучительное ядро, и систему ритуалов. Кроме того, эта политическая религия была тотальной, она контролировала все сферы социального бытия: от политики до частной жизни. В советском обществе не произошло отделения религии (или «псевдорелигии») от других социальных институтов. В советском обществе не произошло глубокой культурной дифференциации, в отличие от западных обществ. Структурная дифференциация произошла, но культура, во многом, оставалась целостной. Отсюда, например, до сих пор размытые границы между идеологией и наукой, искусством и религией, государством и обществом. Российское общество и сегодня довольно болезненно реагирует на проявления ценностно-нормативного обособления отдельных институтов — яркими примерами могут служить возмущение «кошунственными» работами некоторых художников, обвинения критиков власти в ненависти к народу и России в целом, приписывание государству функций тотального этического контроля.

Несмотря на ослабление советской политической религии, которое стало одной из причин краха советского режима, элементы её наследия сохраняются до сих пор. Важной частью этого наследия является весь ком-

плекс сакральных мифов и символов, связанный с победой в Великой отечественной войне и центральной фигурой этой мифологии – И.В. Сталиным. Но есть и менее очевидное наследие этой религии – коллективное социальное мессианство, вера в особый путь советского народа, противостоящего враждебному капиталистическому западному миру. Советский мессианизм переосмысливается в православном ключе и превращается в особый путь российской цивилизации и русского или российского народа, противостоящего злу глобализации, «золотому миллиарду», масонам или грядущему Антихристу. Но и советский мессианизм не возник на пустом месте, в каком-то смысле он был продолжением народной веры, зачастую выходящей за пределы официального православия.

Советская и православная символика и мифология сегодня накладываются друг на друга, порождая причудливые феномены наподобие православных коммунистов, святого Сталина - спасителя православия, мифов о православном Гагарине и т.д. Еще более распространен синтез православия и монархизма, православия и национализма. Сходство всех этих политизированных версий православия заключается в сакрализации политического. В православной и сектантской (не только христианской) среде распространены самые разные варианты духовного истолкования исторических феноменов.

Спецификой современных политических религий вообще и советской политической религии в частности являлась сакрализация имманентного, сакрализация социальных и исторических феноменов, эти религии были лишены трансцендентного измерения. В контексте эволюции религиозного сознания они представляли собой шаг назад – возврат к архаичной сакрализации власти и социального порядка в целом. Сохраняющаяся и усиливающаяся в последнее время в России сакрализация «мирского» является продолжением традиции имманентной, «горизонтальной» религиозности. По-

литизация православия, о которой говорят сегодня многие исследователи, проявляется не только в стремлении церкви опираться на власть и принимать участие в политической жизни, попытках некоторых групп использовать православие в политических целях, но и в подмене христианской проблематики личного спасения и стремления к трансцендентному проблематикой, характерной для политических и гражданских религий. Примерами могут служить разработка понятий «Русского мира» и «православной цивилизации», недавняя попытка Всемирного Русского Народного собора определить русскую национальную идентичность, отраженная в «Декларации русской идентичности» [5]. На протяжении 2000-х годов православие превращается в некий масштабный социально-культурный и даже политический проект обустройства российского общества.

Б. Кнорре отмечает: «Попытки официально признать православие идейно-ценностной основой культурного и экономического развития России особенно характерны для 2010г. Тогда одно из подразделений правящей партии «Единая Россия» (Центр социально-консервативной политики— ЦСКП) открыто проговорило стремление сделать упор на традиционалистский аспект в рамках мегапроекта «модернизации России» со ссылкой на то, что консерватизм, опора на традицию должны быть политической стратегией России, чтобы обеспечить модернизационным процессам устойчивость. Так, в феврале 2010г. на заседании ЦСКП был принят документ, в котором о православии было сказано как о нравственной основе модернизации, потому что «этика Православия, неотъемлемую часть которой составляют ценности патриотизма, соборности, служения общему благу», лежит в основе «ценностного фундамента общества». Соответственно ценностная составляющая православия осмысливается как залог «успешного проведения системных реформ, развития корпоративной культуры и роста национального благосостояния [...] Когда же в процессе предвыборной

кампании 2011г. партия власти и правящая элита оказались подвержены жесткой критике со стороны оппозиции, стремление Путина апеллировать к «традиционным ценностям», к «православию как к основе идентичности» было продемонстрировано уже недвусмысленно» [7, с. 52-53].

Реактуализация архаичных магических верований и практик, как и политизация православия, ведут, в конечном итоге, к одному результату – заколдованию имманентного, сакрализации повседневности – результату, противоположному не только характерной для модерна секуляризации, но и культурному наследию христианства, которое, вынося сакральное за пределы земного мира, постепенно делало этот мир свободным пространством для человеческой активности и преобразования. Мир может принадлежать человеку, только если он профанен, выведен из-под влияния бесчисленных сакральных сущностей. В связи с этим очень полезно проводимое Д. Агамбенем различие секуляризации и профанации. «Секуляризация есть форма вытеснения, которая оставляет в неприкосновенности силы, ограничиваясь их передвижением с одного места на другое. Таким образом, секуляризация богословских понятий (трансцендентность Бога как парадигма могущества государя) не делает ничего другого, кроме перемещения небесной монархии на монархию земную, оставляя нетронутым её могущество. Профанация, напротив, нейтрализует то, что профанируется. Однажды профанированное, прежде недоступное и обособленное, теперь теряет свою ауру и возвращается в пользование» [1, с. 83].

Секуляризация сама по себе еще не является полным освобождением от сакрального, тем более что такое освобождение едва ли вообще возможно. В определенных условиях секуляризация может способствовать «неконтролируемому росту» разнообразных форм сакрального, о чем свидетельствует и появление упомянутых выше политических религий. Однако в большинстве западных обществ секуляризация сопровождалась

формированием достаточно обширных сфер, практически полностью профанных, свободных от присутствия сакрального. Или же наоборот – формирование таких сфер и делало возможным секуляризацию. По крайней мере, формирование светского искусства и светской науки начинается в эпоху, когда религия еще сохраняла свои ведущие позиции в европейских обществах.

Дихотомия сакрального и профанного в той или иной степени присутствует во всех религиях, хотя дистанция между сакральным и профанным может быть различной.

Сакральное выступает как онтологическая основа профанного, источник его существования, профанное постоянно нуждается в «подпитке» из источника сакрального. В то же время взаимодействие с сакральным не всегда безопасно, поэтому взаимодействие это осуществляется лишь установленным способом и специально уполномоченными лицами, которые перед контактом с сакральным должны пройти через специальные ритуалы. Несанкционированный доступ к сакральному всегда вызывал настороженное отношение или прямо запрещался. Хорошими примерами могут быть запреты занятий магией, подозрительное отношение к несанкционированному мистическому опыту, ограниченный доступ к священным текстам.

Сакральные объекты или места не могут быть включены в повседневную деятельность, собственно человеческая деятельность относится к сфере профанного. Неожиданное вторжение сакрального в сферу профанного может нести угрозу, с этим, в частности, связан страх перед осквернением и его последствиями. В то же время профанное не может существовать, не черпая «энергию» из сакрального как бы ни трактовалась эта «энергия».

Таким образом, религиозный социум функционирует на основе различения сфер сакрального и профанного и налаженных ритуализированных способов взаимодействия между сакральной и профанной сферами реальности. В то же время применительно к архаическим и традиционным обществам нельзя говорить о существовании абсолютно профанных сфер. Сакральное и профанное в них слишком тесно взаимосвязаны, и говорить о профанном можно скорее как о временном состоянии, чем о самостоятельном онтологическом статусе. Сакральное, как благое, так и вредоносное, может проявиться в профанном в любой момент.

Несанкционированные контакты с сакральным могут дестабилизировать социальную систему. В связи с этим можно вспомнить, что М.Вебер считал «харизму» (т.е. обладание божественным даром, некую личную сакральность индивида) важнейшей революционизирующей силой традиционных обществ. Наиболее острые конфликты между человеческими группами – это конфликты по поводу понимания сакрального, определяющего предельные мировоззренческие установки, коллективные идентичности и поведенческие нормы.

Компромисс между различными формами сакрального возможен в тех случаях, когда религия перестает быть тотальной мировоззренческой системой, опирающейся на силовые ресурсы власти.

В российском обществе сегодня не существует единого понимания сакрального. Даже в рамках условного православного большинства в некоторых случаях нет согласия по поводу того, что следует однозначно относить к сакральному, а что является полностью профанным. Границы между сакральным и профанным устанавливаются или отменяются практически произвольно. Наиболее ярким примером нарушения границы между сакральным и профанным являются постоянно возникающие атаки групп «православных верующих», направленные на различные «кощунственные»

действия со стороны художников. В современных секулярных обществах искусство давно является профанной областью, свободной от присутствия сакрального, создаваемые изображения не имеют сакрального характера, не являются иерофаниями, в отличие от, например, икон. Потому характер этих изображений не может быть кощунственным, сами изображения не являются ни осквернением сакрального, ни богохульством. Однако ситуация такова лишь в том случае, когда аудитория проводит границу между сакральным и профанным искусством. Примеры с оскорбленными верующими и теми, кто разделяет их чувства, показывают, что такая граница отнюдь не является очевидной для всех.

Конфликты и противоречия, связанные с неопределенностью границы между сакральным и профанным, возникают не только на почве искусства. Среди части православных верующих и представителей новых религиозных движений, например, распространены страхи, связанные с некоторыми реалиями современного общества, новыми технологиями, сложными экономическими отношениями. Введение ИНН, перепись населения, изменение формы документов, компьютеризация, вакцинация, переливание крови – всё это интерпретируется в религиозном ключе, приобретает особое символическое значение оскверняющего вредоносного сакрального. Любой непонятный и потому вызывающий страх объект, принадлежащий к профанному миру, может внезапно превратиться в «нечистый», в источник скверны, а борьба с нечистотой и угрозой осквернения может принимать разные формы. У представителей маргинальных групп российских верующих реакцией чаще всего становится пассивное избегание контакта с оскверняющими объектами. Однако это не единственная возможная реакция. За пределами России мы видим сегодня примеры борьбы с «осквернениями» совсем другого масштаба.

В связи с сакрализацией политики и истории в российском обществе конфликты возникают и в сфере интерпретации исторических и политических событий, которые по воле тех или иных чиновников табуируются и изымаются из сферы свободного обсуждения. Характерны и случаи привлечения к ответственности лиц, нарушивших произвольно обозначаемые границы «сакрального пространства» памятников. Произвольное точечное вмешательство российского государства в практику защиты сакрального от предполагаемого осквернения не укрепляет границы между сакральным и профанным, но делает их еще более неопределенными, поскольку невозможно предсказать, что именно будет воспринято как сакральное (и покушение на него) в следующий раз. Зато подобное вмешательство стимулирует запретительную активность некоторых лиц и групп, присваивающих себе право определять, что является «сакральным» и «осквернением» и навязывать эти определения обществу, апеллируя к государству. Сама государственная легитимация борьбы с «осквернениями» расширяет пространство сакрального и сужает пространство профанного в российском обществе, создавая почву для будущих конфликтов и насилия – как символического, так и физического. Расширяет пространство сакрального и размывает границу между сакральным и профанным и постоянное использование религиозной лексики чиновниками и депутатами.

«Парламентарии могут сакрализировать светские документы риторикой и казуистикой, отсылающими к важнейшим (и, что немаловажно, самым узнаваемым) библейским категориям. Так, лидер «Справедливой России» Сергей Миронов, выступая на XVI Всемирном русском народном соборе, сказал: «Еще хочу сказать об одном. Мы с вами помним, что Евангелие от Иоанна начинается фразой: “В начале было Слово...”. И это действительно не только духовная основа. У нас на Руси всегда от слова очень многое зависело. У нас есть федеральный конституционный закон о наших

национальных символов». Здесь ссылка на Священное Писание не имеет никакого содержательного смысла, но придает «закону о наших национальных символах» сакральный статус чего-то фундаментально важного и изначального, примордиального, каков статус «Слова» в Евангелии от Иоанна» [7, с.59].

Сужение сферы профанного и реанимация имманентного, внутримирского сакрального означает архаизацию общественной жизни и культуры. Пока магические практики остаются частным делом, а публичное и политическое пространство остаются профанными, в обществе сохраняются возможности для инновационной деятельности, рациональной коммуникации и свободы мысли, в том числе и для свободы вероисповедания - одного из самых значительных завоеваний современности, позволившего снизить уровень религиозно мотивированного насилия. Проникновение сакрального в публичную и особенно политическую сферы ограничивает перечисленные возможности и способно полностью заблокировать их.

Библиография:

1. Агамбен Д. Профанации. М.: Гилея, 2014.
2. Архипова А., Фрухтманн Я. «Приманю деньги быстро и дешево: денежная магия в современной России // Антропологический форум, 2013. № 18
3. Ахметова М. Конец света в одной отдельно взятой стране. Религиозное сообщество постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: О.Г.И., 2011
4. Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты. 1995-2001 г. М.: Октябрь, 2003
5. Декларация русской идентичности. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/508347.html> (дата обращения 30.07.2015)

6. Дубин Б. Вера большинства // Монтаж и демонтаж секулярного мира. М.: РОССПЭН, 2014

7. Кнорре Б. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира. М.: РОССПЭН, 2014

8. Кырлежев А. Политические религии [Электронный ресурс]: URL: <http://www.archipelag.ru/authors/kirlejev/?library=200> (дата обращения 30.07.2015)

9. Филатов С. Русское православие, общество и власть в эпоху политической турбулентности // Монтаж и демонтаж секулярного мира. М.: РОССПЭН, 2014

Матушанская Ю.Г.

ДЖАДИДСКАЯ РЕФОРМА В МУСУЛЬМАНСКОМ ОБРАЗОВАНИИ И ТАТАРСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Ислам всегда воспринимался татарами как часть национально-культурного наследия. Многочисленные этнографические исследования показали, что религия занимает существенное, хотя и не основное место в этнической идентичности татар [10, с. 86-100]. Немаловажную роль в том, как воспринимаются и каким образом осуществляются отношения татарского населения России с религиозными нормами и ценностями ислама, играет мусульманское религиозное образование, которое в нашей стране имеет свою историю.

По мнению Д.С. Мухамедзяновой [11, с. 69-74], религиозное образование можно рассматривать в двух аспектах:

- 1) получение знаний о религии;
- 2) получение любых других знаний на основе религиозного мировоззрения.

Первый аспект предполагает несколько уровней:

- а) получение знаний о религии, необходимых для формирования мировоззрения «рядового» верующего;
- б) приобретение профессиональных знаний, необходимых для того, чтобы подготовить представителей духовенства своей конфессии;
- в) знания, необходимые для того, чтобы быть богословом внутри своей конфессии (что включает способность вступать в философскую полемику о вопросах веры).

Второй аспект – получение любых знаний на основе религиозного мировоззрения связан с мировоззренческой функцией религии.

Старейшее в Казани джадидское медресе (мусульманское высшее учебное заведение) «Мухаммадия» так определяет свои задачи:

- воспитание «истинно мусульманской личности»;
- создание условий для культурной самоидентификации личности, осознающей свою принадлежность к татарской культуре;
- формирование широких знаний в области родного татарского и арабского языка, религиозных мусульманских обычаев, гуманитарной науки и педагогики;
- подготовка кадров для религиозных образовательных учреждений;
- подготовка переводчиков, лингвистов арабского и татарского языков.

История этого медресе связана с началом джадидских реформ в тюркско-татарском исламе, которым посвящена данная статья.

Джадидизм – общественное движение в сфере культуры и религии, которое было направлено на реформу религиозного образования, пере-

ставшего соответствовать духу Нового времени, поскольку покоилось на схоластическом образовании бухарского типа. На рубеже XIX-XX вв. объективной необходимостью стало внедрение в обучение современных наук и соответствующих знаний новой индустриальной эпохи. «Усул джадид» – в переводе с арабского «новый метод», основывавшийся на фонетическом принципе в обучении как альтернатива старому («кадим» - по-арабски старый, древний). В Бухаре, которая вплоть до второй половины XIX века оставалась очагом образованности для татар и других мусульман России, заучивание религиозных текстов велось на арабском языке, а пояснения большей частью давались на персидском. Академик В.В. Бартольд писал, что уже с X в. в Бухаре арабский язык из области преподавания вытеснялся персидским [2, с.112]. Поэтому только немногие мусульмане, в том числе и татары, приезжали на родину образованными в полном смысле этого слова, как известные татарские мыслители XVIII-XIX вв. – А. Утыз-Имяни, А. Курсави и Ш. Марджани. Основная же масса обучавшихся в бухарских медресе, зачастую не понимала заученного, а за время полного курса обучения, длившегося, как правило, двенадцать лет, усваивала только культово-обрядовую сторону ислама, не понимая сути догматики и многих вопросов теологии.

В XVIII – начале XIX в. религиозные представления татар были построены на традиционном исламе, но в обществе Российской империи уже происходили структурные изменения, связанные с переходом к капиталистическим отношениям, которые также коснулись жизненного уклада и быта татар. Общественная и богословская мысль отражала именно эту двойственность. В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы могли быть осмыслены, прежде всего, через призму ислама привычных для населения образах и понятиях. Поэтому разделение на тенденции к возрождению ислама и к исламской реформации не случайны (в каком-то

смысле эти тенденции близки к разделению на западников и славянофилов в русском обществе). Усилия сторонников возрождения были направлены на то, чтобы вернуть татарское общество к «истинной» вере. В то же время, главное достижение религиозных реформаторов джадидов в модернизации религиозно-мировоззренческой и этико-ценностной проблематики [13, с. 28-34].

До конца XIX в. (иногда и в начале XX в.) татарское медресе в своей основе носило конфессиональный кадимистский, враждебный джадидским реформам, характер. Это было духовное учебное заведение, призванное готовить богословов, знатоков мусульманского права и религиозных руководителей мусульманских общин. Правительственные чиновники сравнивали кадимистское медресе с богословскими факультетами университетов, духовными семинариями или даже академиями. Традиционная программа медресе включала изучение морфологии и синтаксиса арабского языка, логики, философии, догматики, мусульманского права и др.

Консервативное направление в татарской общественной мысли не ограничивалось только образованием. Консерваторы в политике выступали за мусульманскую умму в составе России, а в повседневной жизни противостояли таким новшествам, как литературные и музыкальные вечера для молодежи [29, р.73]. Во главе консервативного движения в конце XIX – начале XX вв. стоял среди татарских предпринимателей Г.А. Ишмуратов, а из религиозных деятелей шейх Ишмухамет ат-Туктари, Шах Ахмад б. Мелла Мухаммади ал-Ментари, Гиладжутдин б. Мухиддин ас-Сардари ал-Казани. Будучи традиционалистами они отстаивали существовавшие на протяжении веков общепринятые взгляды на вопросы религии [17, с. 27].

Формальные ступени образования в кадимистском медресе не были установлены. Показателем продвижения в учении являлись изучаемые книги, так как учебный курс такого типа медресе состоял из набора строго

чередующихся друг за другом общепринятых книг, написанных еще в XI-XVI вв. Основу программы медресе составляло богословие. Общеобразовательных предметов было немного, причем они частенько носили вспомогательный характер и должны были служить для лучшего понимания и усвоения исламского вероучения. Арабский язык в медресе изучался как язык Корана и богослужения, логика и философия – для обоснования религиозного учения формально-логическими доводами. Светский элемент проявлялся в таких предметах, как «Фараиз», «Шамсия», которые заключали в себе математические сведения, трактат по логике – «Исагоги» (по Аристотелю), арифметика, сведения о браке, продаже, барыше, о закладке вещей, хифзысыххат (гигиена) и др. Кроме того, вне программы преподавали некоторые светские дисциплины, а богатые библиотеки позволяли заниматься самообразованием. Вследствие всего этого наиболее одаренные ученики были знакомы с классической литературой Востока, математикой, астрономией, медициной, риторикой, поэтикой, историей, географией.

В противовес мусульманскому консерватизму джадиское движение не без основания называют татарским религиозным либерализмом. Либеральные традиции являются продуктом западноевропейской культуры и основаны на примате рационалистического миропонимания. Естественнонаучные открытия и технические изобретения Западной цивилизации Нового времени привели в соприкосновение с ранее изолированными культурами. При этом стала очевидной неизбежность трансформирования неевропейских культур. Первый модернистский импульс был направлен на преодоление технической отсталости, однако у проникновения западной культуры в сферы духовной жизни также были свои последствия. Главным отличием российского опыта от большинства других контактов с неевропейскими цивилизациями стала собственная инициатива в усвоении характерных черт европейского образа жизни [5, с. 21-34]. Либералы виде-

ли Россию европейской страной. Они задумывались о ее месте в мировой истории. В особенности вопросом об историческом предназначении России был занят В. Соловьев, который решительно выступал против идеи «особого пути» России. В своих работах «Русская идея», «Россия и Европа» и др. философ утверждал, что историческая роль России, находящейся между Востоком и Западом, состоит в примирении этих двух миров [15, с. 37]. Примерно такие же геополитические доводы можно прочесть и в работах основателя джадидского движения Исмаила Гаспринского [16, с. 29-32].

Исмаил бей Гаспринский родился неподалеку от Ялты. Он получил как мусульманское, так и светское образование. Во время учебы в Москве Гаспринский жил в семье издателя журнала «Русский вестник» М.Н. Каткова. Учился также в Париже в Сорбонне. Много ездил по Российской Империи, изучая быт татар. В 1884 г. Открыл в Бахчисарае начальную школу (мектебе) в которой обучение языку осуществлялось на основе новой звуковой методики («усул джадид»). Его новый метод был вызван несоответствием мусульманского образования требованиям эпохи и включал преподавание в медресе светских наук, турецкого и русского языка. Гаспринским была также издана «Алифба» (Азбука), в которой он обосновал свой новый метод. Идея подобного метода обучения была заимствована в александрийских начальных школах в Египте, где образование было построено по английскому образцу (см. номер от 6 июля 1907 г. газеты «Казанский вечер»). Известно, что Гаспринский посетил Самарканд и Бухару, где написал исследование по Среднеазиатской культуре и участвовал в открытии джадидской школы «Музаффария» в Бухаре. В 1911 году посетил Индию, в Бомбее также открыл новометодную школу для мусульман. Гаспринскому принадлежит идея международного конгресса мусульман. Перспективы развития ислама он видел в достижении гармонического син-

теза достижений европейского научно-технического прогресса и мусульманской религиозной духовности [6, с.164] [16, с. 27-28].

Образование в то время было единственным каналом обновления ислама. Однако ограничивался ли джадидизм только образовательными реформами? Э. Леззерины подчеркивает, что Гаспринский, призывая к реформам, использовал термин «танзимат» - по-турецки «изменение, модернизация». Гаспринский, по мнению Лаззерины, не стремился к возобновлению идеализированного прошлого, а стремился к такому будущему, которое лучше любого прошлого [30, р. 151-166]. Потому, джадидизм является лишь частью реформаторского движения, только если его рассматривать исключительно как реформу образования в медресе. Расширительная трактовка термина «джадидизм» возникла в XX веке, чему способствовала популярность джадидского образования в России. Постепенно расширительное толкование проникло в печать. С тех пор джадидизм начали связывать с приобщением к общемировым культурным ценностям [17, с. 25-26]. Вклад национальной татарской буржуазии в финансовое обеспечение системы религиозного образования (попечительские советы, деятельность благотворительных организаций) был весьма велик и свидетельствует о том, что джадидизм был изначально многогранным явлением. Потому что реформу системы образования, которая проводилась исключительно за счет внутренних ресурсов татарского общества, невозможно было проводить перспектив и конечных результатов этих реформ. Для буржуазии это была, прежде всего, подготовка кадров для освоения новых способов производства [12, с. 265-267].

Гаспринский известен как основатель «культурного пантюркизма» — идеологии солидарности тюркских народов России с одним литературным языком, системой просвещения и интеллигенцией. Свои общественно-политические взгляды Гаспринский изложил в двух брошюрах, изданных

на русском языке: эссе – «Русское мусульманство» (1881) и очерк «Русско-восточное соглашение» (1896). Он пропагандировал новые идеи на языке тюрки – особом стиле языка, универсальном для всех тюркских народов России, со страниц основанной им газеты «Тарджиман» (Переводчик), издававшейся с 1883 г. в течение двадцати с лишним лет. В 1882 г., во время пребывания в Казани, Гаспринский встречался с татарским просветителем Шигабутдином Марджани, который был единственным в городе, кто поддерживал его план издания газеты [4, с. 52], наряду с братьями золотопромышленниками из Оренбурга Закиром и Шакиром Рамеевыми.

По мнению Гаспринского границы тюркско-татарской общности находятся между христианским Западом и буддистским Востоком. Очевидно, что это область политических интересов России. Тюрки проживают, в основном, на части территории Европы и Азии вместе с русскими и другими народами. Идея тюркско-татарской общности, в представлении Гаспринского, ограничивается народами, исповедующими ислам, который, по его мнению, является нравственным началом и важной цементирующей субстанцией этой общности. Гаспринский считал важной по значению историческую связь этих народов с Россией и поэтому отделял их от персов, арабов и мусульман Индии и Африки. Он называл эти народы русскими мусульманами и рассматривал Россию как преемницу средневековой татарской державы (термин «Золотая Орда» Гаспринский не употреблял) [16, с. 29-32].

Джадидское движение можно условно разделить на два этапа: первый – 80-е гг. XIX в. – 1905–1907 гг., второй – 1907 г. – октябрь 1917 г. [4, с. 50]. На первом этапе в джадидских школах был популярен искусственный язык тюрки, а после 1907 г. преподавание велось уже по новым учебникам, составленным на отдельных тюркских языках. Первоначально старые, кадимистские, школы преобладали в сельской местности, им удава-

лось противостоять новометодным учебным заведениям в городах. Усиление новометодного движения пришлось на годы революции 1905 – 1907 гг. [1, с.120]. После революции большинство школ в крупных городах Поволжья и Приуралья приняли новый метод обучения. В 1905 году в Казанской губернии действовало около 845 татарских медресе и мектебе, а 1907 г. – 897, а к 1912 г. Медресе 779, а мектебе (начальных школ) – 8117, к тому времени в них обучалось 270 мальчиков и девочек, т.к. в тот период получило развитие и женское образование [8, с. 128-134]. В Казани особенно выделялись медресе «Мухаммадия», «Апанаева», «Марджани», в Уфе – медресе «Галия» и «Усмания», в Оренбурге – «Хусаиния». Медресе «Мухаммадия», которое возглавлял татарский мыслитель Галимджан Баруди (названо в честь его отца Мухаммаджана, на средства которого и было построено первое одноэтажное здание), было самым известным джадидским медресе Казани, центром новометодной образованности [18, с.134]. По мнению А. Беннигсена, именно благодаря джадидизму ислам перестал быть препятствием модернизации общества [3, с. 17] [27] [28].

По мнению Юзеева по целям и задачам интеллектуальное движение татарского общества XIX века было похоже на реформацию Мартина Лютера, хотя сами реформаторы эту связь отрицали [17, с. 24]. Главная особенность татарского религиозного реформаторства рубежа XVIII-XIX веков заключалась в критике традиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей иджитхада» (свободного толкования Корана и мусульманского законодательства). Это был начальный этап религиозного реформаторства, главной характерной чертой которого была борьба с традиционализмом, представители которого препятствовали проникновению любого нового веяния в жизнь мусульман. Развивающееся в условиях наступления Нового времени татарское общество требовало не отказа от религии, а ее большей

открытости в соответствии со сложившейся реальностью, что впоследствии и осуществилось на начальном этапе религиозного реформаторства. Идейными столпами этого периода развития реформаторства были А.Утыз-Имяни (1754-1834) и А.Курсави (1776-1812). Основной темой их работ было возвращение к первоначальному исламу и очищение ислама от изменений, которые пришли со времен его возникновения. Религиозно-реформаторские взгляды Утыз-Имяни отличаются от реформаторских воззрений Курсави. Взгляды последнего, несомненно, либеральнее, так как Курсави не просто апеллировал к концепции «открытия дверей иджтихада», а делал упор на абсолютном иджтихаде (сводном толковании), дающим возможность по-новому, в свете современной ему действительности, трактовать религиозные каноны.

Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX века качественно отлично от раннего религиозного реформаторства рубежа XVIII-XIX веков, хотя основные идеи присущие мусульманскому реформаторству, остаются прежними – возврат к «идеальному» прошлому, вынесение иджтихада (создание новых правил). Татарское реформаторство испытало сильное влияние идей Нового времени. Его отличительной чертой является не просто критика некоторых «устаревших» положений религии, как то было у первых татарских религиозных реформаторов, а приспособление «обновленной» религии к современному знанию, наукам, действительности, что тем самым способствовало поднятию уровня сознания татарского населения на качественно новый уровень, отвечающий потребностям развития татарского общества второй половины XIX века. Наиболее примечательной фигурой данного этапа развития религиозного реформаторства является Шихабалдин Марджани (1818-1889).

Религиозно-реформаторские взгляды Марджани, отражая своеобразное приспособление религии к изменяющейся действительности, включали, как теоретическую основу, концепцию «открытия дверей иджтихада», а также обращение ко временам Мухаммада для «очищения» ислама от позднейших наслоений и реформу преподавания в медресе. Призыв Марджани к возврату к временам Мухаммада, критика им новшеств, в отличие от мусульманских ортодоксов-традиционалистов, стремившихся сохранить средневековые порядки, был мнимым. Ортодоксальным традиционалистом Марджани не был. Возврат к временам Мухаммада он мыслил все-таки как «обновление» веры.

Внешний салафизм (возврат к прошлому) Марджани заключался в том, чтобы «очистив» ислам от позднейших наслоений, приспособить к новой социокультурной ситуации, возникшей в Казанском крае во второй половине XIX века. И поэтому возвратом к прошлому в полном смысле такое «очищение» не было. Прежде всего, тем, что Марджани приспособливает мусульманское право к потребностям татарского общества второй половины XIX века. Он считал, что некоторые положения этого права, уже не соответствующие действительности, следует толковать по-новому и что необходимо приобщить гражданско-административную и правовую область жизни мусульман к новой социокультурной ситуации, возникшей в Поволжье во второй половине XIX века. В противоположность ему религиозные ученые-ортодоксы не считали нужным разрабатывать социально-политические теории, поскольку полагали, что решение всех общественно-политических проблем уже зафиксировано в шариате и в новых подходах не нуждается. Свои социально-политические и правовые взгляды Марджани облекает в традиционную мусульманскую форму. При этом он старается привести отдельные поло-

жения суннитского права в соответствие с конкретной действительностью Казанского края второй половины XIX века [18, с. 60-79].

В 70-80-е годы творчество и деятельность Марджани сливается с татарским просветительским движением. Это время близкого знакомства Марджани с русской культурой, учеными-востоковедами Казанского университета. Марджани хорошо знал профессора И.Ф.Готвальда, академика В.В.Радлова, профессора А.Казембека, первого востоковеда среди женщин О.С.Лебедеву и многих других русских ученых [19, с. 53 – 54]. Через своего ученика Х.Фаизханова он устанавливает сотрудничество с В.Вельяминовым-Зерновым и шейхом ат-Тантави – известными петербургскими востоковедами [26]. Однако далеко не со всеми учеными отношения Марджани были одинаковы. Например, И.Ф.Готвальд, будучи внешне в приятельских отношениях с Марджани, препятствовал, как цензор, изданию его книг. Многим импонировало то, что Марджани прекрасно владел восточными языками, обладал обширными познаниями в области восточной культуры. Поэтому иностранных ученых, посещавших Казань, профессор Готвальд знакомил с Марджани как с представителем татарских ученых [18, с. 91].

Педагогическая работа – еще одна из сторон просветительской деятельности Марджани в широком смысле слова. 13 сентября 1876 года в Казани открывается Казанская татарская учительская школа с четырехлетним обучением, готовившая учителей начальных классов из татар. Марджани первым из татарского мусульманского духовенства согласился преподавать в ней вероучение. В течение девяти лет он работал в этой школе, входил в педагогический совет. Однако в результате разногласий с инспектором и некоторыми учителями (в школу стали принимать учеников из русско-татарских училищ, не связанных с татарской культурой), вынужден был уйти из школы. В своем медресе Марджани занятия вел по собствен-

ной программе. Одним из принципов его педагогической концепции стало стремление научить своих учеников мыслить самостоятельно. Марджани был предвестником джадидского движения в России, и именно он заложил его основы: реформу преподавания в медресе, усвоение татарским народом передовых достижений мировой культуры и науки [18, с. 92].

У Марджани было много учеников. Среди них упоминавшийся уже Х.Фаизханов и М.Рамзи. Были и такие как Камаладдин б. Сайфаддин и Абу Бакр б. Яхуд, в разные годы преподававшие восточную философию в Каире, в «Ал-Азхаре». Многие выпускники Марджани преподавали в Средней Азии. Например, Убайдаллах б. Рахматаллах – в Бухаре, Бурханаддин аш-Шабкави и Сафиаллах б. Абдаллах – в казахских селениях [21, б. 115-119].

Абдалькаюм Абданнасир Насыри (1825- 1902) родился в д. Верхние Ширданы Свияжского уезда Казанской губернии (ныне с. Малые Ширданы Зеленодольского района Татарстана). Его отец и дед были людьми образованными, известные своей ученостью в крае. В 1885 году активная научная деятельность Насыри получает официальное признание у русских ученых-тюркологов. Его избирают действительным членом Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. В это время он общается с учеными-востоковедами И.Ф.Готвальдом, Н.И.Ильминским и В.Д.Смирновым [18, с. 99]. Начиная с творчества Насыри, татарская общественная мысль оказывается под воздействием турецкой общественной мысли, которая позднее начинает оказывать определяющую роль в сравнении с русской и арабо-мусульманской духовной культурами. Просветительство Насыри, формировавшееся под более сильным влиянием русской культуры, в сравнении с Марджани, сыграло большую роль в приобщении большей части татар-

ского общества к современному знанию и наукам Нового времени [18, с. 104].

Развивая идеи своих предшественников, татарские религиозные реформаторы-просветители Р.Фахраддин и М.Биги значительное место в своем творчестве уделили проблеме соотношения веры и разума, которая оставалась актуальной для мусульман России и в начале XX века. Они были пионерами религиозно-реформаторских изменений жизни татарского общества начала XX века. Их взгляды по этой проблеме были сходными по основной своей сути: они ратовали за соответствие ислама современному европейскому знанию и науке. Во многом возникновению татарского либерализма способствовала Российская революция 1905-1907 гг. Истинная сущность татарского либерализма проявилась в политической сфере. Татарские либералы провозгласили идею суверенитета нации, противопоставив ее легитимизму классического либерализма. Феодальному мировоззрению они противопоставили принцип классического либерализма: «свобода во всем» – «в религии, в философии, в литературе, в политике». Они стали приверженцами стихийно складывающегося общественного порядка, эволюционного развития общества в результате равновесия социальных сил. Либеральная философия – это философия позитивизма. В татарской философии идей позитивизма в широком смысле слова придерживались С.Максуди и Ю.Акчура.

Разновидностью либерализма является теологический либерализм, характеризующийся новым религиозным сознанием начала XX века. Ярким представителем татарской либеральной теологии был М.Биги [18, с.141]. Исходя из сложившейся политической ситуации в России, он призывал, чтобы государство не вмешивалось в вопросы, регулируемые исламом, касающиеся семейных отношений, общественных, духовных, культурных дел и национальных устоев, выступая за то, что вопросы, решение

которых установлено шариатом, такие как бракосочетание, родство, наследство, опека, содержание, дарение, завещание, развод должны передаваться в ведение религиозных судов. Биги поддерживает решение правительства об отделении государства от религии, в то же время, заявляя, что на самом деле произошло обратное: религия была лишена полностью своих общественных и культурных функций, гражданских прав, и такое положение является не отделением религии, а ее уничтожением, что в конечном итоге приводит к регрессу и упадку общества. Для того, чтобы мусульмане стали частью цивилизованного мира, согласно его взглядам, необходимо выполнить две задачи: усвоить все науки и технологии цивилизованного мира (Запада), и постигнуть нравственное учение, религиозную доктрину ислама. Биги, порицая негативное отношение советской власти к религии, предложил свой вариант выхода из сложившейся кризисной ситуации, который должен привести мусульман к благоденствию. Также он писал и о единстве и взаимоотношении мусульман с другими народами, о последствиях мировой войны, развитии шариата, о проблеме женщины в мусульманском мире [18, с.156].

Фахраддин в духе реформаторских идей Марджани пишет о проблеме соотношения веры и знания, что какие-то науки должны быть познаваемы разумом, а в других достаточно признать доводы шариата с условием, что это не противоречит разуму [22, б.7]. Он полагал, что шариат и современные науки не противоречат друг другу, а наоборот взаимно дополняют друг друга. Не существует противоречия между шариатом и естествознанием. Люди, которые думают, что между шариатом и естествознанием есть противоречия и по этой причине запрещают изучать законы естествознания, делают это из-за плохого знания ислама или же потому что сами даже не осознают своего невежества и незнания [24, б.101]. Фахраддин писал о необходимости рассматривать проблему веры и знания в соответствии с

духом своего времени, задачами общественного прогресса. Хотя фундаментальные законы ислама неизменны и вечны, определенные законы и нормы, опирающиеся на эти каноны могут трансформироваться в соответствии с изменением места и времени их действия, уступая место другим нормам [23, б.187]. Например, заявление некоторых традиционалистов о том, что чтение стихов, слушание музыки противоречит шариату, не соответствует, согласно его взглядам, действительности. Фахраддин указывает на то, что играть и слушать музыку запрещено, если они включают запрещенные религией действия, такие как пьянство или развратные действия или предваряют их [24, б. 53 – 54]. Разграничивая сферы деятельности веры и разума, он пишет, что нет никакого вреда в том, что некий человек или мусульманин изобретает пароход, железную дорогу, телефон, телеграф, и, подчинив себе силы природы, изобретает невиданные новшества, которые к религии не относятся. Так и строительство мектебе и медресе, возведение минаретов и мечетей, издание книг есть дела мирские [25, б. 53 – 54]. Самым главным орудием религиозного знания он считает разум. Для того чтобы быть (истинным) мусульманином, этот разум необходимо задействовать. Правильная вера была и остается истинно возможной благодаря разуму. Фахраддин, развивая реформаторско-просветительские идеи Марджани в новых социально-экономических условиях, обосновывает совместимость разума (науки) и веры (шариата), полагая, что научное знание не отвергает религиозное, а присуще истинной вере [18, с. 127].

Одним из деятелей татарского просвещения был Камалетдин Бакеев, который вместе со своими четырьмя сыновьями открыл школу в деревне Исаково Буинского р-на Татарстана. В 2011 г. школе исполнилось 100 лет. Деревня издавна выступает источником народной культуры и духовно-нравственных ценностей. В XVII-XVIII вв. политика Российской империи привела к тому, что практически полностью исчезло татарское население в

городах страны [8, с. 129-130]. И, несмотря на то, что затронувшие все слои общества капиталистические отношения привели к формированию социальной группы городских татар, основная масса населения, все же, оставалась в деревне.

Деревня Исаково (Исэк) известна с 1686 г. В XVIII – первой половине XIX вв. жители деревни относились к государственным крестьянам. Число жителей колебалось от 159 – в 1782 г. до 1498 – в 1920-м, затем численность начала уменьшаться. Сейчас в деревне живет около 300 человек.

До конца XVIII в. самоуправление крестьян производилось по нормам обычного права, которое существовала как устная традиция. В 1797 г. казенное ведомство, в 1798 г. Удельная администрация составили уставы, регламентирующие общественное устройство в селениях, учредили волости. С этого времени государство стало использовать крестьянскую общину как административно-податную единицу, не вмешиваясь в её внутреннюю жизнь. В результате реализации реформы П.Д. Киселева в государственной деревне в 1838 – 1840 гг. крестьянская община впервые была признана «сельским обществом» и самоуправляющейся административно-хозяйственной единицей. Высшим органом по делам общественным был провозглашён сход, а по делам государственным – «сельское начальство». Теперь на сходе присутствовали не все хозяева, а лишь сельское начальство и по два представителя от каждых 10 дворов. Все старшие домохозяева приглашались лишь на пределы земли. Каждое сельское общество должно было включать по 300-500 дворов. Поскольку число таких крупных селений не превышало 1%, сельские общества объединяли жителей нескольких селений, расположенных на расстоянии не более 16 км. Для соблюдения последнего требования сельские общества учреждались и при «малой численности» жителей. В результате реформы выросла численность составных (сложных) сельских обществ, а простых общин, локали-

зующихся в одном селении, уменьшилась. Они потеряли право юридического лица. В действительности во многих местах сохранялись удельные поселенческие общины, и крестьяне составных (сложных) сельских обществ сами договаривались о разделении полномочий [9, с. 448 – 450].

Этот порядок после некоторых уточнений, в 1863 г. был распространён на удельную деревню. Согласно законодательству, сельские сходы устраивались три раза в год по инициативе сельского старосты и по чётко определённой повестке обсуждаемых вопросов (кроме собраний по отправлению рекрутской/воинской повинности и раз в три года по выборам в органы самоуправления). Исключения из правил допускались по уважительным причинам и непременно с разрешения местной администрации [14]. С дозволения и общины и администрации в поселениях на постоянное или временное жительство устраивались представители других крестьянских общин и сословий (купцы, мещане, разночинцы, и др.), которые, как и мусульманские духовные лица, не имели права в сельском сходе – законодательном органе крестьянского самоуправления. Таким образом, по закону не предусматривалась возможность проведения публичных собраний для других категорий сельского населения [7, с.188].

В реальности в общественной жизни селения в той или иной степени принимали участие и не члены общины: мусульманское духовенство, и прежде всего лица, тесно связанные с общиной и её членами по торгово-хозяйственным делам, но лишённые права присутствия на сельском сходе – законодательном органе поселения. Эту функцию в действительности выполняло религиозное собрание взрослой мужской части поселения, отличавшееся демократическим устройством. Если право участия на сельском сходе имели главы семейств или уполномоченные от них – лица один представитель от каждой семьи, то здесь в обсуждении проблем принимали участие все пришедшие на общественную молитву прихожане с одина-

ковым правом. Кроме того, в обсуждение «мирских» проблем вовлекались все верующие, в том числе не являвшиеся членами местного органа самоуправления, потому что приход объединял жителей поселения или округа по конфессиональному принципу. В состав махали официально входили российские подданные, постоянные жители одно или нескольких селений, независимо от их политико-социального положения (кроме бухарцев и иностранцев) и этнического происхождения, в действительно также и временно проживающие единоверцы. Лица или члены семей, переселившиеся и проживающие в селении по временным паспортам, посещали мечеть, обучали детей в местной школе и религиозно-административном плане продолжали подчиняться приходу родного селения, метрическую книгу которого записывались новорожденные, умершие, факты бракосочетания и разводов. Их участие в финансирование причта, обуславливалось, помимо материального положения, сложившимися традициями и степенью услуг, оказываемых духовенством этим семействам (посещение мечети, обучение детей в местной школе, личные взаимоотношения с имамом и др.) [7, с.189].

Школа в деревне Исаково была организована семьей муллы Камалетдина Бакеева в начале XX века. Сын Камалетдина Абдрахман обучался в медресе «Мухаммадия» в Казани. Он был «указным» муллой, т.е. назначенным государственным указом и директором школы. Деревенская школа находилась в доме муллы Абдрахмана. По воспоминаниям дочери Абдрахмана Наджии Бакеевой, отец ей рассказывал, что в центре дома были комнаты, принадлежащие семье муллы, а другие комнаты служили учебными классами. Девочек учила жена муллы Абдрахмана Газиза Бакеева, она преподавала домоводство и духовные песнопения на татарском и арабском языках. Образование мальчиков было типичным для джадидских школ, кроме религиозных предметов, давали необходимое начальное светское образование, в том числе дети обучались русскому языку. Географии

учил брат Абдрахмана - Халил. Математику и русский язык преподавал другой брат – Заки. Некоторые жители деревни, как и в других местах, были против обучения русскому, так как видели в этом начало ассимиляции. За преподавателем закрепилось прозвище Урыс Заки (русский Заки). 1 сентября 1911 года на основе джадидской мектебе была официально открыта земская русско-татарская школа в деревне Исаково, которая существует и по сей день. Мулла Абдрахман с семьей пережил революцию и приход советской власти в деревню. Он был репрессирован и просидел в лагерях ГУЛАГа в общем и целом около 10 лет. После смерти Сталина был реабилитирован и восстановлен в правах [20].

Таким образом, можно утверждать, что история джадидизма имеет длительный опыт изучения и была объектом достаточно пристального научного внимания как со стороны отечественной (дореволюционной, советской, современной), так и зарубежной историографии. За более чем столет накоплена богатая источниковедческая база и разнообразный историографический материал, позволившие проследить формирование концепции и основные направления изучения татарской общественно-политической мысли рассматриваемого периода. Концептуальные проблемы крупного социокультурного явления конца XIX – начала XX веков как джадидизм нашли научное осмысление в отечественной и зарубежной историографии. Однако изучение джадидизма и его связи с татарским просвещением на сегодняшний день нельзя считать завершенным. Пока существуют живые свидетели, пока можно собирать данные устной истории, необходимо продолжать исследования.

Библиография:

1. Амирханов Р.У. Татарский народ и Татарстан в начале XX века: Исторические зарисовки. Казань: Татар. кн. изд-во, 2005.

2. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. М., 1963.
3. Беннигсен А. Мусульмане в СССР. Париж, 1983.
4. Валиди Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М. - Пг., 1923.
5. Виноградов А.В. Инверсия развития и общественное сознание: от Петра I до Ленина // Запад-Россия: Культурная традиция и модели поведения. Сборник статей. М., 1998.
6. Гаспринский // Российский либерализм середины XVIII- начала XX века. Энциклопедия. М., 2000.
7. Загидуллин И. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007.
8. Закирова Ч.Р. Дискурс развития татарской культуры (ретроспективный обзор) // Стратегии построения инновационной системы непрерывного образования специалистов социокультурной сферы в условиях модернизации общества. Материалы Всероссийской научной конференции 15 апреля 2011 года. Казань, 2011.
9. Миронов Б.Н. Социальная история России (XVIII – начало XX вв.), 2003. Т.1.
10. Мусина Р.Н. Ислам и проблемы идентичности татар в постсоветский период. // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. Казань, 2009.
11. Мухамедзянова Д.С. Система религиозного мусульманского образования как объект исследования (современная трактовка религиозного образования) // Сборник материалов итоговых конференций Центра истории и теории национального образования 2004-2005 гг. Казань, 2006.
12. Мухаметшин Р.М. Джадидизм в среднем Поволжье: распространение и формы проявления Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Казань, 2008.

13. Мухаметшин Р.М. Шигабутдин Марджани и современность // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Казань, 2008.
14. Общее учреждение палаты государственных имуществ // СЗРИ. 1857 г. Т. II. Ч. 1. Ст. 5001.
15. Хевролина В.М. Внешнеполитические концепции российского либерализма в конце XIX в. // Вопросы истории. 1997. №10.
16. Червонная С.М. Идея национального согласия Исмаила Гаспринского // Отечественная история. 1992. №2.
17. Юзеев А.Н. Некоторые проблемы изучения творчества Марджани // Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Казань, 2008.
18. Юзеев А. Философская мысль татарского народа. Казань, 2008.
19. Юсупов М.Х. Шигабутдин Марджани как историк. Казань, 1981.
20. Гасыр кичкән. Исәк мәктәбе. Казан, 2011.
21. Мәржани. Казан, 1915.
22. Фахраддин Р. Дин ива иджтимаи масаляляр. Оренбург, 1914.
23. Фахреддин Р. Дини вә ижтимаи мәмәләләр //Мирас. 1995. №11 – 12
24. Фахретдин Р. Джавамигуль калям шархи. Казань, 2002.
25. Фахреддин Р. Жавами кәлим шәрхи. Оренбург, 1916.
26. Фахраддин Р. Хөсәен Фаезхан // Шура. 1914. № 14. Б. 329; №16. Б. 378.
27. Bennigsen A.L. Ismail Bey Gasprinski (Gaspraly) and Origins of Jadid Movement Russia. Oxford, 1985.
28. Bennigsen A.L., Wibush S. Enders Muslims of the Soviet Empire. Indianapolis, 1986.
29. Kanlidere A. reform within Islam: The dadjdid and jaded movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Istambul, 1997.
30. Lasserini E. Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for in the Modern Generation // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. Durham – London, 1997.

**НАСКОЛЬКО МИСТИЧНО МИРООЩУЩЕНИЕ РЕБЁНКА?
КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К КОНЦЕПЦИИ
ПРОТОДИАКОНА А. КУРАЕВА**

Актуальность данной темы обуславливается тем, что решение вопроса о мироощущении ребёнка является отправной точкой для исследований в разных направлениях социокультурной антропологии. Любое явление, которое мы хотим изучать, нужно представлять не только в том состоянии, в котором оно существует на данном этапе, но и попытаться понять предшествующие стадии, момент зарождения и почву, на которой оно зародилось. Прежде, чем рассматривать, допустим, религиозность взрослых людей (в разных контекстах), необходимо чётко понять, каково восприятие мира у человека в детстве и, следовательно, какие изменения оно претерпевает со временем. М. Мид [5], крупнейший американский антрополог, представительница школы этнопсихологии, указывала на важность изучения детства как на ключ к пониманию той или иной культуры в целом.

Вопросы о религиозности ребёнка и её особенностях часто поднимаются в современном российском православии при рассмотрении проблемы воспитания детей в вере. Этой теме посвящены статьи таких авторов, как М. Шполярский[9], А. Оболонкова[6], игумен Пётр (Мещеринов)[7], А. Уминский[8] и других, а также статья видного церковного публициста и миссионера, профессора богословия и священнослужителя А. Кураева «Детская вера»[3], анализу некоторых идей которой и посвящено наше небольшое исследование.

Ниже мы изложим некоторые рассуждения о том, применимо ли к детскому видению мира определение «мистично», которым пользуется А.

Кураев, или нет.

Для начала приведём пример, а после проанализируем его в интересующем нас аспекте, рассмотрим взгляд А. Кураева на данный вопрос и сопоставим выводы, сделанные нами на основе личных наблюдений, с выводами, к которым пришёл автор в своей статье.

Один раз мы видели такой эпизод. В храме на литургии стоят мама и дочка лет восьми - десяти. Храм находится в женском монастыре и на богослужении присутствует много монахинь, они стоят впереди: на клиросах и рядом. Девочка стоит спокойно, но иногда разговаривает с мамой. То спрашивает о том, какая еда у них будет на завтрак, то о том, почему в храме сегодня нет кого-то из знакомых и т. д. Мама, стараясь не отвлекаться от службы, тихо и коротко отвечает на вопросы дочки. Но после происходит нечто, что нужно описать подробнее.

- Смотри, мам, какая красивая женщина стоит, вся в таком светлом, белом... Вон, смотри, с кисточками на платке - говорит ребёнок с тем же выражением и тоном, что и до этого.

- Где? Не вижу.

- Да вон.

Это «где» и «да вон» повторяется ещё несколько раз с некоторыми вариациями, а мать так и не может увидеть того, что показывает её дочка. Глаза у матери заблестели, лицо покраснело, голос подрагивал от сильного волнения.

- Где ты её видишь? Там, куда ты показываешь, никакой такой женщины нет. Скажи поточнее, как она выглядит? Она в монашеской одежде? Что она делает? Просто стоит? - сыплет вопросами мама.

- Да, стоит просто. Вон там. Тебе, наверное, её просто загораживает что-нибудь.

- Она монахиня?

- Нет, конечно, она в светлой голубой одежде! И красивый платок. Ну... с бахромой.

Мама крестится сама, шепчет что-то губами и крестит дочку сверху, так, чтоб она не видела. Так проходят несколько минут, после мама говорит:

- Леночка, скажи, она всё там же стоит?

- Кто?

- Та женщина в красивом платке.

- Не вижу сейчас. А что?

- Да так, ничего.

- А, нет, вон она стоит.

- Скажи, а ты точно уверена, что эту женщину все видят? Леночка, она такая, как все другие, ничем не выделяется? Может, у неё есть что-нибудь? Крест допустим?

- А какой крест у неё должен быть и где?

- Да нет, не то, чтобы должен... Понимаешь, просто, может, ты видишь нечто не совсем естественное... Такое редко бывает. Понимаешь, это может быть кто-то непростой.

- Да?! - говорит девочка с интонацией, будто ей сказали неожиданно, что у неё дома торт на завтрак - Пойдём тогда поближе, я её тебе покажу, ты посмотришь, кто это, и скажешь мне.

Девочка идёт по храму вперёд, мама следует за ней и постоянно крестится. Недалеко от женщины в голубой одежде останавливаются, и ребёнок что-то тихо говорит маме. Постояв минуту, возвращаются на прежнее место и слышны слова мамы:

- Да куда же ты показывала? Я думала, что она намного дальше... Да, да, красивый платок. Ну ладно.

А. Кураев в своей статье «Детская вера» пишет следующее: «Ребёнок

- не агностик, его восприятие духовного мира и живо и реалистично. Он очень мистично видит мир. В его сознании нет деления мира на естественную и сверхъестественную сферу»[3]. Здесь же исследователь приводит несколько историй, предназначенных подтвердить этот тезис. В одном случае он описывает, как дети из не очень воцерковлённых семей, завидев на улице священника, кричат: «Боженька!», как однажды ребёнок принял его самого за Бога; в другом примере повествуется о том, как мальчик попросил свою бабушку о том, чтоб та, когда во сне будет говорить с Ангелами, попросила у них выздоровления для своего внука; третьим примером служит рассказ о маленьком сыне одного комиссара, который однажды сказал своей бабушке: «Бабуся! Понеси меня в церковь; я один раз, только раз посмотрю на Боженьку и больше не буду» [3], причём А. Кураев отмечает, что ребёнок «ничего не знал о Боге» [3].

С последним положением о том, что в детском «сознании нет деления мира на естественную и сверхъестественную сферу», мы полностью согласны, доказательства этого встречаются постоянно. Это же подтверждается рассказом, приведённым выше и теми примерами, которые приводит сам А. Кураев, автор статьи. Но первые две мысли у нас вызывают сомнение. В общем-то, с тем, что у ребёнка «восприятие духовного мира и живо, и реалистично» тоже можно согласиться, но мы бы предложили словосочетание «восприятие духовного мира» заменить на «восприятие образа духовного мира» или «восприятие идеи духовного мира». Укажем хотя бы одну причину для такой поправки: примеры автора, которые были перечислены выше, повествуют нам не о духовном мире, а о мире материальном, ведь и священник, которого дети приняли за Бога, и бабушка, которая в глазах внука может беседовать во сне с Ангелами, относятся к этому, материальному миру, и сами ничем сверхъестественным не являются. Согласиться же с мыслью о том, что ребёнок «очень мистично видит мир», не-

возможно совершенно. Во-первых, как у него это получается? Он не делит бытие на естественное и сверхъестественное, у него есть одно, монолитное бытие, то, к которому причастен он сам, его родители, дом, двор, игрушки, друзья и т.д. То бытие, причастность к которому и единство с которым мы чувствуем, не может быть для нас сверхъестественным, сам к себе как к сверхъестественному никто не относится, тем более дети, у которых нет знания о разных философских учениях. Уже в силу этого ребёнок не может видеть этот мир мистично. Стоит отметить, что у взрослого человека, на наш взгляд, можно допустить наличие мистичного восприятия мира и представление о его однородности одновременно. Именно так французский антрополог Л. Леви-Брюль описывает сознание первобытных людей. «Для членов нашего общества, даже наименее культурных, рассказы о привидениях, духах и т. д. являются чем-то относящимся к области сверхъестественного: между этими видениями, волшебными проявлениями, с одной стороны, и фактами, познаваемыми в результате обычного восприятия и повседневного опыта, с другой стороны, существует четкая разграничительная линия. Для первобытного же человека, напротив, этой линии не существует. Суеверный, а часто также и религиозный человек нашего общества верит в две системы, в два мира реальностей одних – видимых, осязаемых, подчиненных неизбежным законам движения, и других – невидимых, неосязаемых, «духовных». Для первобытного мышления существует только один мир»[4]. Приблизительно также А.Я. Гуревич характеризует мирозерцание представителей западноевропейского средневековья: «Люди жили в атмосфере чуда, считавшегося повседневной реальностью»[1, с. 152]. Подобное может быть лишь в случае, если представление о единстве, монолитности мира выросло на почве знания о его дуализме.

Слово «мистично» есть наречие от существительного «мистика», ко-

торое само происходит от греческого «mystikos», что в переводе означает «таинственный». При определении слова «мистика» почти все толковые словари оперируют такими понятиями, как: «потустороннее», «сверхъестественное», и т.д., и поэтому наречие, производное от слова «мистика» не может описывать качество отношения к миру ребёнка, для которого мир не дуалистичен ни в каком аспекте. Во-вторых, мистическое, мистичное восприятие необходимо влечёт за собой наличие особой реакции на объект, воспринятый таким образом. Но примеры, которые перечисляет А. Кураев, случаи, описанные здесь нами, и ещё многие, которые можно подобрать в этом духе, говорят совершенно об обратном. Никакой особой реакции у детей не наблюдается в подобных случаях. У. Джеймс считал определённый, причём ярко выраженный, эмоциональный настрой одним из основных индикаторов религиозности. В своей работе «Многообразие религиозного опыта» он пишет: «Несомненно, что религиозная жизнь, поглощая всего человека, делает его эксцентричным и не похожим на всех. Я говорю не о вульгарном типе верующего, внешним образом придерживающегося религиозных обрядов своего народа<...>Мы будем обращаться только к тем первоисточникам опыта, которые послужили первообразом для всех дальнейших внушенных чувств и подражательных действий. Такой опыт можно отыскать лишь у людей, для которых религия не простая житейская привычка, а скорее остро-лихорадочное душевное состояние»[2, с. 11]Если даже не соглашаться с этими мыслями полностью, то нам всё же кажется очевидным, что если субъект воспринимает объект как нечто потустороннее, он должен проявлять специфические реакции на воспринимаемое.

Рассмотрим ситуацию, описанную в этом тексте. Девочка в храме во время литургии переговаривается с мамой, говорит то на одну, то на другую тему, потом показывает маме на какую-то женщину, подчёркивая, что та красиво одета, а мама её не видит. Обратите внимание, что мать очень

быстро начинает волноваться, ей в голову быстро приходит мысль, что это может быть что-то сверхъестественное, и реакция у неё соответствующая. Спокойствие ребёнка поначалу объясняется тем, что он видит реальную женщину и совершенно не думает, что это может быть чем-то другим. Но далее, когда мать сообщает дочке о своих догадках, поведение последней заслуживает внимания, т. к. оно весьма симптоматично. Нет никакого волнения, трепета, радостное «Да?!» произнесено с интонацией, будто она узнала, что ей сейчас торт купят. А фраза, сказанная потом, ещё более демонстрирует спокойствие девочки: «Пойдём тогда поближе, я её тебе покажу, ты посмотришь, кто это, и скажешь мне». Её восприятие происходящего, после слов мамы о том, что здесь может быть что-то неестественное, ничуть не изменилось. Для неё есть только один мир, в котором она и её мама. То же самое видно и из примеров, приведённых в статье «Детская вера». С одной стороны, ребёнок спокойно допускает встречу с Богом и возможность разговаривать с Ним, допускает возможность общения с Ангелами своей бабушки, но, с другой стороны, не надо забывать, что все эти персонажи не мыслятся ребёнком в качестве чего-то потустороннего. Реакцию, похожую на реакцию взрослого человека, т.е. реакцию взрослого на сверхъестественное, можно наблюдать у ребёнка по отношению к чему-либо для него непонятному. Реакция эта - чувство страха, но страха особого. Хотя трудно сказать, присуще ли это ребёнку исконно, или оно есть дело рук взрослых, которые начинают сами пугать детей буками, когда те не хотят засыпать или ещё в чём-то не слушаются. А если страх перед непонятным в детском сознании имеет место быть изначально, то с тем, что старшие его возвращают и культивируют, думаем, согласятся все.

В этой же статье А. Кураев пишет: «Вас поразило бы, если бы увидели на улице живого Христа? А малыша — нет»[3]. Но разница, на наш взгляд, здесь будет не в восприятии *встречи*, а в восприятии *Христа*.

Взрослый человек и ребёнок воспримут встречу с Христом по-разному потому, что по-разному воспринимают самого Христа. Для ребёнка Христос не является ничем сверхъестественным в привычном для нас понимании, т. к. для него просто нет ничего сверхъестественного, ведь мир для него является цельным, что признаёт и А. Кураев. Поэтому мы сомневаемся, что определение «мистично» к такому восприятию подходит. Конечно, решение здесь зависит от того, какую систему координат мы выбираем. Под словами «естественное», «сверхъестественное», «мистично», «реалистично» и т.д. и т.п. можно понимать нечто совершенно разное, и, в зависимости от этого понимания, критерии, по которым мы будем определять, к какой категории относится то или иное явление, тоже будут совершенно разными. Мы не хотим, чтоб спор о сущностях превратился в спор об именах, т. к. он должен оставаться в рамках религиоведения, а не лингвистики. Просто необходимо понимать, что если восприятие мира у детей и мистично, то оно мистично не так, как у взрослых, что слово «мистично» в этих двух случаях обозначает различные качества.

Но вопрос о том, каково мироощущение ребёнка, не замыкается сам на себе, а является звеном в цепи более обширных концепций. Как мы подчёркивали в начале статьи, на нём часто основываются размышления о религиозном, в частности, православном воспитании детей.

Библиография:

1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. - 285с.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. – 432 с. - ISBN: 5-02-008217-1.
3. Кураев А., протоиерей. Детская вера [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://azbyka.ru/deti/detskaya-vera> (дата обращения: 18.03.2015).

4. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.psychology.ru/library/00032.shtml> (дата обращения: 18.03.2015).

5. Мид М. Культура и мир детства [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.youblisher.com/p/184827-Мид-М-Культура-и-мир-детства-М-Мид-М-Директ-Медиа-2008-878-с/> (дата обращения: 18.03.2015).

6. Оболонкова А. Духовное чтение [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://azbyka.ru/deti/1/duhovnoe-razvitie-rebenka/duhovnoe-chtenie/feed> (дата обращения: 18.03.2015).

7. Пётр (Мещеринов) игумен. О церковном воспитании детей. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://azbyka.ru/deti/o-tserkovnom-vospitanii-detej-igum-petr-meshherinov> (дата обращения: 18.03.2015).

8. Уминский А. Заметки о высшем искусстве. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://azbyka.ru/deti/zametki-o-vysshem-iskusstve-svyashh-aleksij-uminskij> (дата обращения: 18.03.2015).

9. Шполярский М. Православное воспитание детей в современном мире. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://azbyka.ru/deti/hristianskoe-vospitanie-detej-v-sovremennom-mire> (дата обращения: 18.03.2015).

Молодов О.Б.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ЕЁ ПРОЯВЛЕНИЯ СРЕДИ ВОЛОГОДСКОЙ МОЛОДЁЖИ В 1960–1980-Е ГОДЫ

Особое место в политике КПСС и Советского государства в 60–80-е гг. XX столетия уделялось атеистическому воспитанию молодежи. Счи-

талось, что носителями «религиозных предрассудков» являются только представители старшего, отживающего поколения, к которым власти относились терпимо. Основной вектор антирелигиозного воздействия направлялся на молодое поколение – будущих строителей коммунизма, в котором нет места церковникам и сектантам. Выявленные нами документы партийных и комсомольских организаций, фонда уполномоченного по делам религий, посвященные данной проблеме, позволяют пролить свет на некоторые формы и методы борьбы с религиозными проявлениями среди школьников и студентов, молодых рабочих и колхозников.

Среди молодежи антирелигиозную политику активно проводил комсомол. В течение исследуемого периода религия считалась наиболее распространенным и вредным пережитком прошлого и признавалась фактором, «тормозящим развитие нашей экономики, науки, культуры». На съездах ВЛКСМ постоянно подчеркивалась актуальность борьбы с религиозной идеологией [29, л. 13].

Определенную роль в искоренении данных предрассудков играли и низестоящие молодёжные организации. «Каждый комсомолец должен быть воинствующим атеистом!» – провозглашалось на пленуме Вологодского обкома КПСС в 1965 году [13, л. 11]. Но в работе райкомов (горкомов) комсомола и комсомольских ячеек по месту работы и учебы, как и в партийных организациях, ощущался формализм. Атеистическая работа в планах отражалась, но действенных мероприятий в этом направлении практически не проводилось. В повестке дня вопросы атеистической пропаганды оказывались в основном по причине совершения отдельными комсомольцами религиозных обрядов. Крещения детей родителями-членами ВЛКСМ не были редкостью. Только в конце 1967 г. 15 комсомольцев из Грязовецкого района окрестили детей [21, л. 52], и так происходило ежегодно. В 1979 г. 16 родителей-комсомольцев окрестили в церк-

ви своих детей. Бюро райкома исключило последних из членов ВЛКСМ заочно, без соответствующих решений комсомольских собраний [16, л. 22].

Действительно, молодые супруги-комсомольцы, окрестившие своего ребенка, «сами себя» [25, л. 19] или обвенчавшиеся в церкви, как правило, из рядов ВЛКСМ исключались [22, л. 62, 124–125; 27, л. 74]. Смягчение наказания происходило в случае, если комсомольцам удавалось убедить собрание или бюро, что они окрестили ребенка не по религиозным убеждениям, а под давлением религиозно настроенных родственников, обычно бабушек, которые отказывались нянчиться с некрещеными внуками [30, л. 29]. Встречаются такие формулировки причин крещения, как «по настоянию мужа», «по просьбе и уговорам тещи и матери» [22, л. 125] и т.п. Наиболее распространенным взысканием в этом случае был строгий выговор с занесением в ученую карточку, реже – выговор [26, л. 18; 31, л. 54].

Протокольные материалы дают основание полагать, что подобные нарушения Устава ВЛКСМ могли повлечь не только дисциплинарные взыскания по «комсомольской линии», но и увольнение с работы, что противоречило советскому законодательству. Например, на собрании в 1974 г. из уст ряда комсомольцев совхоза «Сидоровский» Грязовецкого района звучали предложения «из комсомола исключить, а на работе оставить», причем объясняли они столь мягкое решение беременностью нарушительницы [28, л. 19]. Наоборот, принято решение ходатайствовать перед Районным отделом народного образования (РОНО) об увольнении с работы учителя А-й, поскольку она «не достойна быть воспитателем детей» [22, л. 62].

В 1960–1980-е гг. посещаемость православных храмов постепенно снижалась. Считалось, что основными участниками богослужения должны быть малограмотные женщины-пенсионерки из сельской местности, реже

мужчины, что подтверждается материалами проверок и социологических обследований населения. Члены районных комиссий по контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах и должностные лица сельских советов осуществляли поименный контроль лиц, регулярно посещающих церковь [38]. Попытки привлечения молодежи, даже детей священников, прислуживать в ходе литургии и участвовать в крестном ходе на Пасху пресекались местными властями [32, л. 15–16; 36, л. 2]. Например, под предлогом защиты верующих от хулиганов кордоны милиции, курсантов и дружинников окружали храмы, не допуская молодежь участвовать в пасхальном богослужении (при этом границы «молодости» устанавливались не ниже 40 лет). В ночь на Пасху органы внутренних дел переводились на усиленный вариант несения службы. По этому поводу издавался специальный приказ по УВД, к которому прилагался план охраны общественного порядка на период проведения пасхального обряда. По действующим приходам распределялись сотрудники милиции, представляющие различные службы. В качестве дополнительной силы в г. Вологде к ним подключались курсанты средней школы МВД СССР, учебного центра областного УВД и дружинники. Оцепление осуществлялось с 22.00 до 5.00 следующего дня [2, л. 146–147].

Власти старались не допускать на богослужения и детей дошкольного возраста, приходящих вместе с бабушками. Так, на пути к Успенской церкви г. Белозерска было организовано дежурство воспитателей в детском саду №1, чтобы детей там оставляли на период службы [33, л. 37].

Грязовецкий район отличался в изучаемый период более плотной церковной топографией. Там имелись три действующих православных прихода, и отмечалась высокая религиозная активность жителей. Богоявленско-Раменская церковь, расположенная на территории Сидоровского сельского совета, отличалась хорошей отделкой снаружи и богатым убран-

ством внутри [9, л. 57]. Она успешно, по признанию партийных чиновников, конкурировала с местными учреждениями культуры, посещаемыми в основном молодыми людьми. Например, в 1960 г. в течение недели перед Пасхой в клуб д. Раменье не пришел ни один человек, были отменены три киносеанса и вечер танцев [11, л. 58]. В 1962 г. отмечалось, что часть учащихся в религиозные праздники не посещает школу [10, л. 60].

Это не единичный пример. В частности, Богородская церковь Усть-Кубинского района за четыре месяца 1964 г. выручила 5 725 руб., а соседний клуб в д. Чирково – 546 рублей [12, л. 34]. Сравнивая возможности влияния Церкви и учреждений культуры на население, особенно на молодежь, секретарь Грязовецкого райкома ВЛКСМ отмечала, что сельские клубы не привлекают посетителей, поскольку это «большой частью ветхие, полуразвалившиеся здания, в которых зимой гуляют мороз и ветер» [23, л. 17].

Как отмечалось в одной из справок о состоянии научно-атеистической пропаганды в Устюженском районе, 18 июня 1962 г. на службе в Георгиевско-Понизовской церкви присутствовало до 25 детей дошкольного и школьного возраста, которые в конце богослужения «целовали не только крест, который держал священник, но и целовали аналой, руку и даже иконы на стенах». Указывалось, что дети даже неверующих родителей просили, чтобы на Пасху им дали крашенных яиц. Проверяющий с возмущением отмечал, что наряду с этим, в школе нет ни одного кружка для учащихся по научному атеизму [10, л. 58–60].

Именно школьные партийные и комсомольские организации лидировали не только по статистическим показателям в атеистическом воспитании подрастающего поколения. Иногда, судя по отчетам, эта работа имела определенные результаты. Как сообщается в одном из документов 1968 г., «удачно вырвана выпускница 8 класса из-под влияния религиозной се-

мы в школе №6 г. Сокола и пока еще неудача с Колей У. в школе-интернате» [14, л. 191]. В справке по г. Череповцу указывалось, что сектантские «молитвенные собрания посещаются детьми и подростками школьного возраста из семей верующих» [36]. Дети баптистов обычно не вступали в комсомол и пионерскую организацию, а взрослые не участвовали в выборах в советские органы, поэтому в школах шла борьба «за отрыв» детей от верующих родителей [7, л. 111].

Интересно, что молодежь обычно не противопоставляла акт крещения членству в комсомоле. Порой, окрестившись в сознательном возрасте, молодые люди приезжали на бюро райкома с заявлениями о вступлении в ВЛКСМ, о чем с негодованием говорили комсомольские «вожаки» [7, л. 111]. С другой стороны, членство в комсомоле не воспринималось в качестве препятствия к крещению или поступлению на учебу в духовную семинарию [9, л. 56–57]. Например, в 1971 г. «две совершеннолетние комсомолки из Монзенского леспромхоза окрестили сами себя» [8, л. 19]. Множество аналогичных фактов отмечается и в Великоустюгском районе – крещений комсомольцев, а вместе с ними их младших братьев и сестер [19, л. 107–108]. В начале 1960-х гг. в Грязовецком районе имелись и факты венчаний молодых супружеских пар [9, л. 62]. Однако с введением индивидуальной регистрации в 1961 г. количество пар, совершающих данный обряд, резко сократилось. По официальным данным в Вологодской епархии в 1960 г. было 232 венчания, в 1961 г. – 91, в 1962 г. – 56, а с 1964 по 1987 гг. – не более 30 таких обрядов в год [40 дисс].

Религиозные праздники широко справлялись молодыми людьми, как правило, в сельской местности. Руководители колхозов и совхозов вели борьбу с ними, как с мероприятиями, наносящими ущерб хозяйственной деятельности предприятий. Праздникам часто предшествовал «выгон самогона», а сопровождалась они порой хулиганством, нанесением тяжких

телесных повреждений, иногда – убийствами в драке [3, л. 2; 37]. В них участвовали коммунисты и комсомольцы, поэтому распространенной причиной наложения взысканий на сельских передовиков в 1960-е гг. являлось «справление религиозного праздника и прогул» или «пьянство в религиозный праздник», если не было более тяжких последствий [4, л. 95; 5, л. 24; 6, л. 17, 55–56]. Однако можно согласиться с мнением О.В. Артемовой, что «участие в застольях по поводу религиозных праздников и именин не может служить доказательством религиозности их участников» [1].

Проведение антирелигиозных мероприятий в исследуемый период обычно предварялось социологическими обследованиями населения, в данном случае – студентов и учащихся по религиозным вопросам. Полученные данные красноречиво свидетельствуют о высоком уровне религиозности или, по крайней мере, терпимости к религиозным убеждениям. Например, сообщалось, что более 30% опрошенных учащихся Великоустюгского медицинского училища не являются убежденными атеистами, а более 60% считают религию безвредной для социалистического общества [17, л. 41–44].

В 1983 г. в техникумах г. Вологды 13% из числа обследованных заявили, что верят в бога, 16,8% – в сверхъестественные силы, 20% опрошенных утверждали, что наука и религия не мешают, а дополняют друг друга [18, л. 10–11]. Среди 544 выпускников пяти школ г. Череповца в 1976 г. 2/3 учеников не указали ни одного интересного атеистического мероприятия, организованного в школе. Из числа опрошенных 48 учащихся заявили, что верят в существование сверхъестественных сил, 35 считают, что наука и религия не мешают, а 27 – даже дополняют друг друга. В школах Бабаевского и Сямженского района 16–20% учащихся, заканчивая школу, «не понимают вреда религии» [15, л. 56].

В рамках осуществления антирелигиозной политики государства в 1960–1970-е гг. сформировалась определенная система превентивных мер, направленных на сдерживание количественного роста духовенства. Попытки верующей молодежи через рукоположение или поступление в духовное учебное заведение пополнить ряды «служителей культа» всячески пресекались ответственными чиновниками областных и районных органов власти. В отчете областного уполномоченного Совета по делам религий (СПДР) за 1976 г. указано, что проведенная разъяснительная работа «по отрыву от церкви» двух молодых людей (1953 и 1955 гг. рождения) «положительных результатов не дала» [35, л. 2]. А в 1977 г. «удалось разубедить или помешать поступить на службу в церковь 6 человекам» [36, л. 2].

Через систему уполномоченных СПДР сложилась практика уведомления об отдельных лицах, не только подавших документы для поступления в духовную семинарию, но и просто интересующихся вопросами обучения в ней. В их переписке постоянно встречаются типовые бланки, высылаемые в регион, где прописан возможный абитуриент духовного учебного заведения, как правило, от уполномоченного по Московской области, поскольку большинство вологодских священнослужителей обучались в Московской духовной семинарии).

В 1988 г. (году 1000-летнего юбилея крещения Руси), названного новым Патриархом Московским и всея Руси Кириллом (Гундяевым) «вторым крещением», партийно-государственный аппарат продолжал вести борьбу с религиозными проявлениями населения. В своем докладе от 9 апреля первый секретарь Вологодского обкома КПСС В. Купцов отмечал, что «в молодежной среде не снижается уровень религиозной обрядности, усиливается примиренческое отношение к религии... За последние 10 лет в три раза (с 300 до 911) возросло число школьников, принявших обряд крещения» и ставил задачу поднять уровень атеистической пропаганды [20,

л. 24]. Но этим заветам партийного руководителя реализоваться было не суждено, поскольку начинался качественно новый этап государственно-церковных отношений.

На границе 1980–1990-х гг. принимаются законы СССР и РСФСР, направленные на укрепление вероисповедных свобод. Отменяется поименная регистрация лиц, совершающих религиозные обряды. В атмосфере коренной перестройки во всех сферах общественной жизни проходило и религиозное возрождение страны.

Атеистическая пропаганда последних десятилетий советской власти, направленная на детей и молодежь, была частью борьбы с религиозными проявлениями населения Вологодской области в целом. Проводимые антирелигиозные мероприятия, отличавшиеся кампанейским характером и формализмом, оказались не в состоянии переломить ситуацию с примиренческим отношением к религии. Тем не менее, открытые проявления религиозности в молодежной среде оставались редкостью из-за боязни «репрессий» по месту учебы или работы. Материалы социологических обследований объективной картины отразить не могли, поэтому масштабы религиозности молодого поколения северян остаются неизученными.

Резкий всплеск обрядности конца 1980-х гг., в первую очередь православной, состоялся только благодаря скрытому потенциалу молодежи, ранее не имевшей возможности свободно проявлять свои религиозные и иные убеждения.

Библиография:

1. Артемова О.В. Исполнение религиозных обрядов членами ВКП(б) в 1920-е гг. (по материалам ВОАНПИ) // Историческое краеведение и архивы. Вып. 7. – Вологда, 2001. С. 438–441.
2. Архив УВД Вологодской области. Ф. 7. Оп. 1. Д. 214. Л. 146–147.

3. Вологодский областной архив новейшей политической истории (ВОАНПИ). Ф.1070. Оп.1. Д.8.

4. ВОАНПИ. Ф. 1632. Оп. 1. Д. 2.
5. ВОАНПИ. Ф. 1632. Оп. 1. Д. 6.
6. ВОАНПИ. Ф. 1632. Оп. 1. Д. 10.
7. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 2. Д. 99.
8. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 42. Д. 41
9. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 42. Д. 64.
10. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 47. Д. 69.
11. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 48. Д. 107.
12. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 62. Д. 69.
13. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 63. Д. 8.
14. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 72. Д. 119.
15. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 83. Д. 381.
16. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 90. Д. 100.
17. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 92. Д. 72.
18. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 99. Д. 139.
19. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 101. Д. 73.
20. ВОАНПИ. Ф. 2522. Оп. 113. Д. 188.
21. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 21. Д. 13.
22. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 21. Д. 14.
23. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 22. Д. 2.
24. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 22. Д. 15.
25. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 22. Д. 41.
26. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 23. Д. 3.
27. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 24. Д. 11.
28. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 25. Д. 19.
29. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 28. Д. 20.
30. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 31. Д. 12.
31. ВОАНПИ. Ф. 2770. Оп. 32. Д. 13.

32. Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 798. Оп. 7. Д. 23.
33. ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 22.
34. ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 36.
35. ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 44.
36. ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 46.
37. Молодов О.Б. Антиалкогольное направление политики атеизации населения (1919–1980-е гг.) // История в подробностях. 2014. № 4. С. 94–98.
38. Молодов О.Б. Источники о контроле за проповедями православного духовенства Вологодской епархии в 1960–1980-е гг. // Вестник архивиста. 2012. № 4 (120). С. 84–94.
39. Молодов О.Б. Роль уполномоченных Совета по делам религий в реализации государственной вероисповедной политики на Русском Севере (1960–1980-е гг.) // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2015. № 1 (28). С. 242–248.
40. Молодов О.Б. Советское государство и Русская православная церковь на Европейском Севере в 1960–1980-е гг.: дис. ...канд. ист. наук. – Архангельск, 2006. С. 219–225.

Плеханов Е.А.

«НОВОЕ БОГОСЛОВИЕ» КАК ФЕНОМЕН РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Убеждение в косности и неспособности православной мысли к обновлению в ответ на потребности модернизирующейся социальной и духовной жизни общества приобрели прочность предрассудка, который раз-

деляется не только массовым сознанием, но и некоторыми представителями религиозного сообщества. В научной литературе можно встретить утверждения о том, что всякие попытки свободного и творческого движения мысли внутри православной церкви пресекались самым решительным образом. Поэтому, религиозное новаторство, как правило, приобретало характер многочисленных учений, течений и сект «противных христианству и православию» (С.В. Булгаков). В известном смысле, это справедливо, поскольку «русский протестантизм» часто выходил за рамки официально принятой догматики и культовой практики. Однако это не означает, что православная церковь оказывалась неспособной к творческому ответу на потребности жизни. Одним из выразительных свидетельств этому может служить феномен «нового богословия» второй половины XIX века.

Освободительные веяния 60-х гг. не обошли стороной церковь и вызвали сильное политическое и интеллектуальное брожение в церковной и духовно-академической среде. «Вопрос о церковных реформах, — пишет Г.Флоровский, — в «эпоху великих реформ» был поставлен одним из первых. Положительные программы очень расходились и не были ясными. Но существовавшего порядка никто уже не защищал и не оправдывал... Общим было сознание «лжи церковной» и требование свободы и гласности» [1]. Высшие иерархи православного клира питали надежду на обретение такой степени независимости от государства, которая была невозможной при синодальном управлении. В св. Синоде вся власть реально принадлежала обер-прокурору, который назначался правительством независимо от церковных верхов и осуществлял государственный надзор в «духовном ведомстве». Произвол высшего духовного чиновника мог быть столь велик, что известный церковный историк Голубинский резко заметил, что порабощение членов Синода обер-прокурором граничит с господством барина над семинаристами, а митрополит Арсений в 1862 г. заявлял, что под ви-

дом лицемерного попечения о вере и церкви осуществляется жестокое гонение на них. Таким образом, на общем фоне либеральных нововведений в церковных кругах также зародилось освободительное движение, недостаточно смелое, чтобы поставить вопрос о восстановлении патриаршества, но вполне определенное, чтобы выдвинуть мысль о введении во внутрицерковную жизнь соборного (религиозно-демократического) начала.

Желание большей свободы и самостоятельности было реакцией русской православной церкви на стремительно увеличивающееся отдаление общества от государства и самодержавия. В условиях роста оппозиционных настроений и укрепления самостоятельных начал в общественной жизни, церковь, вынужденная разделять официальную политику, оказывалась в очень невыгодной позиции. Находясь в тесной зависимости от власти, она начинала утрачивать свой авторитет и влияние, не могла отвечать новым жизненным реалиям. Отсюда осторожное, но явное желание духовенства дистанцироваться от государства, выйти из тесных церковных стен и активно воздействовать на политические, культурные и духовные сдвиги в обществе. Но отход от государства означал сближение с обществом. Заявлялась очень сложная интрига, в которой русская церковь, с одной стороны, желая оставаться «под сенью» абсолютистско-государственной власти, хотела быть проводником интересов этой власти, а с другой, заявляя о себе не как о политической силе, а как о духовном авторитете, надеялась преодолеть недоверие и подозрительность со стороны общества. В определенном смысле она рассчитывала играть роль посредника между государством и обществом, а впоследствии и высшего примиряющего и объединяющего начала. Однако претензия на подобного рода лидерство должна была быть признана законной каждой из противоборствующих сторон. Поэтому в духовных, и особенно в духовно-академических кругах

начинают предприниматься активные усилия по созданию своеобразной программы воссоединения церкви и общества, воцерковления жизни.

Основные задачи этой программы получили отчетливое отражение в церковной журналистике 60-70-х гг. и прежде всего в таких изданиях как «Православное обозрение», «Странник», «Душеполезное чтение», «Дух христианина», «Духовный вестник», «Православный собеседник», «Труды Киевской духовной академии». На страницах именно этих изданий выражалось сначала осторожное, а затем все более смелое и открытое недовольство косностью церковных традиционалистов. Характеризуя состояние православной мысли в период освободительных веяний конца 50-х — нач.60-х годов, известный историк русской церкви П.В.Знаменский писал: «Наша богословская наука и все вообще церковное учительство держались до сих пор очень изолированно от движения светской науки и от явлений действительной мирской жизни. Всячески соблюдая целостность православия богословская наука не допускала ни малейшего отступления от принятых догматических формул, определений и самих терминов, не только установленных православной церковью, но даже выработанных после, например, во времена схоластики, и боязливо останавливалась перед всяким проявлением самостоятельности мысли и каким-нибудь новым выводом из тех же освященных давним церковным употреблением формул» [2].

Со временем опасность утраты влияния церкви на социальные процессы и вытеснения ее на обочину общественной жизни становилась все более очевидной. Затронув церковные круги, поляризация общества вызвала расхождение между консерваторами и обновленцами. В соответствие со сложившейся ситуацией бакалавр Санкт-Петербургской духовной академии П.И.Шалфеев выделял два вида православия — положительное и отрицательное. Последнее заботиться о непогрешимости православного учения из страха впасть в ересь, боится любого самостоятельного отношения

к истинам веры, их сознательного усвоения и тем более научного изучения. Первое – старается уяснить божественное учение Христа и отличается глубиной, широтой и свободной сознательностью убеждений. Другой православный ученый – А.Л. Громачевский – вполне определенно противопоставлял в церковной жизни консервативное течение богословско-философскому. Богословско-философское крыло, к которому Громачевский причислял «лучшую мыслящую часть духовенства», «поставило своей задачей внести в область богословского знания рациональный, доселе чуждый ему, элемент и восстановить надлежащую связь между богословской наукой и жизнью, порванную благодаря прежнему консервативному направлению; вопросы жизни и все лучшие стороны ее оно старается осветить светом веры, в том убеждении, что все лучшее в современной жизни есть продукт христианства и образовалось под его живительным влиянием, что вера и наука могут идти рука об руку, не враждуя одна с другой» [3].

Идеология религиозного обновленчества основывалась на идее церковного служения обществу и христианизации жизни. Обосновывая необходимость общего духовного просвещения России, ректор Казанской духовной академии архим. Иоанн, заявляя, что познание веры есть всеобщая заповедь, а не привилегия только клира. Поэтому церковь и духовная школа должны выйти из своего уединения и войти в мир, во всю сложность жизненных трудностей и противоречий. В редакционной статье журнала «Православное Обозрение», издававшегося учеными священниками Н.Сергиевским, Г.П. Смирновым-Платоновым и П.А.Преображенским, выдвигалось требование активного церковно-общественного действия и создания религиозной культуры на основе общезначимой и признанной христианской истины. Поскольку жизнь православной веры не ограничивается только областью религиозного сознания, христианство как животворящая и созидательная сила, должно обнять собой всю жизнь – и част-

ную, и общественную. Это – путь сближения церкви и народа, духовенства и светской общественности, духовной науки и жизни.

Желание нарисовать образ православной культуры, которая отвечала бы духу времени, настойчивые усилия открыть пути для движения Церкви и современного человека навстречу друг другу характеризовали религиозное обновленчество, развивавшееся в рамках церковного сознания. Одним из влиятельных органов нового движения стал журнал «Дух христианина», вокруг которого объединилась группа богословов и христианских писателей, включавшая митр. Антония (А.П. Храповицкого), А.М.Бухарева, А. Гумилевского, И. Заркевича, И. Базарова, М.М. Тареева, В.И. Несмелова, С.А. Соллертинского, П.Я. Светлова, И.Флерова, Д.Флоринского, П.Шалфеева и других. По словам крупного историка русского богословия Г.Флоровского, эти писатели представляют школу отечественного религиозного морализма, потребность в котором церковь почувствовала, желая вновь вернуть себе право пастырского служения обществу и пробуждения в нем христианской совести. Новаторство православных теистов имело отчетливый апологетический по отношению к вероучению смысл. Однако, если догматическое богословие пыталось укреплять истины веры изнутри, давая развернутое логически аргументированное их обоснование, а историческое богословие решало аналогичную задачу средствами историко-критического исследования, то нравственное богословие стремилось убеждать в истинности учения Христа через его безусловную моральную правоту[4].

Пастырство Спасителя зиждется на том, что он сообщил людям такой род знания, в свете которого неузнаваемо преобразились прежние земля и небо, открылись сокровенные пути человеческой жизни. В этом знании дан закон подлинно нравственной жизни. Но Христос передал нам нравственную истину не только в виде слова, но и деяния, не только в виде

учения, но и личного образца. По утверждению Соллертинского, само Искушение должно быть понято как учительство, т.е. сообщение людям истинных понятий и истинных целей для человеческой деятельности. Следовательно, по своему глубинному смыслу христианское учение предстает моральным откровением Бога человеку, самообнаружением Бога в качестве абсолютного морального начала. С этой точки зрения все догматы необходимо заключают в себе некий метафизический нравственный смысл, раскрыть который новое богословие поставило одной из главных своих задач. Так, митр. Антоний, много сделавший для приведения догматов вероучения к нравственному опыту христианского сознания, усматривал в истине Троиинства Божия метафизическое обоснование нравственного долга любви, а учение о загробном воздаянии рассматривал как призыв к добродетели терпения. Согласно тому же Соллертинскому, Нагорная проповедь есть средоточие всего вероучения, как бы «символ веры» христианина и нравственная доктрина созидания невидимого Царства Божьего.

При обосновании морального авторитета вероучения явное предпочтение православным обновленчеством отдавалось аргументам гносеологическим, а не историческим. Нравственная истинность христианства имеет божественное, а не церковное происхождение. Авторитет исторической церкви не является безусловным, он сам держится на том, что церковь является восприемницей и хранительницей истины откровения. Священство церкви не обеспечивается только даром благодати, полученной ею от своего божественного создателя. Более важно, что она является духовно-мистическим телом Христа, призванным способствовать исправлению в эсхатологической перспективе мирового космического и исторического порядка. Нравственная природа религиозной истины непосредственно приводит «новых богословов» к выдвижению перед церковью задачи пас-

тырского служения, активной общественной инициативы на поприще утверждения в жизни и в культуре правды Христовой.

В пастырском водительстве заключено подлинное призвание и высшая миссия исторической Церкви. Но одного этого обстоятельства еще недостаточно для признания ее духовно-нравственного лидерства в обществе. Сама Церковь должна отвечать поставленной перед нею задаче. Между тем, по мысли М.М.Тареева, дух интеллектуализма и аскетизма, унаследованный православием от греко-византийской концепции христианства, воздвигает на этом пути труднопреодолимые препятствия. Отвлеченный теоретизм отцов православной церкви и невосприимчивый к потребностям мирской жизни восточный идеал святости во многом исказили верное понимание христианского каритативного служения, породили недоверие к земным, органическим началам жизни. Самоизоляция Церкви, по Тарееву, – свидетельство ложного направления церковного сознания, вступающего в противоречие с евангельской идеей самоотверженной жертвенности и единения на пути к Спасению. Тем самым «новые богословы» ставили вопрос о необходимости внутреннего реформирования церковного уклада на основе таких ценностей, которые позволили бы христианству приобрести духовное значение и стать культурной силой в обществе. Митр. Антоний (Храповицкий) особенно подчеркивал роль в этом деле широкого духовного образования. «Современный пастырь, – писал он, – должен быть хозяином в воззрениях века на все стороны бытия и жизни, должен ясно сознавать их согласие или несогласие с учением христианским, должен уметь дать оценку всякой философской идее...» и в целом должен хорошо знать современную ему «жизнь и науку». При этом компетентность не может служить инструментом иезуитского внедрения в общество для решения узких церковных задач. Смысл духовного образования неизмеримо глубже. Он состоит в пробуждении христианской со-

страдательной любви, являющейся богопризванной обязанностью пастыря и средоточием нравственной жизни верующего.

Идеал каритативной любви теистами нравственного направления непосредственно связывается с искупительной жертвой Спасителя, принявшего во имя людей крестную смерть. В книге профессора Московской духовной академии А.Д.Беляева «Любовь Божественная», вышедшей в 1880 г., именно любовь-служение предстает движущей силой и основным мотивом духовного подвига Христа. Другой православный писатель, П.Я.Светлов, в этой связи подчеркивал в богочеловеческой личности Христа момент нравственного учительства, благодаря которому человечеству удалось постигнуть не только истину, но и благо жертвенной любви. Такая любовь есть в сущности со-страдание, то есть способность разделить тяготы земной юдоли с ближним, принять на себя заботу и попечительство о нем. Церковное служение, исходящее из долга христианской любви, призвано самоотверженно подчинить себя целям общего спасения, взять ответственность за нравственное состояние народа, власти и общества.

С более глубоких метафизических позиций неотделимость церкви от действительной жизни обосновывал В.И.Несмелов, полагавший, что для спасения человека недостаточно ни его собственных усилий, ни вспомоществовательной деятельности церкви. Требуется изменение внешних условий, которые препятствуют осуществлению этой цели. Их преобразование не должно рассматриваться как задача, ограничивающаяся материальными, экономическими или политическими преобразованиями. Ввиду того, что Христос принял человеческую природу в вечное и нераздельное соединение со своим Божеством, он незримо присутствует между людьми в их мире. «Стало быть, – пишет Несмелов, – где Христос, там и человеческая природа, там и материальный мир. Значит Сын Божий, положив спасти свое погибающее творение, благоволил не только чувственно явиться в

мир, но и сделаться *вечным* членом нашего рода и нашего мира. Он именно благоволил вступить *в состав своего творения* и потому, вознесшись на небо, Он не заменил своим человечеством нашего рода и нашего мира, а объединил под своим богочеловечеством все земное и небесное... Вследствие этого человеческий род и материальный мир могут быть изменены и могут быть преобразованы» [5]. Отсюда следует, что церковь не должна противопоставлять себя обществу и обличать его пороки. Ее долг – укрепление и развитие христианских духовных начал в мире и человеке.

Одним из наиболее крупных представителей религиозного обновления, в творчестве которого проблема вхождения христианских духовно-нравственных начал во все области общественной жизни – в хозяйственную, государственную, гражданскую, семейную, в образование, науку, искусство – стала основной, был А.М. Бухарев (архим. Феодор). С его именем, по свидетельству В.В.Зеньковского, связана «самая глубокая и творческая постановка вопроса о «православной культуре» [6].

Реформирование христианства с тем, чтобы оно стало способно отвечать своему каритативному призванию, должно начаться, по мнению Бухарева, с обращения к живому смыслу, а не к формальной догме верования. «Мы тогда только будем верны как духу и силе святоотеческого ревнования по православию в период вселенских соборов, так и вопиющим требованиям православия в наше время, когда, *во-первых*, будем твердо и с ревностью стоять словом и делом за православие, но именно в настроении и любви Господней, взявшей на себя ответственность за грехи и заблуждения мира, и когда *во-вторых*, сколько самое даже дольнее – земное будет у нас устроиться по началам Христовой истины, сколько же обратно и самая Христовая истина будет нами раскрываема и разъясняема в значении начала для всего, и самого дольнего и мирского, то есть в том самом значении, в каком истина явилась нам в лице самого Христа» [7]. Перед церковью и

христианством, таким образом, стоит двуединая задача: 1) внутренне обновиться, представ в том истинном свете, который отвечает современным потребностям человека и общества и 2) посвятить себя служению делу христианского преобразования жизни.

«Православию, – полагал Бухарев, – надобно быть как солнцу во всей гражданской жизни, во всем круге наших знаний, искусств, служебных отношений» [8]. Но при этом необходимо преодолеть пагубное заблуждение Церкви относительно культуры.

Как религиозный мыслитель Бухарев традиционно различал в жизни человека области божественного и естественного, духовного и повседневного-практического, церковного и мирского. Однако, в отличие от других православных теистов, он не противопоставлял их друг другу, а, напротив, стремился соединить в единое целое, исходя из того, что Божий свет разлит повсюду и причиной этому явился приход в мир Спасителя. Догмат о Боговоплощении заключает в себе тот смысл, что Христос в единоличном соединении божественной природы с человеческой принял все наше естество со всеми духовными и телесными свойствами, кроме греха, – с сознанием, умом, воображением, волей и т.д. Вместе с этим он принял на себя и всю греховную вину человеческого рода от Адама до Антихриста. Воскресение Христа в человеческом естестве знаменует совоскресение и человека. Крестная жертва Спасителя положила начало мистически осуществившемуся спасению мира, который теперь уже не лежит во тьме и грехе. Явилась новая церковь – тело Христово, которому принадлежит и в котором живет человек. Искупление у Бога-отца грехов рода человеческого открыло начало истории преобразенного человечества, несущего в себе слово и дух Христа. Новая история – это христианская история, история Богочеловеческая. Она включает в себя всю полноту событий, все, что происходило с человеком на протяжении веков, и все, что было им создано. Сле-

довательно, христианские начала обнимают все человеческие состояния, все среды и порядки человеческого быта. Отделение светской стороны жизни, наук, искусств, ремесел, общественной жизни, государства, политики есть состояние пагубное и противохристианское, поскольку сам сын Божий поставил себя в условия человеческой, гражданской, практической и семейной жизни. «Таким образом дело гражданства, рассматриваемое с истинной точки зрения, становится делом нашей жизни по вере... требующем и стоящем заботливого (пусть и безмолвного), духовного внимания служителей Христовой истины и благодати» [9].

Таким образом, с религиозных позиций Бухарев стремился реабилитировать светскую культуру, которая, полагал он, по своей внутренней природе есть культура христианская. Лишь на поверхности она представляется праздной, нигилистической, безбожной. Даже социальные болезни и духовные пороки – это болезни и пороки христианского общества. В этих недугах христианин ближе к Церкви, чем здоровый язычник. Поэтому Бухарев отрицательно относился к прямолинейно обличительной и отстраняющейся позиции консервативных кругов церкви. Поскольку противоречие между религией и культурой мнимое, то не следует отвергать современную культуру. Необходимо пробуждать и развивать дремлющие в ней христианские начала, изнутри одухотворять мирскую жизнь людей. «Господь и Спаситель наш Христос, – аргументировал эту мысль Бухарев, – воспринял для нас в свою божественную личность всю нашу человеческую природу, и тело и душу с ее мыслью, волей, памятью, впечатлительностью чувств и проч. Поэтому у нас, истинно верующих в Иисуса Христа, все должно быть во Христе, все дело нашей мысли, воли, сердца и всех наших чувствований» [10]. В этом Бухарев видел возможность построения православной культуры, сближения и последующего слияния церкви и жизни.

Задача воцерковления культуры и современного общества предполагает концептуально новое восприятие не только жизни, но и самой церкви. История Церкви выступает у Бухарева составной частью истории христианского мира и поэтому он не считает возможным противопоставлять ее окружающей жизни, обществу и его культуре. Церковь призвана быть концентрацией благодатных духовных сил. Однако на деле она не всегда отвечает своему предназначению, что особенно видно на примере западного христианства, где церковь сделалась чисто земным обществом наподобие мирского гражданства. Папство – пример невозможного наместничества Христа, мешающего вере и разрывающего живую связь церковного тела (верующих) с его истинным Главой, «это такое лжехристианское начало, по которому во имя Божие связывается совесть людей и народов подчинением, вместо Самого Бога, человеку» [11]. Главной пагубной особенностью католицизма является даже не папизм, ставящий главу церкви в положение светского монарха, а ущемление и подавление религиозной свободы христианина, в которой выражается подлинное отношение совести к Богу. Протестантизм представляет собой другое отклонение от истинной церкви, заключающее не меньшее, если не большее, зло. «Все крайности новейшей философии, разнузданной свободы и ложного рационализма, – утверждал Бухарев, – истекли из того направления мысли и воли человеческой, какое явилось у христиан через западные преобразования христианства» [12]. Европейские реформаторы, не приняв авторитета первосвященника, абсолютизировали религиозную свободу и, подчинив слово Божие воле и разумению отдельного человека, поставили его вне церковного авторитета, что привело к замене религиозной свободы субъективным произволом. Обе эти опасности грозят в равной мере и православной церкви, сохранившей, по убеждению Бухарева, органичную и непосредственную связь между церковным телом и живой истиной, позволяющей право-

славным посредством своих священнослужителей находить путь к верховному Первосвященнику. «Христова истина или православие, не только не препятствуют, но и требуют, чтобы каждый был на своем месте, в своем звании, с своим особенным духовным настроением и даром, только чтобы верховным и всегда действующим началом у каждого был Христос, и это опять по собственной, свободной преданности веры каждого» [13].

Воцерковление культуры должно вернуть дух православия в общество, сделать религиозную истину единственной основой мирской и гражданской жизни. С другой стороны, «обмирщение» церкви вдохнет в нее новые силы, поможет преодолеть мертвящую косность, внешне и внутренне обновиться. Бухарев хорошо понимал неспособность православия, в том состоянии, в каком оно существовало, играть активную роль в обществе. Необходимость реформ внутри церкви обосновывалась им указанием на глубочайшую сопричастность первоначального христианства началам духовного творчества и свободы, которые по мере «затвердевания» вероучения все более и более утрачивались церковью.

Высоко ценя свободу, Бухарев рассматривал ее в качестве евангельской нормы христианской общественности, плодотворного корня, из которого питается здоровое и сильное древо православной культуры. Введение свободы на правах органичного элемента церковной жизни лишало наступательности секуляризм, который ставил знак равенства между дехристианизацией и духовной свободой. При этом христианская свобода Бухаревым и другими богословами-новаторами меньше всего понималась юридически, т.е. как внешняя, правовая свобода. Свобода подлинная и внутренняя находит себя в вере, в самосозидательной деятельности человека, осуществляемой на путях принятия безусловных трансцендентных ценностей. Поэтому всякое стеснение свободного творчества в культуре есть «прекращение богослужения мысли и сердца» [14].

Философско-богословское обоснование возможность христианизации жизни получила в учении о кенозисе (богоснисхождении), которое с особой глубиной разработал один из лидеров церковного обновленчества М.М.Тареев. Все философско-богословские труды Тареева, как подметил современный исследователь его творчества А.И.Бродский, пронизаны поисками того объединяющего начала, которое могло бы примирить мирское и религиозное устремление человека, европейскую культуру и христианство, «Афины и Иерусалим». «Для меня, – писал московский теист, – вся религиозная проблематика сводится к вопросу о примирении реальной действительности с религиозной святостью, о примирении Евангелия с культурным прогрессом и мирскими радостями. Около этой проблемы вращаются все мои богословские сочинения» [15]. Таким образом, социально-философский горизонт творчества Тареева образует проблема религиозно-нравственного обоснования культуры, смысла социально-карикативного служения церкви.

Но почему, собственно, возникает сама эта проблема? Согласно Тарееву, христианство, отказавшись от идолопоклонства, магии, фетишизма, открылось как чисто духовная религия. Евангелие проповедует отказ от всего, что имеет отношение к миру – от семьи, собственности, национальности, государства. Ценности земной жизни объявляются преходящими и ничтожными. Христианин разрывает все свои гражданские и личные связи с окружающими, слагает с себя обязанности в качестве члена какой либо конкретной человеческой общности, получая тем самым возможность войти в царство Божие, которое «не от мира сего». Евангельское учение дает человеку абсолютную свободу, но это свобода от того, что он любит, чем живет, что побуждает его активно действовать и бороться. Христианство не только подняло человека над бранным земным миром, но и оторвало его от жизни, которая идет своим чередом, развивается по естественным зако-

нам. Возникновение духовной религии ознаменовало начало метафизического завершения истории, которая все больше становится цепью событий, лишенных какого-либо религиозного смысла. Такая же участь постигает и культуру, если под культурой понимать область мирской деятельности человека, хозяйственную и политическую жизнь общества, искусство, семью, школу. Отныне есть внешняя сторона жизни, которая не вытекает из ценностей христианского сознания, и внутренняя, интимно-личностная, которая ничего не теряет, но и не приобретает в результате занятий человеком повседневными делами. Всякое приспособление религии к миру сопровождается стремлением или «подчинить жизнь», или «подчиниться жизни».

В этом отношении особенно показательно положение церкви, которая, будучи невидимым, духовным организмом, одновременно является земной организацией с административно-иерархическим устройством. Возникновение христианской церкви может быть объяснено, согласно Тарееву, деятельностью апостолов, продиктованной их желанием приспособить вероучение к языческому миру, поскольку оно не имело основы для существования. Сращение христианства с язычеством он усматривает повсюду – в догматике и в богослужебной практике, в символической стороне обрядов и в почитании святых, в отношениях между священниками и мирянами и между верующими и Богом. Но церковь может лишь символически освятить реальную практическую жизнь, которая от этого ничего не выигрывает. Сама же церковь вынуждена имитировать переданную ей от Бога власть и благодатную силу.

Решение проблемы Тареев видит не в аскетическом отстранении и безучастности церкви по отношению к общественным делам, что, казалось бы, естественно в такой ситуации, а, напротив, в социальном служении, во вспомоществовании народу, государству и обществу, в благотворном влия-

янии на весь ход жизни. Остается главный вопрос: каким образом, оставаясь чисто духовной религией, христианство может осуществлять каритативное призвание?

Христос был послан в мир, чтобы служить людям, а не управлять ими. Церковь, как богочеловеческий организм, должна быть верна завету своей Главы. Поэтому ей следует воздерживаться от искушения осуществлять служение обществу и культуре с помощью земных средств – силы, авторитета, власти. Христианство может войти в мир только через глубины личной веры и религиозного опыта каждого отдельного человека. В этом случае, «воодушевляясь религиозным взглядом на мир, христианин будет говорить о реформах государства, но не во имя Евангелия, а с точки зрения государственной пользы и фактического соотношения народных сил, – будет говорить об экономических реформах с точки зрения пользы для каждого и всех. Внутренне согреваясь последними целями своей религии, он в фактическом решении общественных проблем пойдет нога об ногу со свободными представителями гуманитарного прогресса» [16]. Религиозное «воодушевление», о котором говорит Тареев может быть только свободным, осуществляемым самим человеком, как внутри церковной ограды, так и вне ее. Для самой церкви практика магически-ритуализированного отношения к земной жизни, не способная оказать на нее никакого реального преобразующего действия, должна уступить место началам свободного служения, без расчета на вознаграждение или одобрение со стороны общества. Свобода духа, заявлял Тареев, состоит в «свободе личностного начала, в полноте естественного развития во всех видах, – в семейном, национальном, государственном, художественном» [17]. Свобода – это та единственная почва, на которой может состояться благотворный союз духа и плоти, религии и культуры, церкви и общества, способный благодатно преобразить весь нравственный строй человеческой жизни. Поскольку «существенно и радикально христианство может войти в мир лишь в под-

земной глубине личных верований и чувств» [18], то есть через сердце каждого человека, через глубокую и искреннюю личную веру, это заставляет совершенно по-новому взглянуть на проблему пастырского авторитета и нравственного водительства Церкви. Тареев стоял на пороге протестантского неприятия духовных притязаний исторической церкви, полагая, что в делах веры эти притязания могут иметь лишь общественно условное значение. Личный же религиозный опыт, через который христианство входит в самые недра жизни, приобретает в индивидуальном общении с живым Богом, а не с мертвыми символами веры. Однако из своих неортодоксальных взглядов московский профессор старался не делать слишком смелых выводов. Опираясь на августирианское учение о двух Градах, Тареев разграничивал Церковь земную, видимую, которая принадлежит все той же сфере исторического бытия, и Церковь небесную, соборную, образующую мистическое «Тело Христово». Тем самым проблема воцерковления жизни переносилась в духовную плоскость и принимала смысл преобразования социального организма в организм Богочеловеческий. Понятие соборности как церковной общности, как коллективной жизни людей в Боге открывало для экзистенциального персонализма Тареева подступы к широкому кругу социально-религиозных вопросов. Однако инициатива их освещения была перехвачена у духовно-академической философии светскими религиозными мыслителями, такими как В.С.Соловьев, С.Н.Трубецкой, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, С.Л.Франк и другие.

Библиография:

1. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс. – 1991. С.332.
2. Знаменский П.В. Православие и современная жизнь. Полемика 60-х годов об отношении православия к современной жизни. – М., 1906. С.3-4.
3. Громачевский А.Л. О религиозно-нравственном воспитании применительно к современным потребностям общества. – СПб., 1869. С.10.

4. Характеристику позиции «нового богословия» по теологическим и церковным вопросам см.: Бродский А.И. Михаил Тареев. – СПб., 1994. Гл.1; Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. Гл.VII.
5. Несмелов В. Метафизика жизни и христианское откровение// Православный собеседник. – 1902. – Октябрь. С.504.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1991. Т.1. Ч.2. С.120.
7. Бухарев А.М. О православии в отношении к современности. – СПб., 1906. С.70.
8. Там же. С.316.
9. Там же. С.208-209.
10. Бухарев А.М. О духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. – М., 1865. С.414.
11. Бухарев А.М. О православии в отношении к современности. – СПб., 1906. С.209.
12. Там же. С.279.
13. Там же. С.209.
14. Там же. С.65.
15. Там же. Т.4. С.406.
16. Тареев М.М. Нравственная трагедия социализма// Христианин. – 1907. – №1. С.306.
17. Тареев М.М. Основы христианства. Система религиозной мысли. Т.1-5. – Сергиев Посад. 1908-1910.. Т.3. С.123.
18. Там же. Т.4. С.335.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ИТАЛИИ (НЕСКОЛЬКО ОЧЕНЬ ЛИЧНЫХ РАЗМЫШЛЕНИЙ)

Я учусь в Католическом Университете Святого Сердца Иисуса в Милане. В 1921 (тысяча девяносто двадцать первом году) отец Августин Джемелли и группа католиков-интеллектуалов основали Università Cattolica del Sacro Cuore di Gesù в бывшем и древнем Монастыре святого Амвросия. Университет призван был сыграть важную роль в национальной культуре. С немалыми трудностями университет получил деньги и был официально открыт в присутствии архиепископа Милана кардинала Акилле Ратти, будущего Папы Пия XI и получил государственное признание как свободный университет.

Первыми курсами, открытыми в университете, стали философия и социология. А сегодня университет насчитывает несколько факультетов: экономика, юриспруденция, литературы и философия, медицина, психология, сельскохозяйственные науки, педагогика, языки, математика и физика, политические и социальные науки, банковское дело в разных городах: Милан, Брешиа, Рим, Пьяченца и Кремона. Отмечу, что государство Ватикан - это независимый город-государство в Европе. Ватикан - это чрезвычайно богатый произведениями центр культуры и искусства. В базилике, которая и по сей день символизирует центр христианства, трудились, среди других, такие художники как Браманте и Пинтуриккио, Микеланджело и Бернини с учениками. L'Osservatore Romano - официальная газета Ватикана с 1861, которая в настоящее время публикуется на ежедневно, еженедельно или ежемесячно на семи различных языках (русский, французский, английский, испанский, португальский, немецкий и польский).

Религия

В Италии действует принцип светскости государства и, следовательно, не существует официальной религии. Большинство итальянских граждан - это христиане-католики: 80% называют себя католиками, 30% - практикующими (но процент уменьшается в результате усиления процессов секуляризации), а еще 18% составляют агностики и неверующие. Церковь является влиятельным фактором итальянского общества, которое готово услышать ее понимание не только религиозных тем, но социальных и политических. Иммиграция способствует появлению религиозных меньшинств в стране, самые многочисленные из которых – православные христиане, мусульмане, буддисты и индуисты.

В прошлом связь между человеком и христианством имела большое значение и была сильнее, но сегодня, напротив, уменьшилась, и я хочу представить ряд очень актуальных примеров.

Исторически сложилась традиция, согласно которой в каждой аудитории в школе висит крест (распятие). Но сейчас есть те, кто жалуется и призывает убрать крест только потому, что «надо уважать всех, даже для неверующих и мусульман». Конечно, надо уважать других людей, но может быть, не таким образом. Профессор арабского языка в моем университете Weil Farouq заявил, что не нужно удалять символы христиан, чтобы дать место для всех, но нужно создавать мосты. Кроме того, важно учитывать разницу между религией и культурой.

Другой пример: это произошло на этой неделе в школе в Rozzano, где директор решил, что в этом году не будет Рождественского детского концерта, где дети поют *Adeste Fideles*; вместо этого было предложено отмечать праздник зимы, 21 января, чтобы никого не обидеть. Но мусульманские родители не были против концерта! Наоборот, они рады были вместе отпраздновать Рождество! Считаю важным заметить: если мы по-

теряем свою культурную идентичность, то не сможем больше общаться и встречаться!

Сегодня мы в Италии католическое образование получаем в детстве, а потом вера часто утрачивается в подростковом возрасте. Кто-то может приблизиться к католицизму только в случае, если встретит человека, который своей жизнью доказывает, что значит быть христианином. Эта встреча часто происходит за счет множества религиозных движений, которые существуют в Италии: Ad esempio l'Opera di Maria o Movimento dei focolari, Comunione e Liberazione, il Rinnovamento carismatico cattolico, il Rinnovamento nello Spirito Santo, la Legio Mariae, i Cursillos de Cristianidad, gli Araldi del Vangelo, l'Opera dello Spirito Santo, il Movimento internazionale cattolico per la pace Pax Christi.

Я не могу представить социологическую ситуацию в Италии в целом, но могу говорить о своем непосредственном жизненном опыте. Моя семья католическая и принадлежит к христианскому движению Comunione e Liberazione («Общение и освобождение»).

Движение «Общение и освобождение»

«Общение и освобождение» – церковное движение, целью которого является христианское воспитание собственных членов для участия в миссии Церкви во всех сферах общества. Движение зародилось в 1954 году, когда отец Луиджи Джуссани (1922–2005), начав свою работу в миланском гуманитарном лицее «Берше», дал жизнь инициативе христианского присутствия, которое приняло уже существовавшее название «Студенческая молодежь» («Gioventù Studentesca» / GS).

Современное название «Общение и освобождение» («Comunione e Liberazione» / CL) впервые появляется в 1969 году. Оно выражает убеждение в том, что христианское событие, проживаемое в общении, является основой истинного освобождения человека. «Общение и освобождение», согласно утверждению Бенедикта XVI, «предлагает сего-

дня возможность проживать христианскую веру, с одной стороны, глубоко и актуально, преданно и в полном общении с последователями Петра и пастырями, гарантирующими церковное управление, и, с другой стороны, – спонтанно и свободно, что позволяет реализовываться новым и пророческим апостольским и миссионерским начинаниям».

Уважение к этому методу с самого начала характеризовало наше дело воспитания, ясно обозначив его цель: показать уместность веры в жизненных запросах.

«В начале моего воспитания в семье и семинарии, а затем, вследствие моих размышлений, я глубоко убедился в том, что вера, которую нельзя было бы выявить в опыте настоящего, которая не была бы подтверждена этим опытом, не была бы полезна в поиске ответов на запросы настоящего, такая вера не смогла бы устоять в мире, где всё, всё, говорило и говорит об обратном настолько, что даже богословие довольно долгое время было жертвой этой уступки. Демонстрирование уместности веры в жизненных запросах, а следовательно – данное «следовательно» важно для меня – демонстрирование её рациональности, требует использования четкой концепции рациональности. Сказать, что вера превозносит рациональность – это значит сказать, что вера соответствует основополагающим и подлинным потребностям человеческого сердца», - писал отец Луиджи Джуссани.

В данное время «Общение и освобождение» присутствует в около девяноста странах мира на всех континентах. С 2005 года, после смерти отца Джуссани, движение возглавляет его преемник, отец Хулиан Каррон. Никакой карточной системы регистрации не предусмотрено, приветствуется только свободное участие индивидуумов. Основным инструментом формирования примкнувших к движению является еженедельный катехизис – «Школа общины». Официальным журналом движения является международный ежемесячник «След» («Tracce - Litterae Communionis»).

В этом году благодаря дружбе случилось одно важное событие в моей жизни. С группой взрослых и студентов, итальянских, русских, украинцев и белорусов в марте я была в Вариготти на семинаре в рамках подготовки выставки о митрополите Антонии Сурожском, потому что, не зная друг друга, митрополит и отец Джуссани, находясь в различных частях мира, проповедовали общие для православных и католиков идеи. Меня поразили четыре вещи:

- люди, казалось бы, находившиеся далеко друг от друга, работали вместе, спокойно, как будто мы все друзья, даже если мы не были знакомы;

- митрополит Антоний заявил, что уязвимость, быть слабым - это ценное свойство, которое позволяет нам быть инструментом Бога и дает нам возможность встретиться с другими;

- что мы не должны быть совершенными, но согласиться быть такими, какими нас хочет видеть Бог;

- мы не должны устранять различия, но мы, как музыкальные ноты, уникальны, и только в этом случае получается сочинить красивые мелодии.

Савельева О.Е.

К ВОПРОСУ О РАЗВИТИЕ ДУХОВНОГО ПОТЕНЦИАЛА ЛИЧНОСТИ СТУДЕНТА

Развитие духовного потенциала личности, которое становится реальностью психолого-педагогического процесса. Много нового появилось в образовательном учреждении, которое можно классифицировать в соответствии с системно-аналитическим подходом: инновации в содержании

образования, в методиках, технологиях, методах, приемах, средствах учебно-воспитательного процесса, в организации учебно-воспитательного процесса, в управляющей системе вуза, в источниках финансирования.

Современная цивилизация в отличие от традиционных обществ уже не может вооружить подрастающие поколения готовой системой специализированных умений и знаний, необходимых для полноценного выполнения разнообразных видов общественно-трудовой деятельности. Во всем мире растет осознание ценности образования, как фактора благосостояния общества, его конкурентоспособности и стабилизации. В условиях радикального изменения идеологических воззрений, социальных представлений, идеалов бытия людей в целом именно образование не только выполняет стабилизирующую функцию, но и способствует адаптации человека к новым жизненным условиям.

Классическую парадигму образования эпохи индустриализма и переход к образованию, главной ценностью которого является креативная личность.

Креативность — это творческие возможности (способности) человека, которые могут проявляться в мышлении чувствах, общении, отдельных видах деятельности, характеризовать личность в целом и или ее отдельные стороны, продукты деятельности, процесс их создания. Разработка и внедрение в учебный процесс новых педагогических технологий способствует развитию креативности — творческого мышления и творческих качеств личности студентов. Только личностное знание является духовным знанием. Духовным знание становится тогда, когда оно превращается в личностно значимое[1].

В современном обществе очень важно говорить о креативности образовательной среды, среды в которой должны быть реализуемы механизмы преодоления препятствий творческого мышления: конформизма, цензуры,

ригидности, чрезмерно высокой мотивации скорейшего достижения результата. Естественно, все эти препятствия — продукт определенного социокультурного развития, наличие их свидетельствует о некотором социокультурном фильтре, не допускающем поток псевдоноваций, и абсолютное игнорирование их есть не что иное как вырождение культуры, ее репрессивной функции, благодаря которой и возможно своевременное ограничение возможностей внедрения псевдоноваций, которые направлены не на созидание, а на разрушение.

Воздействие на развитие креативности как личностного качества должно идти через определенный комплекс условий микросреды: высокую степень неопределенности и потенциальную многовариантность (богатство возможностей). Неопределенность стимулирует поиск собственных ориентиров, а не принятие готовых; а многовариантность обеспечивает возможность их нахождения. Предметно-информационная обогащенность, низкая степень регламентации поведения, возможность усвоения эвристик в обучении, позволяет создать наиболее благоприятный климат для развития творческого и духовного мышления.

Одним из главных препятствий для адаптации в условиях радикального изменения социокультурной и политико-экономической среды является низкий уровень способностей отношенческого поведения, требующего свободы выбора и независимости в принятии решения.

В условиях рыночных отношений конкурентоспособность молодого специалиста определяется не только уровнем профессиональных знаний, но и его широкой разносторонней гуманитарной культурой, знанием общества, умением жить в нем на основе общепринятых норм культуры, где ценят не только деловые, но и нравственные качества юриста, его честность, ответственное отношение к делу, умение находить общий язык с разными людьми, на основе общечеловеческих норм нравственности, тер-

пимости и взаимопонимания. Эти качества во многом приобретаются в процессе овладения гуманитарными знаниями.

Библиография:

1. Смирнов С.Д. Педагогика и психология высшего образования от деятельности к личности. — М.: Аспект — Пресс, 1995. — с. 154.

Старостенко В.В.

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИОЗНОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ФРАНЦИСКА СКОРИНЫ

Существенной новацией духовной культуры эпохи Возрождения являлось ренессансное свободомыслие, что находило выражение, прежде всего, в утверждении гуманистического мировоззрения. [10] У истоков ренессансно-гуманистической мысли в Беларуси стоял доктор Франциск Скорина (1490-1551), который предпринял попытку синтеза древнерусской философско-этической традиции с античной и западноевропейской философской культурой. Взгляды Скорины достаточно ярко отражены в его оригинальном литературно-публицистическом наследии – предисловиях и послесловиях к книгам Библии, которые издавались им в течение 1517-1525 гг. В мировоззрении Скорины, как деятеля на «границе культур», и под воздействием его национально-культурных устремлений, сочетаются христианский традиционализм и модернизм религиозного свободомыслия. [11]

Скорининская Библия – первое в отечественной культуре светское издание Священного Писания, осуществленное, как отмечает В.М. Конон,

«без оглядки на церковную цензуру» [5, с. 35]. Заметим, что внецерковное издание Библии уже само по себе является свидетельством свободомыслия белорусского печатника, поскольку до XVI в. толкование Священного Писания считалось прерогативой церкви и духовенство, что основывалось на ортодоксальном христианском понимании роли церковного института как единственного возможного посредника между Богом и людьми. Обращает на себя внимание и характер издания первой белорусской Библии. Скорина допускает многочисленные «вольности»: отходит от канонического порядка библейских книг, гуманистически объясняет многочисленные библейские сюжеты, свободно обращается с текстом, пропуская или переставляя по своему произволу целые фрагменты и части [4, с. 77-78]. Уже в XVI в. церковные ортодоксы порицали белорусского гуманиста за «еретизм». Сторонник консервативной церковно-славянской традиции А.Курбский усматривал в переводах Скорины влияние ереси «жидовствующих» и лютеранства. «Разве не вы сами позволяете своим людям отравляться учением иноверцев? ... Русь была хорошо отравлена: еще до унии был Скорина, еретик гуситский, который вам книги по-русски печатал в Праге...» – с нескрываемым раздражением писал в «Антиэленхусе» (1622) униатский полемист А. Селява [2, с. 717].

Утверждения Селявы являются тенденциозными, преследовали цель скомпрометировать популярные в антиуниатской среде скорининские издания. Вместе с тем обращает на себя внимание известная общность гуманистических устремлений классиков чешского и белорусского Ренессанса. В начале XV в. на территорию Беларуси действительно проникают идеи Яна Гуса – видного проповедника и идеолога чешской Реформации. В работах Гуса «О церкви», «Изложение веры» основным законом человеческих отношений признается познанный разумом «закон божий». Мыслитель позволял себе вольную трактовку Священного Писания, полагал, что

каждый имеет право на собственное понимание и свободное изложение Библии. Распространение идей Гуса в Великом княжестве Литовском способствовала солидарность чешского, белорусского и литовского народов в борьбе с Тевтонским орденом. Известно о пребывании в 1413 г. в Витебске Иеронима Пражского – ученика и соратника чешского реформатора. В XV–XVII вв. немало выходцев из ВКЛ, среди которых и Франциск Скорина, обучалось в Краковском Ягеллонском университете, бывшем одним из центров распространения идеологии гусизма. У Гуса и Скорины обнаруживаются сходные по духу идеи – о значении родного языка в просвещении народа, о возможности самостоятельного изучения и большом познавательном значении Библии, и др. Идеи гусизма в Беларуси и Литве пропагандировали и представители плебейской Реформации, определенные отзвуки идей Гуса находят в «Катехизисе» Сымона Будного. [12, с. 307]

Заметим также, что первая попытка организации кириллического книгопечатания в славянских странах была предпринята в конце XV в. в Кракове Швайпольтом Фиолем. Однако уже в 1491 г. он был обвинен в распространении гуситской ереси, а в следующем году гнезненский архиепископ запретил продажу его книг. Существует мнение, что книгоиздательской деятельности Фиоля помешали неприязненные отношения польского католического духовенства к печатанию кириллических книг [3, с. 72]. Печатная деятельность Скорины в Вильно была остановлена около 1525 г. Основную роль в этом, среди других факторов, отыграло противодействие со стороны определенных кругов католической, а возможно, и православной иерархии, что стало реакцией на появление светского книгопечатания, которое ограничивало духовную монополию церкви [3, с. 165].

Франциск Скорина одним из первых в отечественной мысли выступил с обоснованием круга актуальных ренессансно-гуманистических методологических и гносеологических идей. Так, он попытался разрешить

чрезвычайно важную для своего времени проблему интерпретации Священного Писания. [7, с. 93] Скорина был глубоко верующим человеком, признавал основные догмы христианского вероучения: божественную Троицу, богочеловеческую природу Христа, бессмертие души, потустороннюю жизнь и другие, Библию считал богодухновенной книгой. В предисловии к книге Бытия прямо отмечает: «Мы пак, хрестиане, зуполную веру имама всемогущего во троици единого бога, в шести днех сотворившего небо и землю и вся, еже суть в них». [9, с. 52] Однако в герменевтическом искусстве Скорины обнаруживается попытка нетрадиционного, свободного истолкования ряда религиозно-философских проблем. В Библии, полагал мыслитель, содержится как доступная лишь для избранных (эзотерическая), так и доступная для всех без исключения людей (экзотерическая) мудрость. К числу эзотерических книг Скорина относил Книги Бытия, начало и конец Книги пророка Иезекииля и Песнь Песней, которые «суть трудны ко зрозумению» и являются предметом веры. Основная же масса текстов Священного писания доступна любому разумному человеку. Это Притчи Соломоновы, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, Книга Премудрости Соломона, Книги Царств, Книга Иудифи и другие. Экзотерическая часть Библии содержит нравственно-философские истины, элементы светского знания и представляет в глазах Скорины наибольшую ценность. [7, с. 93]

Особенность свободомыслия Скорины ярко выявляется при сопоставлении двух совпавших по времени издательских библейских проектов – белорусского печатника и немецкого протестанта Мартина Лютера. Гуманист из Полоцка и реформатор из Виттенберга по-разному определили цель своих изданий. Лютер был движим задачей обновления доктрины католицизма с целью приспособления христианства к новым потребностям зарождавшегося буржуазного строя. Модернизм Лютера способствовал

укреплению веры в Бога, а сам автор стал основателем нового направления в христианской религии. Мотивы же Скорины были религиозными и светскими одновременно, издаваемые книги предназначались для «доброго научения» не только и не столько религиозному благочестию, сколько мирскому знанию и мудрости. Причем Скорина пытается отойти от ортодоксальной христианской традиции божественного характера книг Библии. В предисловии к каждой книге автор сообщает сведения о ее составителе, времени и обстоятельствах ее написания. В этом подходе к Библии, по существу, проявляется начало ее сравнительно-исторического изучения, что более полно будет осуществлено в системе религиозного рационализма Сымона Будного.

Само издание книг Библии, распространение их среди мирян, «людей простых посполитых» объективно способствовало личному «общению» человека с Богом, минуя посредничество церкви. Характерный пример проявления в мировоззрении Скорины идеи личной веры содержится в анализе мыслителем «Посланий апостола Павла». Так, в комментариях к «Посланию к римлянам» он обращает внимание читателя на ветхозаветный сюжет об Аврааме, которого от угрозы потерять своего первенца Исаака, для демонстрации религиозного благочестия, спасла только вера. «...Вси оправдаются верою сына божия. Занеже и Авраам не от дел, но от веры оправдася и прежде закона обрезания принял обетования». [9, с. 109] В суждениях Скорины заметна, таким образом, реформационная тенденция, сам белорусский мыслитель рассматривается некоторыми исследователями философским предтечей Реформации в Беларуси. [8, с. 10-11] Однако воззрения Скорины не следует отождествлять с идеологией западноевропейского протестантизма XVI в. Он, по сути, способствовал возникновению в белорусской мысли идеи секуляризации.

Священное Писание рассматривалось мыслителем не только в качестве источника подлинной религиозности, но и светских знаний, как пособие для изучения «семи свободных искусств». «В сей книзе, – писал он в предисловии «Во всю Бивлию рускаго языка», – всее прироженое мудрости зачало и конец... В сей книзе вси лекарства душевные и телесные зуполне знойдете. Ту навчение философии добронравное, яко любити Бога для самого себе и ближнего для Бога, имамы. Ту справа всякого собрания людского и всякого града, еже верою, соединением ласки и згодою посполитое доброе помножено бывает. Ту навчение седми наук вызволенных достаточное». [9, с. 46]

«Ест наивышшая мудрость розмышление смерти, и познание самого себе» [9, с. 20] – пишет мыслитель в предисловии к Книге Иова. Воскрешая эту сократовскую идею, Скорина не только продолжает традицию античной философии, но и выражает одну из характернейших черт ренессансно-гуманистической культуры.

Отметим также, что для эстетического сознания античности и Возрождения чрезвычайно характерно возведение в степень прекрасного патриотизма. У Скорины эстетизация патриотизма наиболее заметна при толковании библейского сюжета о Иудифи, образ которой используется в качестве примера гражданской красоты [6, с. 346]. Иудифь «для места рожения своего выдала ест живот свой на небеспеченство». В предисловии к книге «Иудиф-вдовици» содержатся и золотые строки признания любви к родине, по сути – патриотическое кредо писателя: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя; птицы, летающие по въздуху, ведают гнезда своя; рыбы, плывающие по морю и в реках, чуют виры своя; пчелы и тым подобная боронять ульев своих, – тако ж и люди, игде зродилися и ускормлены суть по бозе, к тому месту великую ласку imajuт». [9, с. 45]

В качестве идеальной личности у Скорины выступает Иисус Сирахов, который больше всего заботится о том, чтобы проявить себя в творчестве и оставить «по собе память, яко и предкове его оставили суть, дабы память его не загнула вовеки». [9, с. 24] Это уже не средневеково-христианский, а ренессансный идеал личности, высшим проявлением которой является творческое самовыражение.

В комментариях мыслителя обнаруживается в качестве тенденции идея «двойственной истины». Так, мудрец должен быть исполнен «духа святого и философии»; имеется «закон прирожденный», т.е. естественный, и «закон Моисея», т.е. божественное откровение. Скорина также полагал, что существует «двоякая правда: божия и человеческая. Двоякий суд: божий и человеческий. Двоякая похвала: от бога и от человека». [9, с. 109-110] Заметим, что идея «двойственной истины» в средневековой философии была определена официальной церковью как еретическая, в рациональном вольнодумстве эпохи Возрождения происходит трансформация этой идеи в учение о «двух Книгах» – Природы и Писания: в «Книге Природы» человек находит истину науки и философии, в Писании – религиозно-нравственные наставления.

Синтез традиционализма и элементов свободомыслия наблюдается в онтологии Скорины. В предисловии к книге Бытия он сопоставляет христианское учение о сотворении мира «из ничего» с аристотелевской концепцией вечности и неуничтожимости материи: «кто убо от философов мог поразумети, абы господь бог словом своим с ни з чего сотворил вся видима и невидима, старейшине их Аристотелю глаголющу: "З ни с чего ничто же бысть"». [9, с. 51-52] В конечном счете, вопрос креационизма мыслитель решает в традиционном христианском духе, однако его рассуждения предоставляют читателям повод для размышления и скепсиса.

Ведущее место в произведениях Скорины занимают вопросы этики. В основе его этической концепции лежит мысль о необходимости и возможности совершенствования человеческой природы. Признавая приоритет «духовных» ценностей, Скорина не отвергает ценностей «плотских», а пытается отыскать возможности для их примирения, гармонического сосуществования. [8, с. 30] Универсальный этический принцип, или «прирожденный» нравственный закон, формулируется Скориной следующим образом: «то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хочещи от иных имети». [9, с. 62] Этот моральный императив находит, как известно, отражение в Священном Писании (Евангелие от Матфея, др.), но не является собственно христианским нововведением. Он формируется в философской мысли задолго до появления Нового завета, формулируется как в европейской (Фалес и др.), так и в восточной (конфуцианство) философии, отражая поиск общечеловеческих и внеконфессиональных оснований нравственности.

Библейско-христианская этика модернизируется мыслителем в соответствии с духовными запросами Возрождения. Так, Скорина ориентирует читателя преимущественно на реальную и общественно-полезную жизнь, овладение знаниями, на «мудрость и добрые обычаи». Скорина, несомненно, выступает как национальный христианский просветитель. Не раз указывал, что его работы служат «похвале створителю», «богу ко чти». [9, с. 22, 110, 116 и др.] Назначение своей деятельности Франциск усматривал, однако, прежде всего в «навчении» родного народа, приобщении его к «науце всего доброго»: «Пожиточьны же суть сие книги чести всякому человеку...наболей тым, они же хотят имети добрые обычае и познати мудрость и науку...». [9, с. 22]

Нельзя не обратить внимания и на язык изданий белорусского гуманиста. «Бивлию рускаго языка» автор предназначал «людem посполитым

русского языка», «своему прироженному рускому языку». Издавал книги «по-руски», «рускими словами», чтобы «братия моя русь... могли лепей разумети». [9, с. 70, 45, 76, 71, 52, 18, 37 и др.] Его деятельность способствовала становлению национальной белорусской литературы и языка, что получило продолжение в творчестве С.Будного, В.Тяпинского, С.Зизания, Л.Карповича, М.Смотрицкого и других писателей второй половины XVI – XVII веков.

Важно отметить и типографскую эстетику Скорины, которая находилась на уровне лучших образцов ренессансной книжной графики. В этой связи важно отметить то обстоятельство, что многие гравюры Скорины насыщены не теологическим, а реальным, земным содержанием. Безусловной чертой ренессансного свободомыслия следует считать гравюрный портрет самого Скорины. Исследователи могут отмечать беспрецедентность данного случая в истории книгоиздания, перепечатки и переписки Священных книг. Автор утверждает собственным портретом свою индивидуальность, осознание значимости своего творчества. В портрете белорусского мыслителя некоторые ученые (В.В.Агиевич) усматривают также выражение принципов гелиоцентризма и гомоцентризма – основы философии гуманизма Нового времени, в чем Скорина на 26 лет опередил Н.Коперника. [1, с. 299] В этом же ключе свободомыслия следует рассматривать и то обстоятельство, что скорининские предисловия лишены весьма характерного для средневековых христианских ортодоксальных писателей и переписчиков приема литературного самоуничтожения по примеру «Здесь нет моих мыслей, здесь все от Бога» и т.п.

Одним из дискуссионных аспектов мировоззрения Скорины является его конфессиональная ориентация. Не вызывает сомнения то, что мыслитель не представлял высоконравственной жизни вне христианской религии, его искренняя вера выявляется во всех комментариях к издаваемым «з

божиею помощью» трудам. Вместе с тем христианско-гуманистическое осмысление Скориной проблемы человека, неординарный подход к интерпретации библейских сюжетов, недостаточность биографических сведений обусловили неоднозначное истолкование его вероисповедной принадлежности (православный, католик, протестант, даже униат или сторонник просветительской идеологии протомасонов). Полагаем, что более близки к истине те исследователи (В.И.Пичета, М.Грушевский, Н.О.Алексютович, С.Брага, С.А.Подокшин, Г.Я.Голенченко и другие), которые считают необходимым рассматривать конфессионально-мировоззренческую ориентацию Скорины в общехристианском контексте его религиозной и культурно-просветительской деятельности, лишённой узкого конфессионального догматизма и строгой церковности. Несомненно, что она выдержана в духе веротерпимости. Об этом свидетельствует отсутствие в скорининских текстах конфессиональной полемики, апелляция ко «всякому человеку», «ко всем верующим во Христа», «людem всем»; типичность формул «нам, христианом», «нас всех христиан», «христианство наше», «каждый христианин». [9, с. 22, 32, 105-117]

Таким образом, мировоззрение Скорины обладает философским синкретизмом религиозного традиционализма и свободомыслия. Обще-ственно-философские взгляды мыслителя характеризуются ренессансным антропоцентризмом, сосуществующим с проблемой загробной расплаты; расширением границ духовной свободы человека, которая, однако, не доходит до крайностей индивидуализма; натуралистической тенденцией, демократизмом и патриотизмом, что утверждается Франциском не только теоретически, но и практично, своей жизнью и деятельностью.

Библиография:

1. Агіевіч, У.У. Імя і справа Скарыны / У.У. Агіевіч. – Мінск: Бел. навука, 2002. – 319 с.

2. АрхивЮго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1914. –Ч. 1. – Т. 8. – Вып. 1. – 798 с.

3. Галенчанка, Г.Я. Францыск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар / Г.Я. Галенчанка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 280 с.

4. Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии / Е.С.Прокошина, Л.Л.Короткая, А.А.Чудникова и др.; Науч. ред. Е.М.Бабосов, Г.М.Лившиц. – Минск: Наука и техника, 1978. – 344 с.

5. Конан, У. М. Дабро і краса ў творчасці Францыска Скарыны / У.М. Конан // 480 год беларускага кнігадрукавання: Матэрыялы Трэціх Скарынаўскіх чытанняў. – Мінск: Беларуская навука, 1998. – С. 32-35.

6. Конан, У.М. Эстэтычныя і этычныя погляды Францыска Скарыны / У.М. Конан // Скарына і яго эпоха / Рэд. В.А.Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – С. 311-359.

7. Падокшын, С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С. А. Падокшын. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 285 с.

8. Подокшин, С.А. Скорина и Будный: Очерк философских взглядов / С. А. Подокшин. – Минск: Наука и техника, 1974. – 176 с.

9. Скарына, Ф. Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія / Ф. Скарына; Уступ арт., падрыхт. тэкстаў, камент., слоўнік А.Ф.Коршунава, паказальнікі А.Ф.Коршунава, В.А.Чамярыцкага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 207 с.

10. Старасценка, В.У. Ідэі вальнадумства і свабоды рэлігіі ў айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думцы XVI ст. / В.У. Старасценка // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 2. Пратарэнесанс і Адраджэнне / С.І. Санько [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2010. – С. 497-519.

11. Старостенко, В.В. Религиозный традиционализм и свободомыслие в период раннего Возрождения в Беларуси (первая половина XVI века) / В.В. Старостенко // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VII: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Беларуси [Текст]: сборник. Часть 2: Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси (актуальные проблемы конца XX – начала XXI в.) / сост. и общ. ред. Н.А. Кутузовой, А.А. Лазаревич, В.В. Шмидта. – М.: ИД «МедиаПром», 2011. – С. 155-168.

12. Франциск Скорина и его время: Энцикл. справочник / Белорус. Сов. Энциклопедия; Редкол. И.П. Шамякин (гл. ред.) и др. – Минск: БелСЭ, 1990. – 631 с.

Человенко Т.Г.

ТЕОЛОГО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В КОНТЕКСТЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА: ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ¹

Межрелигиозный диалог сегодня рассматривается в контексте глобализации, которая являясь объективным историческим процессом, часто сопровождается обострением этноконфессиональных отношений и культурно-цивилизационных противоречий. Это делает необходимым межрелигиозное взаимодействие, которое целесообразно осуществлять опосредованно, через теологический диалог.

Не останавливаясь подробно на поисках западной богословской мысли, представленной теологией религий, контекстуальной теологией,

¹Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований («Образ» религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности»), проект № 15-23-06002.

компаративной теологией [8], отметим лишь, что компаративные теологи (Ф. Клуни, Дж. Фредерикс, У. Винклер, К. фон Штош) дистанцируются от контекстуальной теологии и особенно от теологии религий (Ж. Даниелу, А. де Любак, К. Ранер, Г. Вальденфельс и др.), т.к. в них межрелигиозные отношения и поиски толерантности как цель межрелигиозного диалога определяются абстрактно с помощью глобальных моделей «эксклюзивизм», «инклюзивизм» и «плюрализм». Представители же компаративной теологии обращаются к конкретным исследованиям религиозных представлений, пытаясь связать их со сравнимыми явлениями в христианстве. Причём в отличие от «сравнительного религиоведения» эти исследования должны осуществляться не нейтральными наблюдателями, а ангажированными участниками своей и иной религии. Компаративная теология, так же, как и «христоцентрический инклюзивизм» (или «харизматический инклюзивизм») обращаются к различным формам существования религии, дабы вступить с ними в критический диалог. Но на самом деле сопоставление древних традиций, конфессиональных особенностей является значительной трудностью. В результате диалог в значительной степени формализуется, т.к. к нему применяются критерии, выработанные диалогической философией [1].

Ясно одно, что межконфессиональный диалог нельзя рассматривать как некий идеологический проект, формализованный до такой степени, что его характерными чертами часто становятся «театральность» и скрывающаяся за ней «рыночность». «Легче всего подписаться под общими словами — никто не берет никакой ответственности, а потом эти общие заявления никто не читает. В межрелигиозных группах говорят о мире и дружбе, а тем временем на Ближнем Востоке, на Северном Кавказе, в Европе взрываются бомбы. На одном уровне — политкорректный диалог, на другом — жесткая, иногда страшная действительность...» [10]. Задача учёных сегодня

—определиться с методологией межрелигиозного диалога, дабы не ставить перед собой формальные цели, например, поиск некой особой «формы благочестия», соответствующей религиозным потребностям современной эпохи (В. Панненберг). Благочестие—это не интеллектуальное приобретение. Даже если научное сообщество такую формулу «откроет», конфессии останутся каждая в своих традициях её понимания, а носители светского образа мысли и соответствующего образа жизнедеятельности и творческой вообще навряд ли примут её необходимость.

В православном богословии Русской Православной Церкви межрелигиозный диалог строится на аутентичном выражении традиции [12], но имеет свои особенности, т.к. здесь активно разрабатывается идея «цивилизационного диалога как диалога этнокультурных, религиозных и нерелигиозных картин мира», для успешного ведения которого требуется освоение всего комплекса теолого-религиоведческих компетенций [11]. Считается, что в этом прикладном аспекте теология и религиоведение есть не что иное, как полиформатный инструмент обеспечения цивилизационного диалога, эффективное использование которого может и должно стать залогом межрелигиозного и межнационального согласия в стране.

Нельзя не согласиться с патриархом Кириллом, который утверждает, что доверительная, сбалансированная, работающая по правильной методологии система может приводить к видимым результатам. Действительный межрелигиозный диалог состоится, если мы создадим «*систему коммуникации с низами*» (выд. Т.Ч.) через наши религиозные общины, через наши приходы, через межрелигиозные группы на местах, через частные инициативы» [10]. Это значит, что очень важно, чтобы результаты теоретических поисков не остались принадлежностью интеллектуалов, а были приняты широким кругом носителей различных форм религиозного сознания. Нам представляется, что в современной России пред-

приняты вполне успешные шаги в налаживании межрелигиозного и межнационального диалога на основе, так сказать, *«исторического реализма»*. Приоритеты в *целеполагании* были сформулированы в качестве значимых для всех конфессий и народов России ценностей - *веры, державности, справедливости, солидарности и достоинства*, - составившие характерные черты менталитета российского народа [2]. Это значит, что базой для диалога названы ценностные ориентации, культуuroобразующие и этические смыслы, содержание которых для россиян не носит спорного характера. Важно, что эти ценности не сформулированы схоластически: они были выявлены через обращение к историческому опыту, его анализу и составили то принципиально важное, что отличало каждую эпоху в истории России, и что сохраняет свою непреходящую ценность для современной жизни. Не менее важно, что в этих ценностях заложена *трансцендентальная перспектива*: с одной стороны, они представляют собой некий социальный идеал, способный обустроить жизнь российского общества, как общества солидарного, где ради достижения общего блага тесно сотрудничают различные этнокультурные, социальные, профессиональные, религиозные и возрастные группы; в тоже время в синтезе этих ценностей высвечивается абсолютный характер универсальной истины, который может по-разному пониматься представителями различных конфессий и этносов, носителями религиозного и нерелигиозного сознания, но имеет *общий этический знаменатель*.

Этот общий этический знаменатель составляет экзистенциальную основу диалога, т.е. такое *духовно-этическое измерение*, где присутствует такой идеальный тип отношения и восприятия Другого, который можно назвать сверхнормативным. Другими словами, в бытии человеческой личности приоритет отдаётся духовному миру высших ценностей, понимаемому как попытку «разбудить» в человеке осознание своей ответственно-

сти за спасение цивилизации в самых конкретных его проявлениях. В философии эта ситуация тематизирована как коэкзистенциальное общение (Н. Аббаньяно). В тоже время Религиозные экзистенциалисты подчёркивают принципиальную неравноценность разных миров существования человека: в материальном мире, где господствует отчуждение и разобщение людей, человек воспринимается, скорее, как инструмент для удовлетворения собственных желаний. Здесь нет места подлинному взаимопониманию, переживанию другого и отношению к другому как субъекту собственного развития, т.е. нет места тому самому «коэкзистенциальному общению», *личностное измерение* которого является, как нам представляется, единственным всеобщим условием преодоления кризисов современности [7].

Здесь мы наблюдаем много методологических пересечений и со светской культурой. С точки зрения современных тенденций этической мысли принятие Другого находится в контексте поисков неклассической этики. Ведущей тенденцией в современной этике является именно ориентация на Другого, установка приоритета Другого. Эта новая этика не носит характера отвлечённой и доктринальной, т.е. эссенциалистской. Она также не жёстко нормативная, т.е. не авторитарная. Новая этика обращается к опыту, поэтому особой актуальностью пользуются такие локусы этического опыта, которые прежде оставались за пределами науки. Это, прежде всего, этические позиции древних духовных традиций, опыт которых издревле осмысливается неклассическим образом. Например, заслуживает особого внимания этика русского старчества, служение которых имеет и социальную направленность. Стержень и ядро этой этики – совершенное принятие Другого, причём в самом сильном смысле: не «хорошее» или «участливое» отношение к Другому, но буквально всецелое принятие Другого в себя, его внутреннего мира – в мир старца. Беря боли, скорби, проблемы Другого на себя, старец вбирает их в христоцентрическую перспек-

тиву своего мира. Поэтому можно сказать, что этика старческого служения – это этика принятия Другого, в сильном, предельном смысле принятия. В философии глубже всего тенденции неклассической этики воплотились в учении Э. Левинаса – самой влиятельной этической теории конца XX века, верховный принцип которой – ответственность за Другого [5].

Постановка вопроса в области целеполагания и приоритетных смыслов этической деятельности ставит вопрос теолого-религиоведческого взаимодействия в становлении методологии межрелигиозного диалога. Для нас очевидно, что для ведения подобного диалога требуется полноценная теолого-религиоведческая компетентность. Существует множество проблем, связанных с анализом религиозных воззрений, которые невозможно реализовать вне учёта мнения теологов. Другими словами, теологическая аргументация необходима в межрелигиозном диалоге, если необходимо объяснить социальные и антропологические установки православия или других конфессий в отношении светской культуры, либо других религиозных традиций

К ним, например, относится выявление форм и степени выраженности личностного начала в понимании Бога и человека, а также отношений человека с Богом. Мы знаем, что классические научные подходы исключают всякое взаимодействие философии и религиоведения с теологией, которую в большой степени характеризует личностное измерение. Исключают они и всякое «экзистенциальное измерение» религиозного феномена. Сейчас уже не надо доказывать, как обедняется научный дискурс, если сам религиозный феномен подвергается «натурализации», сводится к социальному функционированию человека, к его социобиологическому, социопсихологическому началу. В этом случае проблема личностной основы веры и свобода ее выбора либо игнорируется, либо принижается и сводится до достаточно примитивного истолкования. Между тем, привлечение теологи-

ческой аргументации при интерпретации парадокса человеческой субъективности в рамках религиозной экзистенции было бы полезным, если речь идет о различении природы человека и его «ипостасности» (личностности).

Существует также такая проблема, как понимание личностного начала в разных религиозных традициях и формах религиозного сознания. В нехристианском генотеизме, или в строгом монотеизме, например, мы наблюдаем непоследовательность в утверждении личностности Бога, поскольку личность немыслима без отношений, без общения с другими личностями. Отличие христианства от иудаизма в этом вопросе хорошо прояснил О. Клеман, когда он лаконично прокомментировал понимание отношений Бога и человека иудейским мыслителем М. Бубером: «Бог пробуждает человека как личность, пробуждаясь при этом Сам как Личность» [4, 56]. Это означает, что личностность Единого Бога обусловлена Его отношениями с сотворёнными личностями, что ведёт в конечном итоге к пантеистическим тенденциям. Эту же ситуацию В.Н. Лосский поясняет следующим образом: «Бог евреев скрывает глубины Своей природы; Он проявляет Себя только Своей властью, и само имя Его непроизносимо. Он окружает Себя неприступным светом, и человек не может увидеть Его и остаться живым. Ни подлинная взаимность, ни встреча лицом к лицу этой страшной Божественной монады и смиренной твари невозможны. Глаголы — только от Бога, от человека — только мрак послушания и веры. Собственно «богословие», как понимают его отцы, для Израиля остаётся закрытым» [6, 202]. Аналогичный подход в понимании Бога существует и в исламе. Христианство отличается от других монотеистических религий тем, что, хотя оно и декларирует веру в одного Бога, в нем Бог понимается как существующий троично, т. е. как Отец, Сын и Святой Дух. Новнутри христианской традиции есть нюансы в понимании Бога: для православия принципиальна тринитарное богословие и христология, а для католицизма — по-

нимание Бога в первую очередь как субстанции или *divinitas*. Карл Ранер предостерегал от опасностей, имплицитно содержащихся в традиционном западном взгляде на Бога. В своей книге «Троица» Ранер исследовал традиционный – со времен Августина – западный взгляд на Троицу и призвал вернуться к греческой святоотеческой позиции, как более верной библейскому взгляду, идентифицирующему Бога с Отцом, а не с божественной субстанцией, как это было у Августина и в средневековой схоластической традиции.

Для межрелигиозного диалога важно понимать этот феномен, потому что схоластический способ богословствования превратил Бога в существо антагонистическое по отношению к человеку и миру, что весьма способствовало появлению различных форм атеистической секуляризации и гуманизма, делая учение о Троице либо не имеющим значения, либо второстепенным для современного западного человека. Об этом предупреждали и католический богослов К. Ранер и митрополит И. Зизиулас [3, 43-44, 52], что мы в действительности и наблюдаем в современном западном мире. Различение подобных «нюансов» имеет, конечно, и экзистенциальное и культурно-цивилизационное значение. Но для межрелигиозного диалога понимание его богословских оснований есть ещё и понимание так называемых экзистенциальных границ «миссионерства», которые преступать нельзя. Как справедливо отметил митр. Иоанн (Зизиулас), первое, что должно сделать христианство сегодня, это отказаться от агрессивных миссионерских методов прошлого, поскольку Евангелизация несовместима с каким-либо принуждением, даже самым деликатным.

Сегодня претерпевает трансформацию и сам богословский метод. Он уже не обладает исключительно религиозно-апологетической функцией. В современных условиях перед богословием стоит целый ряд других задач, среди которых важное место занимает осуществление *коммуникации*

между представителями религиозного мировоззрения и различными формами культуры. Поэтому богословский метод рассматривается как соотношение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления предельных смыслов этого культурно-исторического явления[9].

Таким образом, для продуктивного межрелигиозного диалога важно не игнорировать уникальность религиозных традиций, что делает невозможным и диалог культур, поскольку размываются их мировоззренческие и семантические корни со всеми вытекающими духовными и культурно-цивилизационными последствиями вплоть до утверждения «альтернативной духовности», далеко не являющейся панацеей в решении современных противоречий и проблем. Выстраивая межрелигиозный диалог надо, во-первых, рассматривать религию как сверхсложное явление, не сводимое к эпифеномену; во-вторых, необходимо отрефлексировать в новых интеллектуальных условиях онто-гносеологические различия и этическое единство религиозных традиций, которые важны в качестве культуро-созидательных и смыслообразующих начал, сохраняющих уникальность культур в глобализирующемся мире; в-третьих, необходимо искать такие теоретико-концептуальные идеи, которые бы позволили экзистенциально-личностное измерение религий включить в теоретический дискурс и рассматривать понимание и объяснение не как исключаящие друг друга познавательные стратегии, но как равноправные составляющие сложного процесса рефлексии религии и религиозности. Все эти предложения выполнимы только в контексте сотрудничества теологии и религиоведения на принципах взаимодополнительности и при условии их разумной интеграции с сохранением их институциональности.

Библиография:

1. Владыченко Л.Д. «Реальность» межрелигиозного диалога // Наука и религия: перспективы диалога в современном мире. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2008. С. 13-18; Бадаев С. Межрелигиозный диалог и современность // Теократия. 2005. №1(7). С. 16-25.
2. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии III Рождественских Парламентских встреч / Режим доступа: www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html (дата обращения 1.11.2015).
3. Иоанн (Зизиулас), митр. Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / В кн.: Иоанн (Зизиулас), митр. Избранные работы. С. 52-61. Режим доступа: http://aldebaran.ru/author/ziziulas_ioann/kniga_izbrannyye_raboty/ (дата обращения 2.11.2015).
4. Клеман О. Тема личности в Священном Писании // Православная община. 1992. №4 (10).
5. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб. 2000.
6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
7. См.: Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск. 1994; Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Москва. 1995; Бубер М. Два образа веры. Москва. 1999.
8. Никонов К.И. Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Религиоведение. №3. 2011. С. 75-83; Шохин В.К. «Диалог религий»: идеология и практика. Режим доступа: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/013/013-shoh.htm>; <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/012/012-dial.htm>
9. Польсков К.О. О возможности применения богословского метода в социальных исследованиях // Учёные записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2012. №1. С. 458-464.

10. Патриарх Кирилл: без поддержки снизу межрелигиозный диалог теряет смысл / Режим доступа: www.pravoslavie.ru/news/47174.htm (дата обращения 31.10.2015).

11. Развитие теолого-религиоведческого образования как решение задачи обеспечения межнационального согласия // Доклад ректора Российского православного университета игумена Петра (Еремеева) на Международной научно-практической конференции «Формирование духовного пространства современной России» (31 мая — 1 июня 2012 года, г. Пятигорск) / Режим доступа: www.patriarchia.ru/db/print/2273119.html (дата обращения 31.10.2015).

12. Чаплин Вс., прот. Быть верным Евангелию. Миссия и диалог в условиях соприкосновения этических систем // Материалы VI Международной Богословской конференции Русской Православной Церкви «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи» (Москва, 15-18 ноября 2010 г.). М., 2012. С. 608-615.

Юдина А.М.

НЕОБХОДИМОСТЬ СОЗДАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ УСЛОВИЙ ДЛЯ ВОСПИТАНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ У СТАРШЕКЛАССНИКОВ

Социокультурные взаимодействия пронизывают как объективную, так и субъективную стороны реальности. Специфика корреляции между разными народами и культурами обусловлена тысячелетним периодом развития, поэтому проблема социокультурной толерантности затрагивает области, как простого обыденного знания, так и серьезных научных иссле-

дований в гуманитарных науках. Многими исследователями социокультурная толерантность воспринимается как отдельное качество личности, обеспечивающее долготерпение. Происходит гипостазирование на теоретическом и информационном уровнях, дифференцируются смысловые оттенки понятия «толерантность», формируя как положительные, так и отрицательные коннотации современного социокультурного контекста.

Изучение теоретических и практических подходов к проблеме воспитания социокультурной толерантности у старшеклассников приводит к пониманию того, что важную роль играет специфика включения школьников в процесс социокультурных отношений. И.С. Кон, В.С. Мухина дифференцируют 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 социокультурной толерантности 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 социокультурной толерантности сначала в образовательной среде, постепенно распространяя ее на межличностную, культурную и социальные сферы.

Социокультурная толерантность апеллирует, прежде всего, к области личной нравственности, внутреннему миру подростка и должна способствовать развитию рефлексии в познании окружающего мира, способности

адекватного оценивания себя и «Другого», преодолевая социально-психологические противоречия.

Специально отобранные педагогические условия по формированию социокультурной толерантности у старшеклассников призваны развивать коммуникационные навыки для формирования диалога с «Другим». Исходя из этого, актуализируется необходимость использования системного метода, при котором социокультурная толерантность рассматривается как сложная взаимодействующая система с различной степенью дифференциации и становится возможным преодоление проблем гипостазирования исследуемого явления. Личностно-ориентированный подход представляет возможным учесть в исследовании условий воспитания социокультурной толерантности региональную специфику не только образовательной среды, но и социокультурного пространства, максимально специфицируя и индивидуализируя отбираемые педагогические условия. Привлечение культурологической, философской, психологической, социологической, религиозной, педагогической методологических систем максимально интегрирует явления положительно и отрицательно влияющие на динамику развития условий воспитания социокультурной толерантности, позволяя рассматривать их максимально взаимообусловлено, опираясь на данные структуры знаковых систем социокультурного текста. Семиотическая методология решает проблему прогнозирования степени предполагаемой рефлексии у школьника на осуществляемые педагогические условия, анализируя социокультурную интеграцию. Следовательно, педагогические условия систематизируют взаимосвязи между участниками образовательного процесса без отрыва от социокультурной действительности. Повышение уровня образования педагога, изменение способа работы с информацией, повышение уровня психолого-педагогического сопровождения старшеклассника, организация формы и методов обучения старшеклассников в контексте технологии сотрудничества, опора на субъективный педа-

гогический опыт каждого учителя, решения проблематики низкого взаимодействия между педагогами, учащимися, родителями специфицирует исследуемый предмет так, что становится возможным использование педагогических условий для коррекции мировоззренческих проблем у старшеклассников, повышение их способности к коммуникации и, как следствие, развитие прогрессивного диалога с Другим. Таким образом, проблема воспитания социокультурной толерантности у старшеклассников становится менее гипостазированной и обретает целостную структуру средствами индивидуально подобранных педагогических условий.

Бельц Ю.

УРОК РЕЛИГИИ В ГОСУДАРСТВЕННЫХ ШКОЛАХ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ И ГЕРМАНИИ

1. Урок религии в Европе - сходства и проблемы

Формы уроков религии также разнообразны, как и наш континент[1], но при всём своём разнообразии форм, он обладает определенным сходством, а именно, происхождением из христианских концепций воспитания и ориентацией на идеалы Просвещения.

В Европейском контексте так же можно выделить и схожие проблемы, такие как, многообразие культур в Европе, расслоение общества и расхождение мировоззрений.

2. Типы уроков религии[2]

Все модели уроков религии сложились исторически. Если попытаться их систематизировать, то можно выделить три основных типа:

А) Конфессиональный урок религии. Признанные государством религиозные общины ответственны за расписание, аттестацию преподавателей и частично за их образование. Урок религии предлагается как обязательный предмет по выбору, реже как просто обязательный предмет, например, в Сербии. Смежными науками в этом случае являются теология, педагогика и религиозная педагогика.

Б) Конфессиональный /неконфессиональный урок религии. Модели сотрудничества между религиозными общинами и государством. Урок религии является обязательным предметом по выбору с альтернативами и возможностью отказа.

В) Религиоведение. За урок религии несут ответственность исключительно государственные структуры образования. Урок религии является, как правило, обязательным предметом для всех школьников. Смежными дисциплинами являются, прежде всего, религиоведение и педагогика.

3. Ситуация в Германии

Модель сотрудничества с государственными образовательными структурами сложилась в Германии исторически. Урок религии имеет свои религиозно-культурные, теологические и педагогические корни и представляет собой одну из возможных моделей в Европейском контексте. В общем, можно сказать, что урок религии в Германии в государственных школах занимает достаточно прочную позицию, которая была определена как таковая со времен Реформации, когда ответственность за религиозное воспитание была возложена на школы, потому что родители не всегда хотели или могли выполнять эту задачу. Поэтому, как полагал Лютер, школы должны были взять на себя эту миссию. Забота реформаторов была направлена с самого начала не только на религиозное образование, но и на создание хороших школ, чему содействовали Лютер и Меланхтон как с помощью политических рычагов влияния, так и личным вкладом. Разделение церкви и государства в Германии произошло во времена Вей-

марский республики и принятия Веймарский Конституции 1918/1919 гг. В тоже время возник спор о судьбе урока религии. Сначала на короткий промежуток времени урок религии упразднили вовсе. Потом развитие пошло в направлении общинной неконфессиональной школы, то есть государственной школы, где есть евангелический, католическими и иудейский урок религии.

Конституционно-правовые основы

Урок религии является единственным предметом, который упомянут в Конституции.

(2) Статья 7, 2+3 гласит: «Лицо, имеющее право на воспитание, так же имеет право решать посещать или нет ребенку урок религии.

(3) Урок религии является в государственных школах за исключением нерелигиозных школ обязательной учебной дисциплиной. Независимо от права контроля урок религии проводится в соответствии с принципами религиозной общины. Никакой преподаватель не может быть принужден против своей воли вести урок религии».

Школьникам, которые не хотят посещать урок религии, предлагается предмет «Этика».

Это же решение было зафиксировано и в Конституции 1949 года, когда была основана Федеративная Республика Германия. В статье 7, 3 сказано, что урок религии является обязательным предметом во всех школах, также или особенно в государственных школах, и что «урок религии проводится в соответствии с принципами религиозной общины». Этот факт ничуть не противоречит разделению церкви и государства. Государство по статье 4 Конституции придерживается в идейных вопросах нейтралитета и не имеет права дискриминировать своих граждан по признаку их религиозной принадлежности. Поэтому государство так же не имеет права диктовать содержание образования на уроках религии. Эту задачу выполняют религиозные общины в сотрудничестве с государственными органами. Все

вышесказанное подтверждает, что государство создает условия для осуществления принципа свободы вероисповедания на уроках религии в школах и признает солидарную ответственность церкви и прочих религиозных общин в осуществлении государственного образовательного заказа.

Примечание

В некоторых федеральных землях (Бремен, Гамбург, Берлин) проводятся также неконфессиональные религиозно-образовательные занятия.

4. Вывод

«Две вещи, направленные на осуществление одной жизненной цели: благочестие и вера», -так сформулировал Филипп Меланхтон свою программу»[3].

Согласно Меланхтону, образование охватывает всю жизнь и имеет своей целью укрепление веры в гармонии с образованием. И вера, и образование должны взаимодействовать и давать человеку возможность принимать участие в религиозной и общественной жизни.

- Образование было бы неполным, если исключить вопрос веры и религиозные вопросы о смысле жизни.
- Вера была бы понята неправильно, если бы она не брала на себя ответственность за жизнь в той форме, в какой ее создал Бог.

«Данная дуальная установка определяет образовательный заказ церкви и объясняет, почему он не замыкается лишь на церкви, а так же находит свое место в общественных учебных заведениях»[4].

Норвегия

86,6 % всех норвежцев причисляют себя к евангелическо-лютеранскому вероисповеданию, 1, 3% являются мусульманами и только 0, 9 % католиками. Несмотря на данную гомогенную культуру вероисповедания в Норвегии в 1997 году был введен обязательный школьный предмет «Христианство, другие религии и моральное воспитание», тем самым конфессиональный урок религии и альтернативный ему предмет «Этика»

были упразднены. Новая учебная дисциплина носит религиоведческий характер, но, тем не менее, в настоящее время все больше родителей оспаривают свое право в Европейском суде на то, чтобы не допускать детей, по крайней мере, на занятия, где обсуждаются вопросы веры.

Австрия

Разнообразие религий находит свое отражение и в австрийских государственных школах. 13 государственно признанных религиозных общины могут предлагать уроки религии (христианская церковь наряду с буддистский, иудейской и исламской). Учебники и содержание образования определяются религиозными общинами, а государство контролирует законность их действий. Преподаватели также являются выходцами из какой — либо религиозной общины. Урок религии в Австрии — это обязательный предмет, в качестве альтернативы в большинстве школ предлагается предмет «Этика».

Франция

Лаицизм является одним из основных принципов французской государственности. С 1905 года во Франции нет урока религии, но исследование журналиста и писателя Regis Debray вызвало новые дебаты.

Debray рекомендует частично отказаться от лаицизма и ввести религиоведческие элементы в уроки истории и философии, что отражало бы современные тенденции многообразного общества.

«В тех школах, в которых религия запрещена, не может идти речи о взаимопонимании между представителями разных конфессий», - говорит Петер Шрайнер. Не только споры о праве носить хиджаб показывают, насколько вопросы религии важны в современной Франции. Каждый пятый французский школьник посещает частную католическую школу, где, естественно, ходит на уроки религии.

Великобритания

Уже с конца шестидесятых годов в Великобритании урок религии в государственных школах носит религиозоведческий характер. Religious education является неконфессиональным учебным предметом, который разрабатывается различными религиозными общинами, воспитательными учреждениями и профсоюзом учителей под руководством англиканской церкви. И хотя христианство стоит на первом плане, прочие религии изучаются подробно и в достаточном объеме. Новым планом предусмотрено больше обращаться к личному религиозному опыту учеников, которые должны не столько получать информацию о религии, сколько учиться с ее помощью.

Босния-Герцеговина

Министерство образования бывшей Югославии в 2000 году ввело учебную дисциплину «Культура и религия» в попытке сблизить детей враждебных сербских, хорватских и мусульманских групп общества на религиозоведческом занятии. «Проект, к сожалению, следует признать неудавшимся», - говорит Петер Шрайнер. «Отдельные религиозные общины испытывают страх организовывать свои конфессиональные занятия». Но мусульманская община показала наибольшую готовность к урокам религиозоведческого характера в отличие от католической церкви.

Библиография:

1. См. классификацию Хайд Леганер-Крогштад: Heid Leganger-Krogstad: Norge i utakt? En systematisering av forholdet mellom skole og religion i Europa, in: E. Birkdal u.a. (Hg.): Forskning og Fundering Religion og religiositet i skole, kirke og samfunn, Trondheim 2000, 123-156.
2. Peter Schreiner: http://www.cimuenster.de/pdfs/themen/Europa_RU-Zukunftsfaehig.pdf (дата обращения: 18.5.2015)
3. Philipp Melanchthon, Supplementa Melanchthoniana, VI/1, Leipzig 1910, 373
4. Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende, Gütersloh 1998, 294.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. ХАРАКТЕРИСТИКА ВЫБОРКИ

Всего методом анкетирования опрошено 1200 студентов. В том числе:

Архангельская область – 205 чел.

Республика Бурятия – 202 чел.

Владимирская область – 200 чел.

Москва – 187 чел.

Орловская область – 200 чел.

Республика Татарстан – 206 чел.

По полу:

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Юноши	47,3	50,7	56,4	42,0	28,9	52,0	52,4
Девушки	52,7	49,3	43,6	58,0	71,1	48,0	47,6

В возрасте:

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
16-18 лет	35,6	21,2	88,3	50,5	32,4	20,4	1,5
19-20 лет	40,9	38,6	5,1	36,2	32,4	35,2	94,6
Более 20 лет	23,5	40,2	6,6	13,3	35,1	44,4	3,9
Средний возраст	20 лет	21 лет	18 лет	19 лет	20 лет	21 лет	20 лет

Курс обучения:

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Специалист первый, второй, третий, четвертый, пятый курсы	19,3	11,7	61,9	13,5	17,3	9,1	3,4
Бакалавр первый, второй, третий, четвертый, пятый курсы	74,9	68,9	38,1	84,0	78,4	81,7	96,6
Магистр первый, второй курсы	5,9	19,4	0	2,5	4,3	9,1	0

Направление обучения:

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Техническое	35,2	14,9	44,6	28,0	15,4	5,7	97,1
Социально-гуманитарное и педагогическое	58,6	72,9	53,4	69,5	79,7	81,4	0,0
Естественно-научное	6,2	12,2	2,1	2,5	4,9	12,9	2,9

Место жительства:

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Областной, республиканский центр	56,7	52,4	86,7	40,6	74,6	48,9	40,0
Другой город региона	20,6	30,4	4,4	35,4	2,2	16,1	31,7
Поселок	5,8	8,9	3,3	8,9	0,0	10,3	3,4
Село	4,9	6,3	3,9	2,6	0,0	9,2	7,3
Населенный пункт другого региона РФ	11,3	1,6	1,7	12,5	22,7	15,5	14,1
Населенный пункт другого государства	0,8	0,5	0,0	0,0	0,6	0,0	3,4

Образование отца:

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Неполное среднее	2,5	4,7	1,5	3,0	1,1	2,5	2,4
Общее среднее	6,2	6,2	6,9	8,5	4,3	6,0	5,3
Среднее специальное	38,0	37,8	38,6	42,0	19,8	42,5	46,1
Высшее	38,3	39,4	28,7	35,5	56,7	32,0	38,8
Незаконченное высшее	3,9	4,1	4,0	2,5	5,3	4,0	3,4
Имеют ученую степень	1,6	1,6	0,5	0,0	6,4	1,5	0,0
Затрудняюсь ответить	9,4	6,2	19,8	8,5	6,4	11,5	3,9

Образование матери:

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Неполное среднее	0,9	1,0	0,0	0,5	1,1	1,5	1,5
Общее среднее	6,2	5,5	9,9	9,0	3,2	5,5	3,9
Среднее специаль- ное	34,4	33,5	28,2	36,0	27,8	38,5	41,7
Высшее	49,9	51,0	51,5	44,5	59,4	43,5	50,0
Незаконченное высшее	4,1	6,0	4,0	6,0	3,2	3,5	1,9
Имеют ученую степень	1,0	0,5	0,5	1,0	3,2	1,0	0,0
Затрудняюсь отве- тить	3,5	2,5	5,9	3,0	2,1	6,5	1,0

2. РЕЛИГИОЗНАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ РЕСПОНДЕНТОВ

КЕМ СЧИТАЮТ СЕБЯ РЕСПОНДЕНТЫ

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Неверующим	11,3	22,4	8,9	9,0	11,8	7,0	9,2
Скорее неверую- щим, чем верующим	9,5	11,2	7,4	11,0	13,9	9,0	4,9
Скорее верующим, чем неверующим	30,2	27,6	35,1	32,0	21,9	29,5	34,5
Верующим	36,7	22,4	34,7	37,0	40,6	40,0	45,1
Еще только ищут свою веру	3,7	5,1	3,5	4,0	4,3	3,0	2,4
Слишком заняты насущными пробле- мами, чтобы думать о вере и религии	3,9	5,6	4,0	3,5	2,7	4,5	3,4
Затруднились отве- тить	4,6	5,6	6,4	3,5	4,8	7,0	0,5

ИЗ ЧИСЛА СЧИТАЮЩИХ СЕБЯ ТАК ИЛИ ИНАЧЕ ВЕРУЮЩИМИ, ЭТО ВЕРА В СЛЕДУЮЩЕЕ:

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Непостижимые таинственные силы, правящие миром	8,8	6,8	8,9	8,0	10,8	11,0	7,8
Бога, как о Нем учит вероисповедание респондента (церковь, конфессия, община)	28,8	13,2	21,8	32,0	34,6	33,0	38,8
Бога, как Его понимает сам респондент	26,5	23,9	21,3	29,5	24,9	29,5	30,1
Бога и таинственные силы	9,3	7,8	15,3	12,0	7,6	5,5	7,3
Затруднились ответить	26,5	48,3	32,7	18,5	22,2	21,0	16,0

СОГЛАСИЕ ИЛИ НЕСОГЛАСИЕ СТУДЕНТОВ С НЕКОТОРЫМИ ВЫСКАЗЫВАНИЯМИ

(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Только наука, техника и образование приносят реальную пользу людям	3,31	3,54	3,45	3,29	3,19	3,15	3,25
Чудеса существуют и иногда случаются	3,13	2,81	3,00	3,14	3,51	3,12	3,21
Души людей после смерти могут переселяться из тела в тело	2,11	2,09	2,12	2,26	1,90	2,05	2,20
Гадания и приметы сбываются	2,09	2,13	2,12	2,27	1,95	1,94	2,14
Моя душа может быть спасена	2,35	2,29	2,30	2,23	2,65	2,35	2,31
Сглаз и порчу можно навести на любого человека	2,21	2,11	2,34	2,23	2,06	2,15	2,36
Конец света и	2,49	2,22	2,21	2,36	3,03	2,56	2,58

Страшный суд рано или поздно наступят							
Бог существует	3,45	3,07	3,20	3,41	3,62	3,53	3,84
Воскресение Христа произошло в действительности	2,78	2,39	2,48	2,72	3,13	3,05	2,91
Призраки и привидения существуют реально	2,43	2,20	2,54	2,48	2,24	2,59	2,48
Следует обращаться к ведьмам и колдунам для решения проблем	1,36	1,52	1,38	1,38	1,29	1,34	1,27
Пришельцы и НЛО посещали Землю	2,19	2,04	2,26	2,30	1,97	2,28	2,25
Экстрасенсы, телекинез и телепатия научно доказаны	2,04	1,88	2,01	2,20	1,94	2,11	2,05
Карма управляет моей судьбой	1,86	1,98	1,92	1,92	1,76	1,73	1,84
Снам можно верить, сонники нередко говорят правду	2,17	2,11	2,26	2,28	2,15	2,09	2,14

**ОТНОСЯТ ЛИ СЕБЯ РЕСПОНДЕНТЫ К ОПРЕДЕЛЕННОМУ
ВЕРОИСПОВЕДАНИЮ (ЦЕРКВИ, КОНФЕССИИ) ИЛИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ (ФИЛОСОФСКОЙ) ТРАДИЦИИ**
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Да, я православный	38,4	23,7	26,2	50,0	45,5	58,5	26,7
Да, я католик	0,6	1,6	0,0	1,0	0,0	0,0	1,0
Да, я христианин евангельских направлений	2,1	2,1	2,0	2,5	1,6	0,5	3,9
Да, я мусульманин	8,9	2,1	2,0	3,0	2,7	1,0	40,8
Да, я иудей	0,3	0,0	0,0	0,5	0,5	0,0	0,5
Да, я буддист	5,1	1,1	28,2	0,0	1,1	0,0	0,0
Да, я приверженец древних нехристианских традиций	1,7	3,2	1,5	0,0	3,2	2,5	0,0
Да, я просто верующий в Бога	10,1	10,5	10,9	13,0	9,1	10,0	7,3
Да, я атеист и материалист	6,7	8,9	5,4	7,0	8,0	3,5	7,3
Да, я скептик и	4,9	6,3	1,0	7,5	7,0	5,0	2,9

агностик							
Я еще не определился, но хочу это сделать и ищу себя	5,4	9,5	2,0	8,0	4,3	3,0	5,8
Нет, не отношу, я сам по себе	9,8	23,2	10,9	2,5	13,4	8,0	1,9
Затруднились ответить	6,1	7,9	9,9	5,0	3,7	8,0	1,9

ОТНОСЯТ ЛИ СЕБЯ РЕСПОНДЕНТЫ К ОПРЕДЕЛЕННОМУ ВЕРОИСПОВЕДАНИЮ (ЦЕРКВИ, КОНФЕССИИ) ИЛИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ (ФИЛОСОФСКОЙ) ТРАДИЦИИ

в зависимости от религиозной самоидентификации
(в процентах от общего числа опрошенных)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Да, я православный	38,4	60,2	32,0	5,1
Да, я католик	0,6	1,1	0,3	0
Да, я христианин евангельских направлений	2,1	4,8	0,7	0
Да, я мусульманин	8,9	13,5	6,6	4,5
Да, я иудей	0,3	0	0,2	1,1
Да, я буддист	5,1	5,0	6,6	0,6
Да, я приверженец древних нехристианских традиций	1,7	2,3	1,6	0,6
Да, я просто верующий в Бога	10,1	9,2	12,8	4,0
Да, я атеист и материалист	6,7	0	3,3	34,1
Да, я скептик и агностик	4,9	0	5,9	13,6
Я еще не определился, но хочу это сделать и ищу себя	5,4	0,7	9,8	2,8
Нет, не отношу, я сам по себе	9,8	1,6	10,5	27,8
Затруднились ответить	6,1	1,6	9,6	5,7

«Верующие» - выбравшие в вопросе 1 вариант ответа «считаю себя верующим»

«Сомневающиеся» - выбравшие в вопросе 1 варианты ответа «скорее верующий», «скорее неверующий», «еще только ищу свою веру» или «затрудняюсь с ответом»

«Неверующие» - выбравшие в вопросе 1 вариант ответа «неверующий» или «слишком занят насущными проблемами, чтобы думать о вере и религии»

ВО ЧТО ВЕРЯТ РЕСПОНДЕНТЫ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В сред- нем	Право- слав- ные	Мусуль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Непостижимые та- инственные силы, правляющие миром	8,8	4,6	7,6	6,6	1,7	16,9	14,8
Бога, как о Нем учит вероисповедание респондента (цер- ковь, конфессия, община)	28,8	51,2	43,8	21,3	18,3	1,5	1,7
Бога, как Его пони- мает сам респондент	26,5	25,3	24,8	34,4	54,2	11,8	24,3
Бога и таинственные силы	9,3	9,5	7,6	19,7	15,0	0,7	5,2
Затруднились отве- тить	26,5	9,5	16,2	18,0	10,8	69,1	53,9

КОГО РЕСПОНДЕНТЫ МОГЛИ БЫ НАЗВАТЬ ВЕРУЮЩИМИ
(в оценках от 1 до 5, где 1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Только тех, кто со- блюдает традиции своей религии	3,27	3,14	3,38	3,23	2,96	3,39	3,44
Любого, кто верит в Бога	3,59	3,69	3,36	3,64	3,72	3,40	3,73
Любого, кто верит хоть во что-то таин- ственное	2,04	2,00	2,21	2,12	1,84	1,97	2,06
Любого, кто лично сталкивался с таин- ственными явления- ми	1,79	1,77	1,99	1,80	1,57	1,77	1,77
Всех людей вообще, поскольку каждый так или иначе верит в нечто	2,23	2,22	2,35	2,43	1,98	2,21	2,19
Только православ- ного человека	2,00	1,68	2,11	2,10	1,90	2,21	1,87
Только человека, для которого вера стала главным смыслом жизни	2,74	2,58	2,86	2,69	2,79	2,82	2,65

КОГО РЕСПОНДЕНТЫ МОГЛИ БЫ НАЗВАТЬ ВЕРУЮЩИМИ
в зависимости от религиозной самоидентификации
(средняя оценка важности)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Только тех, кто соблюдает традиции своей религии	3,27	3,35	3,22	3,27
Любого, кто верит в Бога	3,59	3,86	3,48	3,17
Любого, кто верит хоть во что-то таинственное	2,04	2,00	2,11	1,95
Любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями	1,79	1,71	1,86	1,74
Всех людей вообще, поскольку каждый так или иначе верит в нечто	2,23	2,21	2,33	1,94
Только православного человека	2,00	2,19	1,94	1,64
Только человека, для которого вера стала главным смыслом жизни	2,74	2,76	2,77	2,57

КОГО РЕСПОНДЕНТЫ МОГЛИ БЫ НАЗВАТЬ ВЕРУЮЩИМИ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Только тех, кто соблюдает традиции своей религии	3,27	3,33	3,72	3,33	3,07	3,47	3,09
Любого, кто верит в Бога	3,59	3,73	3,60	3,48	3,78	3,36	3,51
Любого, кто верит хоть во что-то таинственное	2,04	1,90	1,94	2,38	2,19	2,05	2,03
Любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями	1,79	1,70	1,76	2,02	1,78	1,71	1,75
Всех людей вообще, поскольку каждый так или иначе верит в нечто	2,23	2,20	1,93	2,18	2,47	2,02	2,07
Только православного человека	2,00	2,28	1,74	1,91	2,10	1,65	1,53
Только человека, для которого вера стала главным смыслом жизни	2,74	2,85	2,41	2,81	2,51	2,75	2,59

МНЕНИЕ О ТОМ, КОГО СЛЕДУЕТ НАЗЫВАТЬ РЕЛИГИОЗНЫМ ЧЕЛОВЕКОМ

(в оценках от 1 до 5, где 1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Только тех, кто соблюдает традиции своей религии	3,52	3,19	3,45	3,43	3,69	3,52	3,72
Любого, кто верит в Бога	3,40	3,48	3,19	3,53	3,41	3,22	3,54
Любого, кто верит хоть во что-то таинственное	2,00	2,05	2,08	2,17	1,80	1,89	1,99
Любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями	1,79	1,85	1,90	1,91	1,55	1,80	1,72
Всех людей вообще, поскольку каждый так или иначе верит в нечто	2,05	2,19	2,25	2,19	1,71	1,93	2,03
Только православного человека	2,13	1,82	2,31	2,30	2,10	2,40	1,83
Только человека, для которого вера стала главным смыслом жизни	3,08	2,87	3,17	3,13	3,27	3,01	2,97

МНЕНИЕ О ТОМ, КОГО СЛЕДУЕТ НАЗЫВАТЬ РЕЛИГИОЗНЫМ ЧЕЛОВЕКОМ

в зависимости от религиозной самоидентификации
(средняя оценка важности)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Только тех, кто соблюдает традиции своей религии	3,52	3,61	3,44	3,54
Любого, кто верит в Бога	3,40	3,58	3,33	3,07
Любого, кто верит хоть во что-то таинственное	2,00	1,99	2,05	1,84
Любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями	1,79	1,80	1,82	1,62
Всех людей вообще, поскольку каждый, так или иначе, верит в нечто	2,05	2,04	2,13	1,77

Только православного человека	2,13	2,34	2,05	1,83
Только человека, для которого религия стала главным смыслом жизни	3,08	3,13	3,06	2,97

МНЕНИЕ О ТОМ, КОГО СЛЕДУЕТ НАЗЫВАТЬ РЕЛИГИОЗНЫМ ЧЕЛОВЕКОМ

в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Только тех, кто соблюдает традиции своей религии	3,52	3,49	3,96	3,42	3,34	3,82	3,40
Любого, кто верит в Бога	3,40	3,50	3,75	3,35	3,49	2,91	3,19
Любого, кто верит хоть во что-то таинственное	2,00	1,94	1,83	2,26	2,26	1,78	1,70
Любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями	1,79	1,81	1,60	1,85	1,83	1,62	1,59
Всех людей вообще, поскольку каждый, так или иначе, верит в нечто	2,05	2,01	1,81	2,52	2,40	1,71	1,67
Только православного человека	2,13	2,51	1,58	2,15	2,16	1,84	1,58
Только человека, для которого религия стала главным смыслом жизни	3,08	3,22	2,72	3,02	2,87	3,33	2,93

СРАВНЕНИЕ ПРИЗНАКОВ ВЕРУЮЩИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ЛЮДЕЙ (средняя оценка важности)

варианты ответа	Кого можно считать верующим	Кого можно считать религиозным
Только тех, кто соблюдает традиции своей религии	3,27	3,52
Любого, кто верит в Бога	3,59	3,40
Любого, кто верит хоть во что-то таинственное	2,04	2,00
Любого, кто лично сталкивался с таинственными явлениями	1,79	1,79

Всех людей вообще, поскольку каждый, так или иначе, верит в нечто	2,23	2,05
Только православного человека	2,00	2,13
Только человека, для которого религия стала главным смыслом жизни	2,74	3,08

3. ВЛИЯНИЕ СЕМЬИ НА УРОВЕНЬ РЕЛИГИОЗНОСТИ СТУДЕНТОВ

БЫЛИ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ КРЕЩЕНЫ?

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Да, в детстве, по решению родителей или родственников	68,0	51,0	40,6	90,4	84,5	92,0	51,9
Да, самостоятельно приняв решение	4,1	6,4	3,5	0,5	2,7	2,0	9,2
Нет	19,8	25,2	47,5	4,1	8,6	3,5	28,2
Еще нет, но собираюсь это сделать	1,7	1,0	2,0	1,5	1,6	0,0	3,9
Не знаю и не интересуюсь этим	6,4	16,3	6,4	3,6	2,7	2,5	6,8

БЫЛИ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ КРЕЩЕНЫ?

в зависимости от религиозной самоидентификации

(в процентах от общего числа опрошенных)

варианты ответа	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Да, в детстве, по решению родителей или родственников	68,0	74,2	68,0	53,3
Да, самостоятельно приняв решение	4,1	7,6	2,6	0,5
Нет	19,8	13,1	21,3	30,8
Еще нет, но собираюсь это сделать	1,7	2,1	1,4	1,6
Не знаю и не интересуюсь этим	6,4	3,0	6,7	13,7

ЗАНИМАЛИСЬ (ЗАНИМАЮТСЯ) ЛИ В СЕМЬЕ РЕСПОНДЕНТОВ ИХ РЕЛИГИОЗНЫМ ВОСПИТАНИЕМ И ОБРАЗОВАНИЕМ

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Да, причем делали (делают) это настойчиво	4,5	1,5	4,0	3,0	8,6	6,0	4,4
Да, старались (старались) это делать, но без принуждения и настойчивости	26,3	11,2	19,8	27,0	29,4	32,5	37,9
Да, но это делалось (делается) от случая к случаю	10,8	5,9	16,8	10,0	8,6	13,5	10,2
Да, но учили только ставить свечи и правильно вести себя в храме	14,1	4,4	10,9	20,5	19,8	14,5	15,0
В семье нет, но меня водили в воскресную школу	1,3	2,0	0,5	0,5	1,6	1,5	1,9
В семье нет, но я сам посещал воскресную школу	1,3	1,5	1,0	1,0	2,7	1,0	0,5
Нет, религиозного воспитания и образования не было	34,5	60,5	34,7	32,0	25,1	27,0	26,7
Затруднились ответить	7,3	13,2	12,4	6,0	4,3	4,0	3,4

ЗАНИМАЛИСЬ (ЗАНИМАЮТСЯ) ЛИ В СЕМЬЕ РЕСПОНДЕНТОВ ИХ РЕЛИГИОЗНЫМ ВОСПИТАНИЕМ И ОБРАЗОВАНИЕМ

в зависимости от религиозной самоидентификации

(в процентах от общего числа опрошенных)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Да, причем делали (делают) это настойчиво	4,5	6,6	2,9	4,4
Да, старались (старались) это делать, но без принуждения и настойчивости	26,3	42,8	18,8	10,4
Да, но это делалось (делается) от случая к случаю	10,8	11,7	12,2	4,4

Да, но учили только ставить свечи и правильно вести себя в храме	14,1	12,8	15,3	13,2
В семье нет, но меня водили в воскресную школу	1,3	1,6	1,2	1,1
В семье нет, но я сам посещал воскресную школу	1,3	2,5	0,3	1,1
Нет, религиозного воспитания и образования не было	34,5	17,6	39,6	58,8
Затруднились ответить	7,3	4,3	9,6	6,6

ЗАНИМАЛИСЬ (ЗАНИМАЮТСЯ) ЛИ В СЕМЬЕ РЕСПОНДЕНТОВ ИХ РЕЛИГИОЗНЫМ ВОСПИТАНИЕМ И ОБРАЗОВАНИЕМ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Да, причем делали (делают) это настойчиво	4,5	5,9	3,8	3,3	0,0	4,4	3,4
Да, старались (стараются) это делать, но без принуждения и настойчивости	26,3	36,9	53,3	23,0	16,7	10,2	9,5
Да, но это делалось (делается) от случая к случаю	10,8	10,3	12,4	23,0	16,7	9,5	6,9
Да, но учили только ставить свечи и правильно вести себя в храме	14,1	14,9	12,4	6,6	20,8	16,1	11,2
В семье нет, но меня водили в воскресную школу	1,3	1,8	1,0	0,0	0,8	0,0	2,6
В семье нет, но я сам посещал воскресную школу	1,3	2,2	1,0	0,0	0,0	2,2	0,0
Нет, религиозного воспитания и образования не было	34,5	22,9	10,5	32,8	40,0	51,8	61,2
Затруднились ответить	7,3	5,1	5,7	11,5	5,0	5,8	5,2

4. УРОВЕНЬ ИНТЕРЕСА СТУДЕНТОВ К РЕЛИГИИ

СЧИТАЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ИНТЕРЕСНЫМ ДЛЯ СЕБЯ (средняя оценка)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Магию, гадания и гороскопы	2,41	2,77	2,47	2,71	2,09	2,26	2,30
Христианство	2,72	2,75	2,12	2,94	3,14	3,21	2,25
Православие	2,74	2,75	2,18	2,98	3,11	3,18	2,32
Буддизм	2,25	2,37	2,89	2,08	2,49	1,99	1,75
Ислам	2,07	2,11	1,58	1,91	2,20	1,69	2,87
Эзотерические практики	1,81	2,05	1,64	1,87	1,95	1,77	1,70
Новые религиозные движения	1,64	2,00	1,36	1,75	1,86	1,55	1,44
Мне все это не интересно	20,7	30,7	25,2	15,5	14,4	23,0	15,0

СЧИТАЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ИНТЕРЕСНЫМ ДЛЯ СЕБЯ в зависимости от религиозной самоидентификации (средняя оценка)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Магию, гадания и гороскопы	2,41	2,28	2,66	1,92
Христианство	2,72	3,41	2,47	1,69
Православие	2,74	3,42	2,52	1,59
Буддизм	2,25	2,19	2,42	1,82
Ислам	2,07	2,33	2,01	1,58
Эзотерические практики	1,81	1,74	1,94	1,59
Новые религиозные движения	1,64	1,57	1,66	1,72
Мне все это не интересно	20,7	15,1	20,3	35,7

СЧИТАЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ИНТЕРЕСНЫМ ДЛЯ СЕБЯ в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения (средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Магию, гадания и гороскопы	2,41	2,40	1,97	2,66	2,84	1,77	2,30
Христианство	2,72	3,56	1,54	1,75	2,78	1,80	1,77

Православие	2,74	3,70	1,54	1,76	2,85	1,61	1,71
Буддизм	2,25	2,00	1,43	4,27	2,41	1,93	2,33
Ислам	2,07	1,80	4,13	1,76	1,84	1,56	1,73
Эзотерические практики	1,81	1,69	1,62	1,66	1,97	1,68	1,82
Новые религиозные движения	1,64	1,54	1,35	1,56	1,62	1,80	1,56
Мне все это не интересно	20,7	16,3	17,1	8,2	15,8	28,5	40,5

НАЛИЧИЕ У РЕСПОНДЕНТОВ В ЛИЧНЫХ БИБЛИОТЕКАХ СЛЕДУЮЩИХ КНИГ

(процент респондентов, располагающих данными книгами, от общего числа опрошенных)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Научные книги по истории и учению разных религий.	43,6%	49,0%	25,1%	40,2%	61,7%	42,8%	45,5%
Атеистическая литература.	20,5%	34,3%	11,2%	18,9%	30,9%	21,4%	11,6%
Детская Библия.	37,8%	45,8%	23,0%	42,1%	54,9%	50,3%	16,9%
Библия.	48,1%	42,7%	26,4%	60,7%	76,3%	58,1%	29,1%
Коран.	15,9%	10,8%	5,1%	8,9%	16,9%	13,5%	37,3%
Молитвослов (молитвенник).	42,5%	30,2%	25,9%	52,2%	59,1%	48,3%	39,1%
Газеты, журналы религиозной направленности	24,0%	17,5%	23,5%	18,2%	35,8%	26,3%	21,8%
Христианская литература (толкования Библии, богословие, проповеди, жития, и т.п.).	27,6%	24,6%	13,3%	32,2%	51,7%	32,7%	14,2%
Книги разных религиозных традиций (мусульманские, буддийские...).	21,4%	17,5%	18,2%	12,2%	35,4%	12,9%	30,0%
Книги, разоблачающие учение «сект» и «тоталитарных культов»	12,5%	12,5%	8,2%	10,0%	22,6%	15,9%	7,5%
Книги по «эзотерике», магии, астрологии, сонники.	30,4%	33,3%	26,3%	38,0%	31,3%	31,6%	23,8%
Художественная	44,5%	52,6%	37,6%	47,5%	53,2%	39,5%	39,7%

литература о религии в жанре мистики, «фэнтэзи».							
Книги об НЛО, конце света, чудесах.	31,2%	28,9%	31,3%	43,9%	34,3%	24,4%	24,3%
Учебная литература по религиоведению	25,4%	28,7%	8,0%	41,2%	40,0%	25,9%	12,4%

5. УЧАСТИЕ СТУДЕНТОВ В БОГОСЛУЖЕНИЯХ И ОБРЯДАХ

УЧАСТВУЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ В БОГОСЛУЖЕНИЯХ И ОБРЯДАХ

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Иногда заходят в храм (помолиться, поставить свечку, и т.п.), но в богослужениях не участвуют	40,4	26,0	36,4	52,1	25,1	48,5	53,4
Да, участвуют	15,5	8,2	11,8	9,9	32,6	18,0	13,2
Нет, не ходят в храм и не участвуют	44,1	65,8	51,8	38,0	42,2	33,5	33,3

УЧАСТВУЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ В БОГОСЛУЖЕНИЯХ И ОБРЯДАХ

в зависимости от религиозной самоидентификации

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

варианты ответа	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Иногда заходят в храм (помолиться, поставить свечку, и т.п.), но в богослужениях не участвуют	40,4	50,0	40,2	17,6
Да, участвуют	15,5	32,9	6,6	1,7
Нет, не ходят в храм и не участвуют	44,1	17,1	53,2	80,7

УЧАСТВУЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ В БОГОСЛУЖЕНИЯХ И ОБРЯДАХ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В сред- нем	Право- слав- ные	Му- суль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Иногда заходят в храм (помолиться, поставить свечку, и т.п.), но в богослужениях не участвуют	40,4	58,0	41,3	27,1	50,8	14,9	12,4
Да, участвуют	15,5	25,6	20,2	30,5	5,1	1,5	1,8
Нет, не ходят в храм и не участвуют	44,1	16,4	38,5	42,4	44,1	83,6	85,8

КАК ЧАСТО МОЛЯТСЯ РЕСПОНДЕНТЫ

Молятся своими словами

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Раз в неделю и чаще	32,9	29,3	23,9	33,8	42,9	32,0	39,8
Раз в месяц или реже	18,1	17,4	20,9	14,0	19,5	16,0	21,3
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	48,8	53,3	55,2	52,2	36,4	52,0	38,9

Читают церковные молитвы

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Раз в неделю и чаще	23,7	24,4	19,4	12,9	48,9	16,9	29,0
Раз в месяц или реже	20,9	19,5	21,0	18,8	19,1	25,4	21,7
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	55,4	56,1	59,7	68,2	31,9	57,6	49,3

И то и другое

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Раз в неделю и чаще	37,6	17,9	34,5	27,0	64,3	38,0	34,0
Раз в месяц или реже	21,2	28,2	22,4	21,6	17,9	15,5	26,0
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	41,2	53,8	43,1	51,4	17,9	46,5	40,0

Вообще не молятся

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Вообще не молятся	27,3	23,0	30,8	22,6	40,0	27,0	24,7

КАК ЧАСТО МОЛЯТСЯ РЕСПОНДЕНТЫ

в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)

Молятся своими словами

	В сред- нем	Право- слав- ные	Мусуль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Раз в неделю и чаще	32,9	35,2	54,3	21,3	32,2	9,7	19,0
Раз в месяц или реже	18,1	17,4	23,9	27,7	18,4	6,5	16,7
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	48,8	47,3	21,7	51,1	49,4	80,6	64,3

Читают церковные молитвы

	В сред- нем	Пра- во- слав- ные	Му- суль- мане	Буд- дис- ты	Про- сто ве- рую- щие	Атеи- сты, агнос- тики	Никуда себя не отно- сят
Раз в неделю и чаще	23,7	28,8	47,2	31,3	10,8	4,8	17,6
Раз в месяц или реже	20,9	23,7	22,2	18,8	18,9	4,8	5,9
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	55,4	47,5	30,6	50,0	70,3	90,5	76,5

И то и другое

	В сред- нем	Пра- во- слав- ные	Му- суль- мане	Буд- дис- ты	Про- сто ве- рую- щие	Атеи- сты, агнос- тики	Никуда себя не отно- сят
Раз в неделю и чаще	37,6	48,2	60,9	33,3	29,2	5,9	21,4
Раз в месяц или реже	21,2	20,8	21,7	44,4	4,2	11,8	35,7
От случая к случаю (болезнь близких и т.п.)	41,2	31,0	17,4	22,2	66,7	82,4	42,9

Вообще не молятся

	В сред- нем	Право- слав- ные	Мусуль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Вообще не молятся	27,3	17,2	16,7	18,6	18,9	63,9	47,5

6. ЗНАЧИМОСТЬ РАЗЛИЧНЫХ ПРАЗДНИКОВ ДЛЯ СТУДЕН- ТОВ

КАК ЧАСТО РЕСПОНДЕНТЫ ПРАЗДНУЮТ РАЗНООБРАЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ И НАСКОЛЬКО ОНИ ЗНАЧИМЫ ДЛЯ НИХ (средний балл)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Пасха	3,52	2,94	3,44	3,91	3,70	4,11	2,97
Рождество	3,40	3,16	3,08	3,69	3,64	4,04	2,75
Навруз	1,31	1,15	1,10	1,20	1,10	1,28	2,01
Ураза-байрам	1,56	1,29	1,31	1,22	1,23	1,34	2,76
Новый год	4,48	4,43	4,81	4,68	4,11	4,40	4,42
8 марта	3,49	3,60	3,43	3,73	2,87	3,66	3,66
День Св. Валентина (14 февраля)	2,68	3,03	2,84	2,69	2,04	2,65	2,78
23 февраля	3,47	3,45	3,80	3,65	2,90	3,55	3,47
Свой день рождения	4,18	4,19	4,46	4,23	4,03	4,10	4,07
Хэллоуин	1,94	2,10	2,15	2,18	1,66	1,91	1,61
День студента (Та- тьянин день, 25 ян- варя)	2,34	2,42	2,24	2,61	2,06	2,47	2,25
День Победы	4,24	4,17	4,44	4,37	3,88	4,24	4,33
Именины	2,22	1,73	2,66	2,25	2,34	2,16	2,10

**КАК ЧАСТО РЕСПОНДЕНТЫ ПРАЗДНУЮТ РАЗНООБРАЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ
И НАСКОЛЬКО ОНИ ЗНАЧИМЫ ДЛЯ НИХ
в зависимости от религиозной самоидентификации
(средний балл)**

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выбор- ке	Верующие	Сомневаю- щиеся	Неверующие
Пасха	3,52	4,08	3,43	2,38
Рождество	3,40	3,97	3,31	2,28
Навруз	1,31	1,47	1,22	1,27
Ураза-байрам	1,56	1,75	1,43	1,52
Новый год	4,48	4,40	4,61	4,26
8 марта	3,49	3,34	3,68	3,26
День Св. Валентина (14 февра- ля)	2,68	2,50	2,84	2,56
23 февраля	3,47	3,48	3,53	3,29
Свой день рождения	4,18	4,19	4,24	4,01
Хэллоуин	1,94	1,71	2,09	1,98
День студента (Татьянин день, 25 января)	2,34	2,40	2,38	2,07
День Победы	4,24	4,40	4,23	3,89
Именины	2,22	2,54	2,19	1,55

**КАК ЧАСТО РЕСПОНДЕНТЫ ПРАЗДНУЮТ РАЗНООБРАЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ
И НАСКОЛЬКО ОНИ ЗНАЧИМЫ ДЛЯ НИХ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл)**

	В сред- нем	Право- слав- ные	Мусуль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Пасха	3,52	4,52	1,49	2,11	3,98	2,54	2,45
Рождество	3,40	4,32	1,51	2,33	3,63	2,31	2,52
Навруз	1,31	1,15	2,98	1,09	1,19	1,11	1,14
Ураза-байрам	1,56	1,17	3,96	1,24	1,45	1,29	1,40
Новый год	4,48	4,48	4,36	4,84	4,71	4,26	4,38
8 марта	3,49	3,58	3,42	3,41	3,82	3,03	3,27
День Св. Валентина (14 февраля)	2,68	2,70	2,64	2,69	2,83	2,36	2,71
23 февраля	3,47	3,58	3,47	3,50	3,50	3,26	3,33
Свой день рождения	4,18	4,26	4,13	4,55	4,33	3,87	4,12
Хэллоуин	1,94	1,86	1,70	2,07	2,01	1,83	2,08
День студента (Та- тьянин день, 25 ян- варя)	2,34	2,53	2,13	2,18	2,36	2,19	2,07
День Победы	4,24	4,51	4,24	4,19	4,35	3,96	3,76
Именины	2,22	2,71	1,98	2,52	2,13	1,57	1,72

7. ГОТОВНОСТЬ СТУДЕНТОВ К БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ

КАКУЮ ФИНАНСОВУЮ ПОМОЩЬ РЕСПОНДЕНТЫ МОГЛИ БЫ ОКАЗАТЬ РЕЛИГИОЗНОМУ ОБЪЕДИНЕНИЮ (ЦЕРКВИ, МЕЧЕТИ, ОБЩИНЕ), ВЫИГРАВ В ЛОТЕРЕЮ 100 000 РУБЛЕЙ

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Никакую, деньги нужны самому	22,6	38,6	21,9	26,8	16,0	17,5	14,1
Не более 3000 рублей	5,1	3,5	6,6	11,3	0,0	3,6	5,3
Традиционные «десятину» (т.е.10), «закят» и т.п.	9,5	3,0	6,6	10,3	7,5	12,9	16,5
Весь выигрыш	1,8	1,0	1,0	0,5	1,6	2,6	3,9
Общине – никакую, но сиротам, больным и нуждающимся помог бы	31,3	22,8	20,9	36,6	40,1	35,6	32,5
Не знают, когда выиграют, тогда и решат	29,8	31,2	42,9	14,4	34,8	27,8	27,7

КАКУЮ ФИНАНСОВУЮ ПОМОЩЬ РЕСПОНДЕНТЫ МОГЛИ БЫ ОКАЗАТЬ РЕЛИГИОЗНОМУ ОБЪЕДИНЕНИЮ (ЦЕРКВИ, МЕЧЕТИ, ОБЩИНЕ), ВЫИГРАВ В ЛОТЕРЕЮ 100 000 РУБЛЕЙ

в зависимости от религиозной самоидентификации

(в процентах от общего числа опрошенных)

варианты ответа	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Никакую, деньги нужны самому	22,6	11,7	23,6	45,3
Не более 3000 рублей	5,1	7,2	4,6	1,7
Традиционные «десятину» (т.е.10), «закят» и т.п.	9,5	17,2	6,7	0,0
Весь выигрыш	1,8	4,0	0,0	2,2
Общине – никакую, но сиротам, больным и нуждающимся помог бы	31,3	24,9	36,2	30,9
Не знают, когда выиграют, тогда и решат	29,8	35,0	29,0	19,9

**КАКУЮ ФИНАНСОВУЮ ПОМОЩЬ РЕСПОНДЕНТЫ МОГЛИ БЫ ОКАЗАТЬ
РЕЛИГИОЗНОМУ ОБЪЕДИНЕНИЮ (ЦЕРКВИ, МЕЧЕТИ, ОБЩИНЕ), ВЫИГ-
РАВ В ЛОТЕРЕЮ 100 000 РУБЛЕЙ**

**в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)**

	В сред- нем	Право- слав- ные	Мусуль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Никакую, деньги нужны самому	22,6	14,9	8,6	15,3	19,5	36,0	44,8
Не более 3000 руб- лей	5,1	6,1	7,6	6,8	7,6	0,7	0,0
Традиционные «де- сятину» (т.е.10), «закят» и т.п.	9,5	13,5	28,6	5,1	2,5	0,0	1,7
Весь выигрыш	1,8	2,9	6,7	0,0	0,0	0,0	0,0
Общине – никакую, но сиротам, боль- ным и нуждающим- ся помог бы	31,3	28,8	24,8	18,6	43,2	42,6	33,6
Не знают, когда вы- играют, тогда и ре- шат	29,8	33,8	23,8	54,2	27,1	20,6	19,8

**8. ОЦЕНКА СТУДЕНТАМИ УРОВНЯ КОНФЛИКТНОСТИ В
СФЕРЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ И СТЕПЕНЬ
ТОЛЕРАНТНОСТИ РЕСПОНДЕНТОВ**

**МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О СУЩЕСТВОВАНИИ КОНФЛИКТОВ МЕЖДУ
ВЕРУЮЩИМИ В РЕГИОНЕ**

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Да, они (такие кон- фликты) явно суще- ствуют	15,8	8,3	8,4	14,5	30,5	22,5	11,7
Да, они есть, но в скрытой форме	20,0	14,1	18,3	21,5	24,6	23,5	18,4
Да, но они не носят серьезного характе- ра	14,4	10,2	16,8	15,5	14,4	11,5	18,0
Нет, но угроза таких конфликтов суще- ствует	11,3	18,5	9,4	8,0	10,2	7,0	14,1

Нет, таких конфлик- тов не существует	15,3	21,0	20,8	10,0	4,8	12,0	22,3
Затруднились отве- тить	23,3	27,8	26,2	30,5	15,5	23,5	15,5

**МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О СУЩЕСТВОВАНИИ КОНФЛИКТОВ МЕЖДУ
ВЕРУЮЩИМИ В РЕГИОНЕ**
в зависимости от религиозной самоидентификации
(в процентах от общего числа опрошенных)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выбор- ке	Верующие	Сомневаю- щиеся	Неверующие
Да, они (такие конфликты) яв- но существуют	15,8	15,8	15,0	18,1
Да, они есть, но в скрытой форме	20,0	19,9	20,7	18,1
Да, но они не носят серьезного характера	14,4	13,5	15,1	14,3
Нет, но угроза таких конфлик- тов существует	11,3	12,8	9,3	13,7
Нет, таких конфликтов не су- ществует	15,3	16,9	14,5	14,3
Затруднились ответить	23,3	21,1	25,5	21,4

**МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О СУЩЕСТВОВАНИИ КОНФЛИКТОВ МЕЖДУ
ВЕРУЮЩИМИ В РЕГИОНЕ**
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В сред- нем	Право- слав- ные	Мусуль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Да, они (такие кон- фликты) явно суще- ствуют	15,8	17,6	9,5	8,2	18,3	16,8	19,0
Да, они есть, но в скрытой форме	20,0	23,1	14,3	14,8	18,3	21,9	19,8
Да, но они не носят серьезного характе- ра	14,4	11,9	21,0	29,5	15,0	11,7	10,3
Нет, но угроза таких конфликтов суще- ствует	11,3	9,2	17,1	8,2	10,8	11,7	7,8
Нет, таких конфлик- тов не существует	15,3	14,3	22,9	19,7	14,2	11,7	21,6
Затруднились отве- тить	23,3	24,0	15,2	19,7	23,3	26,3	21,6

**ЕСТЬ ЛИ В УЧЕБНОЙ ГРУППЕ РЕСПОНДЕНТОВ СТУДЕНТЫ, КОТОРЫХ
ИЗБЕГАЮТ ИЛИ ПРИТЕСНЯЮТ ЗА ИХ ВЕРОВАНИЯ**

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Есть	5,0	1,0	3,5	6,5	5,3	9,0	4,9
Нет	72,4	65,3	70,1	78,5	78,6	64,5	77,7
Затруднились отве- тить	22,5	33,7	26,4	15,0	16,0	26,5	17,5

**СЧИТАЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ДЛЯ СЕБЯ ДОПУСТИМЫМ С ЧЕЛОВЕКОМ,
У КОТОРОГО ДРУГИЕ ВЗГЛЯДЫ НА РЕЛИГИЮ И ВЕРУ ВМЕСТЕ**

в зависимости от религиозной самоидентификации

(1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Жить в одной стране	4,37	4,59	4,22	4,33	4,60	4,12	4,37
Жить в одном горо- де	4,34	4,48	4,18	4,30	4,53	4,15	4,40
Учиться в одной группе	4,26	4,39	4,09	4,13	4,43	4,17	4,34
Работать	4,25	4,33	4,12	4,11	4,40	4,13	4,38
Отдыхать, прово- дить досуг	4,02	4,14	3,91	3,89	4,19	3,72	4,25
Дружить	4,08	4,02	4,08	3,92	4,31	3,79	4,32
Создать семью и иметь детей	3,16	3,16	3,47	2,98	2,87	3,06	3,34
Молиться, участво- вать в богослужени- ях и обрядах	2,06	2,13	2,39	1,93	1,80	1,86	2,19

**СЧИТАЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ДЛЯ СЕБЯ ДОПУСТИМЫМ С ЧЕЛОВЕКОМ,
У КОТОРОГО ДРУГИЕ ВЗГЛЯДЫ НА РЕЛИГИЮ И ВЕРУ ВМЕСТЕ...**

в зависимости от религиозной самоидентификации

(средняя оценка возможности)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выбор- ке	Верующие	Сомневаю- щиеся	Неверующие
Жить в одной стране	4,37	4,41	4,36	4,30
Жить в одном городе	4,34	4,37	4,35	4,23
Учиться в одной группе	4,26	4,32	4,28	4,02
Работать	4,25	4,29	4,25	4,11
Отдыхать, проводить досуг	4,02	4,05	4,02	3,95

Дружить	4,08	4,07	4,11	3,99
Создать семью и иметь детей	3,16	3,01	3,26	3,18
Молиться, участвовать в богослужениях и обрядах	2,06	2,14	2,08	1,78

**СЧИТАЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ДЛЯ СЕБЯ ДОПУСТИМЫМ С ЧЕЛОВЕКОМ,
У КОТОРОГО ДРУГИЕ ВЗГЛЯДЫ НА РЕЛИГИЮ И ВЕРУ ВМЕСТЕ...
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)**

	В сред- нем	Право- слав- ные	Мусуль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Жить в одной стране	4,37	4,30	4,32	4,43	4,56	4,50	4,29
Жить в одном городе	4,34	4,31	4,28	4,30	4,48	4,43	4,28
Учиться в одной группе	4,26	4,25	4,18	4,32	4,40	4,32	4,17
Работать	4,25	4,23	4,27	4,33	4,34	4,36	4,15
Отдыхать, проводить досуг	4,02	3,91	4,23	3,95	4,20	4,14	4,03
Дружить	4,08	3,97	4,18	4,13	4,21	4,18	4,11
Создать семью и иметь детей	3,16	3,02	2,97	3,58	3,28	3,35	3,22
Молиться, участвовать в богослужениях и обрядах	2,06	1,96	2,14	2,87	2,32	1,69	1,86

9. ОТНОШЕНИЕ СТУДЕНТОВ К ГАДАНИЯМ, СУЕВЕРИЯМ И МИСТИКЕ

**ПЫТАЛИСЬ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ С ПОМОЩЬЮ ГАДАНИЙ УЗНАТЬ, ЧТО
ПРОИЗОЙДЕТ В ИХ ЖИЗНИ В БУДУЩЕМ
(в процентах от общего числа опрошенных)**

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Нет, так как это бесполезно	54,8	48,0	57,8	45,8	55,6	55,6	65,6
Нет, так как это грех	7,7	5,6	5,2	10,2	11,2	6,3	7,8
Сейчас нет, но раньше бывало	21,2	28,1	19,3	25,4	20,2	21,2	13,0
Да, но редко	12,6	14,8	15,1	14,7	7,9	10,6	12,5
Да, часто	3,7	3,6	2,6	4,0	5,1	6,3	1,0

**ПЫТАЛИСЬ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ С ПОМОЩЬЮ ГОРОСКОПОВ УЗНАТЬ,
ЧТО ПРОИЗОЙДЕТ В ИХ ЖИЗНИ В БУДУЩЕМ**
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Нет, так как это бес- полезно	42,5	38,4	47,4	29,8	50,8	43,9	45,0
Нет, так как это грех	4,1	5,1	1,5	4,8	5,0	5,8	2,5
Сейчас нет, но раньше бывало	21,0	24,7	16,5	26,1	22,3	18,0	18,3
Да, но редко	23,6	23,2	24,7	28,7	16,2	20,6	27,2
Да, часто	8,9	8,6	9,8	10,6	5,6	11,6	6,9

**ПЫТАЛИСЬ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ С ПОМОЩЬЮ ГАДАНИЙ УЗНАТЬ, ЧТО
ПРОИЗОЙДЕТ В ИХ ЖИЗНИ В БУДУЩЕМ**
в зависимости от религиозной самоидентификации
(в процентах от общего числа опрошенных)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выбор- ке	Верующие	Сомневаю- щиеся	Неверующие
Нет, так как это бесполезно	54,8	48,4	54,0	72,0
Нет, так как это грех	7,7	17,0	2,9	0,6
Сейчас нет, но раньше бывало	21,2	19,0	23,2	20,0
Да, но редко	12,6	11,4	15,8	5,7
Да, часто	3,7	4,2	4,0	1,7

**ПЫТАЛИСЬ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ С ПОМОЩЬЮ ГОРОСКОПОВ УЗНАТЬ,
ЧТО ПРОИЗОЙДЕТ В ИХ ЖИЗНИ В БУДУЩЕМ**
в зависимости от религиозной самоидентификации
(в процентах от общего числа опрошенных)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выбор- ке	Верующие	Сомневаю- щиеся	Неверующие
Нет, так как это бесполезно	42,5	41,3	37,0	62,9
Нет, так как это грех	4,1	10,0	0,7	1,1
Сейчас нет, но раньше бывало	21,0	18,7	23,4	18,5
Да, но редко	23,6	19,2	30,0	13,5
Да, часто	8,9	10,9	8,9	3,9

ПЫТАЛИСЬ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ С ПОМОЩЬЮ ГАДАНИЙ УЗНАТЬ, ЧТО ПРОИЗОЙДЕТ В ИХ ЖИЗНИ В БУДУЩЕМ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Нет, так как это бесполезно	54,8	48,7	59,8	52,7	43,9	74,4	65,2
Нет, так как это грех	7,7	13,3	15,5	3,6	4,7	0,8	0,0
Сейчас нет, но раньше бывало	21,2	22,1	13,4	21,8	29,0	19,5	18,3
Да, но редко	12,6	11,9	11,3	18,2	15,9	4,5	12,2
Да, часто	3,7	4,0	0,0	3,6	6,5	0,8	4,3

ПЫТАЛИСЬ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ С ПОМОЩЬЮ ГОРОСКОПОВ УЗНАТЬ, ЧТО ПРОИЗОЙДЕТ В ИХ ЖИЗНИ В БУДУЩЕМ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Нет, так как это бесполезно	42,5	37,2	36,4	43,1	29,2	64,0	55,2
Нет, так как это грех	4,1	7,1	9,1	1,7	2,5	0,0	0,0
Сейчас нет, но раньше бывало	21,0	22,8	19,2	13,8	23,3	19,9	16,4
Да, но редко	23,6	21,4	31,3	31,0	31,7	14,0	19,0
Да, часто	8,9	11,5	4,0	10,3	13,3	2,2	9,5

УРОВЕНЬ СОГЛАСИЯ РЕСПОНДЕНТОВ С НЕКОТОРЫМИ УТВЕРЖДЕНИЯМИ

(в оценках от 1 до 5, где 1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Мне лично известны случаи экстрасенсорного воздействия, чудесного исцеления, наведения порчи (сглаза), исполнения гадания, пророчества, сна и др.	2,11	1,73	2,35	2,33	2,18	2,14	1,91
Я ощущал(а) или ощущаю поддержку Бога	2,95	2,37	2,80	3,12	3,15	2,98	3,23
Я стараюсь жить в соот-	2,58	2,07	2,31	2,61	2,71	2,88	2,88

ветствии с традициями Православной Церкви (другого вероисповедания)							
Я стремлюсь к гармонии в своей душе, нравственным отношениям, целостности	3,38	3,10	2,84	3,45	3,90	3,36	3,63
Я ищу единства Истины, Блага и Красоты, высшей и подлинной формы бытия	2,63	2,64	2,36	2,70	2,81	2,61	2,70
Любая религия – это «опиум для народа», иллюзии и заблуждения, доверять можно только науке и технике	2,26	2,46	2,20	2,31	2,18	2,28	2,15
Вера некоторых людей – это «воинственное мракобесие», агрессивный догматизм, невежество, пережитки и предрассудки	2,54	2,85	2,30	2,56	2,81	2,62	2,18
«Таинственное» и «сверхъестественное» мне встречались только в кино, литературе, на телевидении или о них рассказывали другие	2,84	2,50	2,96	2,99	2,79	2,69	3,02

УРОВЕНЬ СОГЛАСИЯ РЕСПОНДЕНТОВ С НЕКОТОРЫМИ УТВЕРЖДЕНИЯМИ

в зависимости от религиозной самоидентификации

(в оценках от 1 до 5, где 1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Мне лично известны случаи экстрасенсорного воздействия, чудесного исцеления, наведения порчи (сглаза), исполнения гадания, пророчества, сна и др.	2,11	2,37	2,13	1,43
Я ощущал(а) или ощущаю поддержку Бога	2,95	4,04	2,60	1,35
Я стараюсь жить в соответствии с традициями Православной Церкви (другого вероисповедания)	2,58	3,50	2,26	1,31
Я стремлюсь к гармонии в своей душе, нравственным отношениям, целостности	3,38	3,74	3,32	2,69
Я ищу единства Истины, Блага	2,63	2,95	2,56	2,08

и Красоты, высшей и подлинной формы бытия				
Любая религия – это «опиум для народа», иллюзии и заблуждения, доверять можно только науке и технике	2,26	1,71	2,34	3,31
Вера некоторых людей - это «воинственное мракобесие», агрессивный догматизм, невежество, пережитки и предрассудки	2,54	2,27	2,58	3,08
«Таинственное» и «сверхъестественное» мне встречались только в кино, литературе, на телевидении или о них рассказывали другие	2,84	2,48	2,96	3,34

УРОВЕНЬ СОГЛАСИЯ РЕСПОНДЕНТОВ С НЕКОТОРЫМИ УТВЕРЖДЕНИЯМИ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Мне лично известны случаи экстрасенсорного воздействия, чудесного исцеления, наведения порчи (сглаза), исполнения гадания, пророчества, сна и др.	2,11	2,25	1,92	2,93	2,38	1,30	1,60
Я ощущал(а) или ощущаю поддержку Бога	2,95	3,58	3,74	2,93	3,38	1,35	1,66
Я стараюсь жить в соответствии с традициями Православной Церкви (другого вероисповедания)	2,58	3,25	3,29	2,61	2,32	1,31	1,39
Я стремлюсь к гармонии в своей душе, нравственным отношениям, целостности	3,38	3,50	3,52	3,18	3,64	2,88	3,01
Я ищу единства Истины, Блага и Красоты, высшей и подлинной формы бытия	2,63	2,69	2,82	2,68	2,91	2,10	2,43
Любая религия – это «опиум для народа», иллюзии и заблуждения, доверять можно только науке и технике	2,26	1,83	1,75	2,26	2,16	3,59	3,08
Вера некоторых людей - это «воинственное мра-	2,54	2,24	1,81	2,67	2,55	3,58	2,96

кобесие», агрессивный догматизм, невежество, пережитки и предрас-судки							
«Таинственное» и «сверхъестественное» мне встречались только в кино, литературе, на телевидении или о них рассказывали другие	2,84	2,63	2,56	3,03	2,72	3,78	2,92

10. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ СТУДЕНТОВ О ПОЛЬЗЕ РЕЛИГИИ

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О ТОМ, ЧТО ДАЕТ РЕЛИГИЯ ЛЮДЯМ ПРЕЖДЕ ВСЕГО (средняя оценка)

	В сред-нем	Архан-гель-ская обл.	Респ. Буря-тия	Влади-мир-ская обл.	Мос-ква	Ор-лов-ская обл.	Респ. Татар-стан
Дает возможность спасти душу	2,82	2,77	2,65	2,76	2,95	2,98	2,84
Помогает найти смысл жизни	3,28	3,30	2,81	3,26	3,84	3,30	3,25
Приносит вред, ограничивает свободу	1,83	2,06	1,75	1,97	1,97	1,74	1,61
Не приносит ни поль-зы, ни вреда	2,15	2,54	2,38	2,24	1,93	2,02	1,88
Помогает выходу из стрессовых ситуаций, утешает в трудные минуты	3,48	3,24	3,09	3,61	3,88	3,47	3,56
Способствует нрав-ственному воспита-нию	3,56	3,40	3,15	3,57	3,78	3,66	3,77
Помогает решать жи-тейские проблемы	2,66	2,53	2,51	2,59	2,96	2,80	2,59
Объединяет людей в одно духовное целое	3,34	3,16	3,00	3,41	3,55	3,52	3,40

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О ТОМ, ЧТО ДАЕТ РЕЛИГИЯ ЛЮДЯМ ПРЕЖДЕ ВСЕГО

в зависимости от религиозной самоидентификации (средняя оценка)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выбор-ке	Верующие	Сомневаю-щиеся	Неверующие
Дает возможность спасти душу	2,82	3,62	2,50	1,74
Помогает найти смысл жизни	3,28	3,77	3,11	2,52
Приносит вред, ограничивает свободу	1,83	1,44	1,90	2,66

Не приносит ни пользы, ни вреда	2,15	1,71	2,43	2,36
Помогает выходу из стрессовых ситуаций, утешает в трудные минуты	3,48	3,89	3,35	2,79
Способствует нравственному воспитанию	3,56	4,07	3,44	2,57
Помогает решать житейские проблемы	2,66	3,18	2,49	1,88
Объединяет людей в одно духовное целое	3,34	3,80	3,22	2,54

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О ТОМ, ЧТО ДАЕТ РЕЛИГИЯ ЛЮДЯМ ПРЕЖДЕ ВСЕГО

в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Дает возможность спасти душу	2,82	3,41	3,18	3,00	2,80	1,48	1,77
Помогает найти смысл жизни	3,28	3,53	3,55	3,29	3,35	2,54	2,55
Приносит вред, ограничивает свободу	1,83	1,48	1,30	1,73	1,70	2,83	2,49
Не приносит ни пользы, ни вреда	2,15	1,88	1,58	2,47	2,06	2,62	2,58
Помогает выходу из стрессовых ситуаций, утешает в трудные минуты	3,48	3,79	3,49	3,47	3,70	2,96	2,70
Способствует нравственному воспитанию	3,56	3,86	3,84	3,69	3,81	2,70	2,63
Помогает решать житейские проблемы	2,66	3,01	2,84	2,93	2,59	1,77	1,95
Объединяет людей в одно духовное целое	3,34	3,66	3,59	3,44	3,35	2,68	2,61

**МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О НЕОБХОДИМОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ
ПОДДЕРЖКИ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ**

(в процентах от общего числа опрошенных)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Бурия- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Да, но поддерживать необходимо только православие.	10,5	3,5	7,5	9,2	11,2	27,5	4,4
Да, но только тех, которые имеют длительную историю существования в России (христианство, ислам, буддизм), а «новые» и «нетрадиционные» - ограничивать.	13,5	10,0	14,0	16,3	19,3	8,0	13,6
Да, нужно поддерживать все вероисповедания и религии в России.	22,4	15,5	29,5	21,9	12,3	12,0	41,7
Нет, поддерживать никого не нужно, главное - не мешать.	24,8	31,0	15,5	28,6	36,9	19,5	18,4
Затруднились с ответом	28,8	40,0	33,5	24,0	20,3	33,0	21,8

**МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О НЕОБХОДИМОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ
ПОДДЕРЖКИ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ**

в зависимости от религиозной самоидентификации

(в процентах от общего числа опрошенных)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верую- щие	Сомневаю- щиеся	Неверую- щие
Да, но поддерживать необходимо только православие.	10,5	17,5	7,3	3,9
Да, но только тех, которые имеют длительную историю существования в России (христианство, ислам, буддизм), а «новые» и «нетрадиционные» - ограничивать.	13,5	18,6	12,5	3,9
Да, нужно поддерживать все вероисповедания и религии в России.	22,4	27,4	23,4	6,7
Нет, поддерживать никого не нужно, главное - не мешать.	24,8	11,0	27,4	50,0
Затруднились с ответом	28,8	25,5	29,3	35,4

**МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О НЕОБХОДИМОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ
ПОДДЕРЖКИ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ**
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)

	В сред- нем	Право- слав- ные	Мусуль- мане	Буд- дис- ты	Просто верую- щие	Атеисты, агнос- тики	Никуда себя не относят
Да, но поддерживать необходимо только православие.	10,5	19,4	1,0	3,3	8,3	1,5	4,3
Да, но только тех, которые имеют длительную историю существования в России (христианство, ислам, буддизм), а «новые» и «нетрадиционные» - ограничивать.	13,5	19,6	20,2	16,7	10,8	2,9	7,0
Да, нужно поддерживать все вероисповедания и религии в России.	22,4	19,9	51,9	46,7	29,2	11,0	5,2
Нет, поддерживать никого не нужно, главное - не мешать.	24,8	13,7	9,6	16,7	24,2	58,1	46,1
Затруднились с ответом	28,8	27,4	17,3	16,7	27,5	26,5	37,4

**11. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СТУДЕНТОВ О Б ИДЕАЛЬНОМ ОБРАЗЕ
РОССИИ**

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ ОБ ИДЕАЛЕ НАШЕЙ СТРАНЫ

(в оценках от 1 до 5, где 1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
«Святая Русь» как православное государство во главе с монархом	2,03	1,60	1,86	1,95	2,30	2,50	1,87
«Москва - Третий Рим» или православная цивилизация как сообщество государств мира во	2,08	1,78	2,00	2,13	2,15	2,39	1,97

главе с Россией							
Государство, в котором на равных сосуществуют несколько традиционных религий (православие, ислам, буддизм, иудаизм)	3,03	2,89	3,26	2,86	2,86	2,58	3,62
Государство, в котором существует многообразие религиозных организаций и строго соблюдается полная свобода вероисповедания	3,42	3,85	3,39	3,50	3,31	2,92	3,62
«Советская Россия» как государство со свободой только для атеистов, где религия строго контролируется властями, права верующих нарушаются	1,78	1,55	1,93	1,97	1,56	1,77	1,81
«Русь Изначальная» как государство людей с древними славянскими дохристианскими нормами жизни и верованиями	1,77	1,52	1,82	1,77	1,62	2,14	1,70

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ ОБ ИДЕАЛЕ НАШЕЙ СТРАНЫ

в зависимости от религиозной самоидентификации

(в оценках от 1 до 5, где 1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
«Святая Русь» как православное государство во главе с монархом	2,03	2,45	1,90	1,34
«Москва - Третий Рим» или православная цивилизация как сообщество государств мира во главе с Россией	2,08	2,29	2,06	1,59
Государство, в котором на равных сосуществуют несколько традиционных религий	3,03	3,06	3,19	2,40

гий (православие, ислам, буддизм, иудаизм)				
Государство, в котором существует многообразие религиозных организаций и строго соблюдается полная свобода вероисповедания	3,42	3,25	3,63	3,17
«Советская Россия» как государство со свободой только для атеистов, где религия строго контролируется властями, права верующих нарушаются	1,78	1,67	1,78	2,10
«Русь Изначальная» как государство людей с древними славянскими дохристианскими нормами жизни и верованиями	1,77	1,70	1,88	1,60

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ ОБ ИДЕАЛЕ НАШЕЙ СТРАНЫ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
«Святая Русь» как православное государство во главе с монархом	2,03	2,48	1,46	1,79	2,07	1,44	1,53
«Москва - Третий Рим» или православная цивилизация как сообщество государств мира во главе с Россией	2,08	2,38	1,61	1,92	2,37	1,58	1,60
Государство, в котором на равных сосуществуют несколько традиционных религий (православие, ислам, буддизм, иудаизм)	3,03	2,86	3,92	3,85	3,02	2,57	2,76
Государство, в котором существует многообразие религиозных организаций и строго соблюдается полная свобода вероисповедания	3,42	3,19	3,47	3,77	3,51	3,48	3,51

«Советская Россия» как государство со свободой только для атеистов, где рели- гия строго контро- лируется властями, права верующих нарушаются	1,78	1,63	1,75	1,82	1,61	2,19	1,88
«Русь Изначальная» как государство лю- дей с древними сла- вянскими дохристи- анскими нормами жизни и верования- ми	1,77	1,68	1,67	1,62	1,66	1,44	2,03

КЕМ И КАКИМ ДОЛЖЕН БЫТЬ ИДЕАЛЬНЫЙ ПРЕЗИДЕНТ РОССИИ
(в оценках от 1 до 5, где 1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

	В сред- нем	Архан- гель- ская обл.	Респ. Буря- тия	Влади- мир- ская обл.	Мос- ква	Ор- лов- ская обл.	Респ. Татар- стан
Православным ве- рующим	2,48	1,81	2,15	2,71	2,80	3,05	2,21
Католиком или про- тестантом	1,36	1,37	1,52	1,35	1,40	1,16	1,34
Приверженцем лю- бой традиционной для России религии	2,18	1,91	2,28	2,47	1,93	2,01	2,37
Просто верующим в Бога	2,78	2,24	2,82	3,02	2,51	2,66	3,23
Только атеистом или неверующим	1,66	1,82	1,67	1,63	1,69	1,63	1,58
Человеком высоких моральных принци- пов	3,78	3,72	3,41	3,91	4,19	4,05	3,45
Всё, перечисленное выше, не имеет зна- чения. Важен только профессионализм, управленческий та- лант	3,26	3,82	3,07	3,45	3,03	3,14	3,11

КЕМ И КАКИМ ДОЛЖЕН БЫТЬ ИДЕАЛЬНЫЙ ПРЕЗИДЕНТ РОССИИ
в зависимости от религиозной самоидентификации
(средний балл по пятибалльной шкале)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Православным верующим	2,48	3,10	2,33	1,38
Католиком или протестантом	1,36	1,36	1,41	1,18
Приверженцем любой традиционной для России религии	2,18	2,21	2,37	1,44
Просто верующим в Бога	2,78	3,12	2,83	1,70
Только атеистом или неверующим	1,66	1,42	1,69	2,17
Человеком высоких моральных принципов	3,78	3,77	3,82	3,71
Всё, перечисленное выше, не имеет значения. Важен только профессионализм, управленческий талант	3,26	2,76	3,47	3,71

КЕМ И КАКИМ ДОЛЖЕН БЫТЬ ИДЕАЛЬНЫЙ ПРЕЗИДЕНТ РОССИИ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(в процентах от общего числа опрошенных)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Православным верующим	2,48	3,30	1,89	2,12	2,34	1,51	1,34
Католиком или протестантом	1,36	1,36	1,27	1,73	1,24	1,20	1,21
Приверженцем любой традиционной для России религии	2,18	2,15	3,07	2,62	2,09	1,65	1,62
Просто верующим в Бога	2,78	3,00	3,50	3,04	3,30	1,66	1,74
Только атеистом или неверующим	1,66	1,45	1,41	1,54	1,57	2,47	1,87
Человеком высоких моральных принципов	3,78	3,86	3,20	3,33	3,95	3,92	3,97
Всё, перечисленное выше, не имеет значения. Важен только профессионализм, управленческий талант	3,26	2,89	2,75	3,09	3,26	4,24	3,90

12. ДОВЕРИЕ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

УРОВЕНЬ ДОВЕРИЯ РЕСПОНДЕНТОВ

(в оценках от 1 до 5, где 1 - полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Преподаватели	3,01	3,26	2,75	2,97	3,25	3,05	2,89
Родители, семья	4,50	4,12	4,49	4,64	4,46	4,40	4,76
Библия	2,62	2,13	2,23	2,61	2,73	2,78	3,13
Священник, духовное лицо	2,51	2,01	2,37	2,46	2,55	2,61	2,91
Журналисты (СМИ, пресса, ТВ, радио)	1,72	1,76	1,68	1,94	1,59	1,76	1,60
Политический лидер, определенная партия	1,76	1,81	1,86	1,79	1,49	1,91	1,73
Друзья	3,57	3,57	3,60	3,62	3,61	3,61	3,41
Доверяю только себе	3,91	4,27	3,94	3,99	3,64	3,83	3,79

УРОВЕНЬ ДОВЕРИЯ РЕСПОНДЕНТОВ

в зависимости от религиозной самоидентификации
(средняя оценка значимости)

варианты ответа	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Преподаватели	3,01	2,97	3,07	2,94
Родители, семья	4,50	4,61	4,50	4,16
Библия	2,62	3,55	2,28	1,35
Священник, духовное лицо	2,51	3,27	2,21	1,42
Журналисты (СМИ, пресса, ТВ, радио)	1,72	1,76	1,73	1,57
Политический лидер, определенная партия	1,76	1,80	1,80	1,55
Друзья	3,57	3,56	3,58	3,55
Доверяю только себе	3,91	3,61	4,05	4,18

УРОВЕНЬ ДОВЕРИЯ РЕСПОНДЕНТОВ

в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Преподаватели	3,01	3,07	2,89	2,92	3,06	3,02	2,88
Родители, семья	4,50	4,64	4,78	4,56	4,50	4,23	4,20
Библия, Коран	2,62	3,26	3,64	2,16	2,56	1,24	1,30

Священник, духовное лицо	2,51	3,01	3,51	2,40	2,46	1,30	1,35
Журналисты (СМИ, пресса, ТВ, радио)	1,72	1,78	1,64	1,81	1,82	1,47	1,60
Политический лидер, определенная партия	1,76	1,79	1,76	1,98	2,02	1,54	1,53
Друзья	3,57	3,63	3,30	3,49	3,71	3,66	3,56
Доверяю только себе	3,91	3,62	3,74	3,63	4,12	4,28	4,38

КЕМ РЕСПОНДЕНТЫ ОЩУЩАЮТ СЕБЯ

(в оценках от 1 до 5, где 1- полное несогласие, 5 – полное согласие, средняя оценка)

	В среднем	Архангельская обл.	Респ. Бурятия	Владимирская обл.	Москва	Орловская обл.	Респ. Татарстан
Гражданином России, россиянином	4,13	4,07	4,20	4,34	3,76	4,04	4,33
Русским	3,70	4,04	3,21	4,25	3,98	4,16	2,68
Представителем другой нации (украинцем, армянином, иранцем и т.п.)	1,96	1,49	2,22	1,25	1,60	1,60	3,28
Архангельцем, владимирцем, казанцем и т.п. («малая родина»)	2,76	3,46	1,41	3,14	1,68	3,05	3,78
Православным	2,63	2,23	2,12	3,25	2,69	3,29	2,20
Христианином	2,47	2,10	1,94	3,01	2,69	3,01	2,11
Последователем другого, нехристианского вероисповедания (к примеру, мусульманином, буддистом и т.п.)	1,67	1,37	2,24	1,14	1,35	1,31	2,37
Атеистом	1,80	1,93	1,76	1,76	1,79	1,86	1,71
Сыном\дочерью	4,22	4,18	4,20	4,46	4,07	4,06	4,35
Студентом	4,18	3,93	4,22	4,37	4,20	4,04	4,25
Верующим	3,18	2,56	3,24	3,44	3,01	3,38	3,34
Просто человеком, самим собой	4,34	4,35	4,33	4,55	4,42	4,24	4,14

КЕМ РЕСПОНДЕНТЫ ОЩУЩАЮТ СЕБЯ
(средняя оценка значимости)

<i>варианты ответа</i>	В среднем по выборке	Верующие	Сомневающиеся	Неверующие
Гражданином России, россиянином	4,13	4,23	4,14	3,85
Русским	3,70	3,72	3,71	3,58
Представителем другой нации (украинцем, армянином, иранцем и т.п.)	1,96	2,07	1,97	1,65
Владимирцем (судогодцем, жителем Боголюбова и т.п. «малая родина»)	2,76	2,91	2,71	2,53
Православным	2,63	3,46	2,35	1,32
Христианином	2,47	3,19	2,24	1,30
Последователем другого, нехристианского вероисповедания (к примеру, мусульманином, буддистом и т.п.)	1,67	1,86	1,64	1,28
Атеистом	1,80	1,28	1,79	3,09
Сыном\дочерью	4,22	4,30	4,26	3,89
Студентом	4,18	4,28	4,16	3,99
Верующим	3,18	4,27	2,84	1,46
Просто человеком, самим собой	4,34	4,31	4,38	4,32

КЕМ РЕСПОНДЕНТЫ ОЩУЩАЮТ СЕБЯ
в зависимости от конфессионального и мировоззренческого самоопределения
(средний балл по пятибалльной шкале)

	В среднем	Православные	Мусульмане	Буддисты	Просто верующие	Атеисты, агностики	Никуда себя не относят
Гражданином России, россиянином	4,13	4,37	4,20	4,21	4,21	3,99	3,68
Русским	3,70	4,35	1,63	1,96	3,90	3,73	3,54
Представителем другой нации (украинцем, армянином, иранцем и т.п.)	1,96	1,51	4,45	2,91	1,73	1,71	1,62
Владимирцем (судогодцем, жителем Боголюбова и т.п. «малая родина»)	2,76	2,84	3,93	1,47	2,59	2,64	2,36
Православным	2,63	4,11	1,16	1,25	2,37	1,30	1,33
Христианином	2,47	3,59	1,19	1,73	2,25	1,39	1,31
Последователем	1,67	1,14	3,84	3,60	1,43	1,09	1,33

другого, нехристи- анского вероиспове- дания (к примеру, мусульманином, буддистом и т.п.)							
Атеистом	1,80	1,35	1,31	1,42	1,32	3,68	2,37
Сыном\ дочерью	4,22	4,32	4,36	4,44	4,14	4,15	3,89
Студентом	4,18	4,26	4,18	4,32	4,23	4,33	3,74
Верующим	3,18	3,92	3,63	3,51	3,53	1,46	1,59
Просто человеком, самим собой	4,34	4,32	3,98	4,35	4,50	4,50	4,41

Научное издание

СВЕЧА – 2015

Том 29

**"Образ" религии в России:
образовательные проекты и конструирование
религиозной толерантности**

04-05.06.2015 и 26-27.11.2015

г. Владимир

Подписано в печать 02.12.15.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 21,04. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
600000, Владимир, ул. Горького, 87