



Научно-издательский центр «Социосфера»
Семипалатинский государственный университет им. Шакарима
Пензенская государственная технологическая академия
Факультет философии
Саратовского государственного университета
им. Н. Г. Чернышевского

РЕЛИГИЯ – НАУКА – ОБЩЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Материалы III международной научно-практической
конференции 1–2 ноября 2013 года

Прага
2013

Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия : материалы III международной научно-практической конференции 1–2 ноября 2013 года. – Прага : Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», 2013 – 129 с.

Редакционная коллегия:

Волков Сергей Николаевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Пензенской государственной технологической академии.

Коновалов Алексей Петрович, кандидат исторических наук, заслуженный деятель науки Республики Казахстан, директор центра социального мониторинга и прогнозирования Семипалатинского государственного университета им. Шакарима.

Дорошин Иван Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и философской антропологии Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского.

Дорошин Борис Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Пензенской государственной технологической академии.

Данный сборник объединяет в себе материалы конференции – научные статьи и тезисные сообщения научных работников и преподавателей, в которых рассматриваются сущностные основания, особенности и генезис религиозных учений и идей, их связь с искусством, философией и наукой. Часть материалов сборника посвящена социальным и политико-правовым аспектам деятельности религиозных объединений и связанным с ними проблемам современности.

УДК 2:001:316

ISBN 978-80-87786-76-5

© Vědecko vydavatelské centrum
«Sociosféra-CZ», 2013.
© Коллектив авторов, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

І. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

Кузьмина Е. С., Дорошин Б. А. Многоаспектность эволюции религиозного сознания (по материалам научных журналов ПГТА – ПензГТУ и НИЦ «Социосфера» за 2012 г.)	5
Ревко-Линардато П. С. Взаимосвязь философии и богословия в византийской культуре	15
Туйчиева Н. М. Каландария	19
Курбанов М. А. Суфизм в Дагестане: история и современность	24
Яблонская О. В. Религиозная жизнь и цеховые корпорации средневекового Лондона	30
Щелокова Н. В. К вопросу о соотношении взглядов Д. Виклифа и Я. Гуса	33
Третьякова М. В. Стольник П. А. Толстой о религиозных святынях Венеции	37
Камалова О. Н., Шефф Г. А. С. Л. Франк о религиозном опыте, его специфике и значении для человека	40

ІІ. РЕЛИГИЯ, НАУКА, ИСКУССТВО И ОБРАЗОВАНИЕ

Кузоро К. А. Исследование церковной исторической науки XIX – начала XX вв. в свете компаративного подхода	45
Гончаров С. А. К вопросу о советской и постсоветской историографии российского духовного образования синодального периода	51
Кажарова И. А. Религиозное сознание как аспект реализации идеалов социалистической действительности	58
Меркулов А. И. О синтезе науки и религии	62

Пономаренко Л. Г.	
Отрицательное влияние компьютерных игр на душу ребёнка.....	75
Селезнева И. П., Ходакова К. Е.	
Религиозная социализация молодежи в досуговой деятельности (Германия – Россия)	79

III. РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОЦЕССОВ

Молодов О. Б.	
Христианская религия как фактор социальной консолидации	83
Афинская З. Н.	
Христианские ценности в экономике (по материалам французской прессы)	88
Голотин С. И.	
О моральных принципах и подходах к пониманию социальной реальности в современном украинском протестантизме	93
Ерохин И. Ю.	
Мировоззренческая доктрина казачества – в помощь государственным и религиозным традициям социального общества.....	96
Зарубина Н. А., Григорьева Я. В.	
Проблемы привлечения религиозных конфессий в оказании социальной помощи гражданам, оказавшимся в трудной жизненной ситуации	98
Руденко О. Ю.	
О религиозности современного российского общества	104
Кобец П. Н.	
Генезис законодательных основ, регулирующих сферу государственно-конфессиональных отношений в России.....	106
Кушаев У. Р.	
Особенности религиозной культуры в правовом государстве.....	109
Абдина Д. А.	
Религиозный экстремизм: миф или реальность	111
План международных конференций, проводимых вузами России, Азербайджана, Армении, Болгарии, Белоруссии, Ирана, Казахстана, Польши, Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера» в 2013–2014 годах.....	114
Информация о журнале «Социосфера»	123
Издательские услуги НИЦ «Социосфера».....	128

І. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

МНОГОАСПЕКТНОСТЬ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ НАУЧНЫХ ЖУРНАЛОВ ПГТА – ПЕНЗГТУ И НИЦ «СОЦИОСФЕРА» ЗА 2012 г.)

Е. С. Кузьмина, Б. А. Дорошин
Пензенский государственный технологический
университет, г. Пенза, Россия

Summary. The article presents an overview of publications dealing with matters of religion from scientific journals “XXI century: resumes of the past and challenges of the present plus” and “Sociosphere”. The authors reveal the research approaches, the main components of the actual material and the conclusions. They summarize and systematize the complex of the aspects of the evolution of religious consciousness in these publications that reflects the current specific research on this subject.

Key words: religion; mysticism; spiritualism; Christianity; symbol; archetype; anthropocosmism; morality.

В периодических научных изданиях «XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс», издаваемом Пензенским государственным технологическим университетом (ранее – Пензенская государственная технологическая академия), и «Социосфера», издаваемом Научно-издательским центром «Социосфера» при участии сотрудников кафедр гуманитарного профиля ПензГТУ, существенное место занимают публикации, касающиеся различных аспектов религиозного сознания.

Проблема зарождения форм сознания, получивших развитие в религии и мистицизме, а также некоторые аспекты их эволюции в контексте развития спиритуализма затрагиваются в статье С. Н. Волкова и Н. М. Соляновой [2]. Её вводная часть посвящена рассмотрению соотношения различных трактовок понятия «дух», в частности, в аспекте его применения для обозначения идеальной составляющей человека и метафизической основы мироздания, и рассмотрению спиритуализма как мистико-спекулятивного направления философской мысли, а также практики спиритизма как его своеобразного эмпирического обоснования.

Выявляются первобытные корни спиритизма, бытование задолго до возникновения соответствующего термина эквивалентных ему практик в рамках анимистических и шаманистских культов. Обосновывается предположение о зарождении протоспиритических представлений и опытов как значимой и неотъемлемой части той разобщённой иррациональной совокупности мистико-религиозных

воззрений самой отдалённой эпохи существования человека, в связи с его страхом перед окружающим неизвестным миром и его отношением к смерти сородичей и перспективе собственной кончины. Прослеживаются основные вехи развития и систематизации идейно-практического комплекса, относящегося к взаимодействию с духами. Отмечается специфика входящих в него ритуалов, связанная с формированием и совершенствованием техник изменения степеней восприимчивости и осознанности зрителей / участников этих культурных мероприятий.

Указываются социально-психологические причины возрождения интереса к спиритизму и обращения к нему существенной доли общественных масс на рубеже нового и новейшего времени:

- чувство противоречия, вызванное утверждением материализма и позитивизма, а также усиленным отрицанием потустороннего;
- связанные с теми же факторами страх послесмертного небытия и стремление к таковому же инобытию;
- объединение в представлениях и опытах энтузиастов – представителей масс спиритизма с другими паранормальными феноменами и действиями;
- редукция в массовом сознании к спиритизму библейских чудес;
- красочные мистификации массовой публики работающими «под медиумов» шарлатанами.

Популяризация и бутафоризация спиритизма объясняется как средство удовлетворения массового интереса к чудесному, способствовавшее эзотеричности изысканий в других, более актуальных для того периода, направлениях.

В резюмирующей части статьи выделяются и кратко характеризуются основные этапы развития спиритизма и делается вывод о цикличности его актуализации в зависимости от появления и ассоциации в общности личностей с соответствующими особенностями психики.

Тему первобытных истоков спиритуализма и его развития в новейшее время продолжает другая статья С. Н. Волкова и Н. М. Соляной [3]. В её начале даётся экскурс в историю возникновения понятия «спиритуализм» и обозначаемых им явлений, перечисляются сущностные признаки первобытных спиритуалистических представлений. Рассматривается процесс вытеснения этих вариативных индивидуализированных представлений более теоретизированными и догматизированными религиозными системами и обращения к ним представителей неортодоксальных духовных течений. Выдвигается предположение о том, что подъём спиритуализма в конце XX в. явился реакцией на утверждение доминант материально-технического аспекта жизни над духовным, а философии потребления над философией творчества. Выявляется роль движения

нью-эйдж в организационном оформлении и рационализации возрождения спиритуализма. Отмечается значение современной коммуникационной среды и глобализации как факторов, способствующих интеграции духовных поисков в данной области. Констатируется возможность зарождения вследствие такой интеграции вокруг того или иного духовного откровения носителей соответствующего опыта определённой религиозной системы наряду с альтернативными вариантами духовного поиска на основе этого откровения.

В качестве актуального направления философских изысканий в области спиритуализма рассматривается христианский спиритуализм. Особое внимание уделяется пониманию в рамках данного направления духа, которому авторы статьи обнаруживают определённое соответствие в анимизме. Подчёркивается значимость деятельностного начала в человеке как сущностного проявления его духа, мыслимого находящимся в партиципации со всеобщим духом. Практическим обоснованием философского спиритуализма представляется спиритизм. Выявляется социальный аспект христианского спиритуализма, связанный с потребностью представителей широких общественных масс знать, существует ли жизнь после смерти, что подтверждается существованием спиритического движения во многих странах мира и международных спиритических альянсов и центров и обосновывает вывод об утверждении христианского спиритуализма на уровне общественного сознания. Отмечается также соответствие некоторых положений спиритуализма новой научной парадигме.

Приобщение к религии связывается с потребностями в опыте чудесного, разрывающем замкнутый круг рутинной обыденности; в сопереживании в связи с опытом слабости и в покровительстве «отцовских» или «материнских» аспектов духовного начала. Проблема приобщения людей к спиритуализму как, с одной стороны, своеобразному религиозному направлению, а с другой – к его религиозно-философской ветви связывается с социокультурной потребностью индивида стать самостоятельным в духовном выборе, без посредничества священнослужителя между богом и собой, т. е. мистиком в основе своих верований. Указываются некоторые опасности, связанные с индивидуальными спиритуалистическими исканиями, и противостоящие таковым особенности рационального спиритуализма.

Статья И. В. Рынкового [8] посвящена христианскому мистицизму. В качестве важнейшего момента мистико-аскетической практики православного подвижничества рассматривается вопрос о спасении. Акцентируется внимание на сознательно-волевой, активно-практической роли человека в практике возрастания его над собственной тварной природой посредством подвига, духовного делания и трезвения ума в ходе мистического преображения как процесса, раскрывающего в нём его нравственные онтологические начала

и соединяющего его дух с Богом, обогочеловечивающего его. В качестве составляющих такой практики выделяются, во-первых, очищение души через добрые дела и обитание в ней Святого Духа; а во-вторых, как главное, её полное очищение молитвенно-благодатным пересозиданием себя. Результатом этого представляется переживание совершенно очищенным умом богочеловеческого характера жизни Господа как реальности своего бытия. При этом оговаривается, что человек обретает всего лишь знание божественных энергий, а не сущности; но, в силу нетварности данных энергий как естественного проявления божественной сущности, доставляемое ими знание Бога истинно, а не образно.

Отмечая значимую роль человеческой воли в православной мистической практике, автор статьи обращает внимание на необходимость гармонизации человеческой и божественной воли, обожения человеческой воли посредством покаяния и характеризует сущность последнего. Подчёркивается утверждаемая в христианском мистицизме ценность человеческой личности как созданной по образу и подобию божественной и бесперспективность переживаний растворения сознания в океане безличного с точки зрения возможности покаяния. Выделяются формы проявления религиозно-мистического начала в христианской мистико-аскетической практике: мистическое восприятие действий Всемогущего (мистико-познавательный аспект) как преклонение перед совершенствами Возвышенного (мистико-эстетический аспект) и, наконец, как трепетная любовь, восходящая к Подателю благ и неусыпному живому Провидению (нравственно-мистический аспект). Разъясняется, что такая практика предполагает не умерщвление всего живого в человеке для обретения апатии и не «гнушение» человеком как «сосудом греха», а очищение от мертвости и тленности, страстей, вносящих разлад и вражду между Богом и человеком; освобождение души от суеты преходящего бытия для приобщения к абсолютным ценностям, полноте бытия в царстве Божиим.

Тема русских народных традиций, интегрировавшихся с православием, но сохранивших свою языческую основу и отразившихся в знаковости крестьянских обрядовых рубах, поднимается в статье П. И. Кутенкова [6]. В начале статьи автор, обосновывая её актуальность, обращает внимание на необъяснённую в науке большого количества рубах в приданном невесты в описаниях русской народной свадьбы 19 – перв. пол. 20 вв.; обосновывает задачу изучения знаковых рядов, всё чаще обнаруживаемых на предметах одежды, а также необходимость методики знакового изучения единичной одежды (вещи) и методов знакового исследования сряды.

Рассказывается о рубахах, приобретённых для собрания Русского музея народоведения в сёлах Заметчинского района Пензенской области, и содержащихся на них знаках, отражающих весь

жизненный путь одной крестьянки. Анализируются различные составляющие данных рубах. Отмечается использование при их создании не только общеизвестных, но и самобытных славянских способов вышивки, свидетельствующих о её древности. Констатируется наибольшая распространённость среди покрывающих рубахи линейных знаков такого сакрального символа, как свастика, носящего в русской традиционной культуре название «ярга», а в её местном варианте – «кривоножка». Указывается, какой покроей рубах более предпочтителен с точки зрения обрядности. Производится классификация рубах в соответствии с семантикой их узорочья. Для выявления содержания знаковости рубах используется знаковый метод исследования народной одежды, в основе которого лежит знаковая матрица – общая картина времен (родоконов) жизни женщины. Характеризуется структура яргического круга её жизни, отражение данной структуры и различных уровней праздников в одежде, с чем, ввиду большого количества и разнообразия праздников, связываются многочисленность и разнообразие нарядов. Такое положение вещей объясняется также спецификой культа предков как основы русской народной культуры, наличием в нём тщательно разработанного порядка их поминовения со своими обрядами и срядями. Перечисляются и другие факторы, в т. ч. относящиеся к будничной повседневности, которые, зачастую в сочетании друг с другом, обуславливают использование различных по своей знаковости одеяний. Делается вывод о духовной глубине русской народной культуры, отражённой в сложной системе знаков, вышивавшихся на одежде, и служившей, по определению автора, своеобразной письменностью.

Семиотическую проблематику, в т. ч. применительно к русской языческой обрядности и фольклору, развивает в своей статье О. С. Жарова [5]. В начале статьи определяются, разграничиваются и соотносятся понятия «символ» и «символическое» в контексте постмодернистского подхода и семиотики. Отмечая социокультурно обусловленный, исторически преходящий и относительный характер символизма, автор констатирует, что в символизме преобладает общественно значимый аспект. В связи с этим символическое осмысливается как культурный феномен, способный систематизировать знаки, языки, шифры на основе определенных принципов, в результате чего в культурном наследии этносов и регионов формируются коды культур.

Большое внимание уделяется символическим кодам обыденного сознания, выраженным в суевериях, ритуалах, обрядах и фиксирующим определённые действия, поступки и поведенческие моменты. Выводя на первый план в символизме фольклорных персонажей их аспекты как персонификаций добра и зла, автор обращается к характеристике самих этих начал как символических, и в силу этого вариативных и многоаспектных в своей структуре. В качестве

аргументации этой идеи на фольклорном и религиозно-мифологическом материале рассматривается стремление к добру, выраженное в определённой последовательности действий, которые могут быть оценены как добро по своей совокупности, но включают и негативные действия; аналогичным образом и в действиях, направленных ко злу, выявляются те, которые на определённых временных отрезках оказывают положительное воздействие на объект злого умысла. Формулируется вывод о том, что в силу этих моментов неопределённости символическое под влиянием наполненных экзистенциальным смыслом переживаний трансформирует действия индивида в символы с конкретным означаемым. Таким образом формируется персональный код как дешифровка символа или символов. Предполагается, что способность к формированию такого кода в сакральном смысле означает возможность воспринять и оценить иномир как нечто индивидуально доступное скрытое, существующее параллельно общепринятому и общедоступному.

В качестве примера формирования такого кода рассматривается интерпретация в рамках постфольклора и уфологии паранормальных феноменов и многих составляющих мистико-религиозного опыта прошлого в контексте гипотезы палеоконтактов.

В резюмирующей части статьи способность к формированию персонального кода оценивается как, с одной стороны, проявление духовной свободы, противостоящее стереотипности, репрессивности и конфликтогенности унифицирующего аспекта культурной среды; а с другой стороны, как фактор, способный порождать экзистенциальное противостояние, основной мерой которого являются ценностные ориентации, которые могут по-разному восприниматься человеком на различных уровнях сознания.

Архетипические аспекты мифосимволической знаковости образа жизни в контексте его антропокосмического понимания затрагивает в своей статье Б. А. Дорошин [4]. В ней рассматриваются символы и архетипы, относящиеся к мифологии и религии, как знаковые проявления трёх уровней образа жизни человека, выделенных в рамках антропокосмической концепции образа жизни В. Н. Сагатовского. В качестве отправного берётся предположение, что восходящие к традиционной культуре троичные классификации коррелируют с трёхчастной моделью образа жизни из этой концепции. Ставится задача путём рассмотрения таковых в контексте данной модели актуализировать их применительно к современному философскому мировоззрению и полнее раскрыть через их посредство антропокосмический характер этой модели.

Перечисляются, сопоставляются и анализируются символы, архетипы, философские и научные понятия, представляющиеся коррелирующими, на взгляд автора, с тремя уровнями рассматриваемой модели образа жизни:

– духовное первоначало, Бог, Абсолют, небо, Огонь, мужское начало, воля, мысль, слово, индивидуальный человеческий дух, единица, надсистема, будущее, информация, общее, детство, божественный младенец как репрезентация архетипа Самости, стратегическое управление, правое, «верхний мир», светлая часть спектра, арифметический символ «+» и др. – применительно к уровню духовной атмосферы;

– естественное начало, природа, материя, земля, тело, женское начало, число «2», единичное, старость, архетип Мудрого Старца, архетип Матери-Земли, хтонические символы (паук, змея, монстры), прошлое, левое, дьявол, подсистема, оперативное управление, «нижний мир», темная часть спектра, арифметический символ «-» и др. – применительно к уровню естественно-исторической формации;

– человек, душа, числа «3» и «21», треугольник, овал, космическое яйцо, система, настоящее, энергия, особенное, средний возраст, архетип Героя, тактический уровень в управлении, «средний мир», спектральное значение полихромности, арифметический символ «0», настоящее, боги войны и др. – для уровня культуры.

В качестве мифоархетипического образа из ряда затронутых в статье, наиболее полно персонифицирующего сущность уровня культуры – сознание, выступающее как идеальное бытие в его земном, человеческом аспекте, как сфера взаимодействия противоположностей, соотносящихся с духовным и материальным, рассматривается образ скандинавского бога Одина. Выявляются следующие аспекты его изоморфности данному уровню и соответствующему категориально-символическому комплексу:

- его срединное, опосредующее положение;
- соотнесённость с категорией особенного;
- проявления троичности;
- активная, деятельная природа;
- функция культурного героя.

Особое внимание как в феноменологии образа Одина, так и в структуре центрального – человеческого – уровня образа жизни уделяется принципу триединства как общему для структур макрокосма и микрокосма, сущностному для антропокосмизма.

Уровням сознания и бытия человека – духовному и мирскому – посвящена также статья Е. И. Метелёвой [7]. Она начинается с характеристики наиболее существенных аспектов понятий «духовное» (оно связывается с вечностью, иррациональностью и космичностью) и «мирское» (оно связывается с преходящим, рациональным, человеческим). Различие между ними определяется через способы их проявления в развитой интуиции и сверхвозможностях для духовного и в ограниченности материальным для мирского. Исходя из этого, выявляются поведенческие и ценностные ориентации лю-

дей, образ жизни которых в большей степени соответствует той или иной из этих категорий. Для людей с приоритетом духовного это следующие ориентации:

- экстрасенсорная эпистемология;
- стремление к пониманию религиозного сознания и религиозного опыта;
- стремление к постижению Бога и бессмертия души.

Для людей, чей образ жизни более соответствует категории «мирское», это:

- надежда только на собственные силы и покровительство сильных мира сего;
- самоутверждение своего социального статуса в обществе;
- конформизм;
- гедонизм;
- гуманизм.

Отмечается, что оба понятия, при всей разделённости друг от друга их содержаний, выполняют одну функцию – мировоззренческой ориентации человека в мире. Перечисляются школы духовного совершенствования Запада и Востока, в рамках которых феномен духовного получил своё классическое оформление. Основным смыслом понятия духовности связывается с максимой: «Кто познаёт себя, тот познаёт Бога». Выделяются уровни и ракурсы понятия духовности, относимые к религиозному сознанию и к приобретённому пониманию в обыденном сознании масс. Первый из этих уровней связывается с регламентацией религиозного опыта в рамках развитых и рационализированных религиозных систем. Соотносятся понятия догматов и догматики, духовности, духовного, духа, Бога, абсолюта, благочестия. Критически анализируется содержание понятия мирской духовности, отмечается его редукция к идеологическим конструкциям, используемым для эксплуатации человеческих ресурсов главным образом правящими элитами. Это объясняется фундаментом мирской духовности понятием высших человеческих ценностей, наполняемых в разное время и в разных обществах различным, нередко ложным содержанием, что обуславливает возрастание социальной напряжённости. Поэтому мирской духовности противопоставляется религиозная как основанная на познании Бога. Но и она в соединении со светским пониманием мира признаётся на основании исторических фактов способной вести к негативным социальным последствиям.

В качестве закономерности существования духовного и мирского постулируется невозможность их полной интеграции. В то же время автор приходит к заключению, что под влиянием обострения социальных противоречий и многих факторов индивидуального развития возникают способы взаимосвязи социального и религиозного

видения мира, что, осуществляясь в пространстве духовно преображённого сознания, способствует осознанию человеком самого себя.

Духовно-нравственная проблематика составляет предмет статьи М. А. Антипова и А. А. Исполатовой [1]. Исходя из неоднократно подмечавшегося исследователями отставания духовно-нравственного развития человечества от его материально-технического развития, авторы полагают, что в XXI веке падение нравов происходит по нарастающей относительно XX века. В качестве одной из наиболее значимых причин этого указывается то, что многие утратили веру, а с ней и нравственные ориентиры.

Анализируя социокультурные причины снижения уровня нравственности, авторы обращаются, наряду с прочими, и к теологическим концепциям культуры, выдвигающим в качестве главной идею о том, что культура человечества в целом завершила свое восхождение и теперь неудержимо катится к гибели. С утратой религиозной веры в статье связываются падение в сознании людей ценностей власти и авторитета, семьи и традиций, утверждение идеи относительности добра и зла. В качестве социальных последствий утраты нравственных ориентиров и симптомов нравственной деградации общества рассматриваются кризис института семьи и демографических показателей, рост вседозволенности, распущенности и потребительства. Отмечается квазирелигиозное почитание денег массой современных людей, сравниваемое с древним поклонением золотому тельцу, и его императивное навязывание индивиду обществом. Далее перечисляются другие явления, отношение к которым, согласно оценке авторов статьи, приобретает черты культа: индивидуальные прихоти, насилие и жестокость, половая распущенность.

На основании приводимого в статье фактического материала, статистических данных и методологического подхода, восходящего к Э. Дюркгейму, делается вывод о происходящем в результате духовно-нравственного кризиса разрушении институциональных основ общества и депопуляции населения в России. Обосновывается необходимость формирования национальной идеи, развития социального института семьи.

Таким образом, в публикациях журналов «XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс» и «Социосфера» за 2012 год получили освещение вопросы, связанные с различными аспектами религиозного сознания на различных стадиях его эволюции и уровнях:

- возникновение и ранние формы религии;
- генезис и особенности мистических течений;
- народная культура и быт как отражение религиозного сознания;
- религиозно-мифологические символы и архетипы;
- духовные и мирские аспекты индивидуального и общественного сознания и образа жизни;

– актуальные духовно-нравственные проблемы, потребности и искания.

Библиографический список

1. Антипов М. А., Исполатова А. А. Нравственная деградация как актуальная проблема современного общества // Социосфера. – 2012. – № 2. – С. 11–13.
2. Волков С. Н., Солянова Н. М. Спиритизм как форма философского спиритуализма: историко-философский аспект // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. Период. науч. издание. – Пенза : Изд-во Пенз. гос. технол. акад., 2012. – Вып. № 01 (05). – С. 52–56. – (Сер.: социально-гуманитарные науки).
3. Волков С. Н., Солянова Н. М. Спиритуализм как феномен в философском и религиозном измерениях // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. Период. науч. издание. – Пенза : Изд-во Пенз. гос. технол. акад., 2012. – Вып. № 04 (08). – С. 11–16. – (Сер.: социально-гуманитарные науки).
4. Дорошин Б. А. Архетипические аспекты трёхчастной антропокосмической модели образа жизни // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. Период. науч. издание. – Пенза : Изд-во Пенз. гос. технол. акад., 2012. – Вып. № 01 (05). – С. 37–44. – (Сер.: социально-гуманитарные науки).
5. Жарова О. С. Экзистенциально-символическое в кодах семиосферы сознания // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. Период. науч. издание. – Пенза : Изд-во Пенз. гос. технол. акад., 2012. – Вып. № 01 (05). – С. 57–61. – (Сер.: социально-гуманитарные науки).
6. Кутенков П. И. Знаковость обрядовых рубах Сядемской крестьянской родовой культуры // Социосфера. – 2012. – № 2. – С. 29–36.
7. Метелёва Е. А. Духовное и мирское с точки зрения постмодернизма // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. Период. науч. издание. – Пенза : Изд-во Пенз. гос. технол. акад., 2012. – Вып. № 03 (07). – С. 59–64. – (Сер.: социально-гуманитарные науки).
8. Рынковой И. В. Сотериологические аспекты мистико-аскетической практики православного подвижничества // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. Период. науч. издание. – Пенза : Изд-во Пенз. гос. технол. акад., 2012. – Вып. № 01 (05). – С. 46–52. – (Сер.: социально-гуманитарные науки).

ВЗАИМОСВЯЗЬ ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

П. С. Ревко-Линардато
Южный федеральный университет,
г. Таганрог, Ростовская область, Россия

Summary. Byzantine philosophy is characteristically theological. The author of the article analyzes connections between philosophy and theology in the Byzantine culture.

Key words: Philosophy; Theology; Christian philosophy; Byzantine Empire.

Отношения между философией и богословием на протяжении всей истории Византии были сложными и неоднозначными. Высокий уровень интереса к философскому категориальному и логическому аппарату сочетался с подозрительностью, а иногда даже враждебностью по отношению к философии со стороны богословия, не стремившегося к построению такой теоретической системы, которая бы смогла объединить христианскую идеологию со светским философским мышлением. На Западе такую попытку предпринял Фома Аквинский, учение которого до сих пор является основой официальной идеологии Римско-католической церкви. «В конце концов, напряжённость в отношениях между христианством и (светской) философией сохранялась на протяжении всей истории византийской философии, несмотря на святоотеческий пример и попытки их примирения, как у Пселла, который оставался верным православному богословию и одновременно использовал древние философские традиции» [7, с. 378]. Философская мысль в Византии не создала какой-либо развитой чисто философской теоретической системы, поскольку её богословская ориентация оставалась непоколебимой. Византийская мысль не разграничила чётко сферы богословия и философии, в отличие от латинской схоластики, где такое разграничение осуществил Фома Аквинский, который «чётко установил две законные и разграниченные отдельные сферы интеллектуальной деятельности для христиан, философию и теологию...» [1, с. 174]. О. В. Давыденков в статье «Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов» пишет, что поскольку в трудах христианских авторов IV–VIII веков философские и теологические элементы невозможно полностью разделить, есть основания говорить о феномене «философско-теологического единства» как о существенном элементе византийского мышления. Невозможность изъять философский аспект из соответствующего теологического контекста не оставляет для исследователя другой возможности кроме комплексного изучения философско-теологических систем с последующим выделением собственно философских элементов. Необходимо обращать внимание на философ-

скую составляющую теологических дискуссий, поскольку влияние философского фактора в теологической полемике может иметь существенное, а иногда и решающее значение» [2, с. 7]. Однако, по мнению О. В. Давыденкова, тот факт, что «сферы теологии и философии не могут быть, если и не разделены, то, по крайней мере, различаемы» [2, с. 11]. Учитывая, что характерной чертой византийского мышления и мировоззрения является философско-теологическое единство, изучение византийской философской мысли невозможно без понимания современной ей теологической проблематики.

Для понимания взаимосвязи философии и богословия следует уточнить, что именно понимали византийские авторы под философией.

Псевдо-Дионисий Ареопагит считал, что понятийное мышление открывает формально-логическую истину, но высшее знание даётся человеку не в понятиях, а в образах и символах: «...богословское учение двояко: одно – неизреченно и таинственно, другое – явлено и более постижимо; одно символическое и посвящающее в таинства, другое философское и аподиктическое; так что в слове соплетено с выразимым невыразимое. Одно убеждает и делает связной истину говоримого, другое же действует и утверждает в Боге ненаучимыми тайноводствами» (Ер. 9.1. 1105D).

Иоанн Дамаскин под влиянием Аристотеля разделил философию на теоретическую, касающуюся знания, и практическую, относящуюся к добродетелям. В теоретический раздел он включил физику, математику, и теологию, а в практический раздел – этику, экономику (бытовая этика) и политику. Логику он считал инструментом философии. Вслед за Климентом Александрийским, Иоанн Дамаскин сформулировал отношения между богословием и философией как отношения между госпожой и служанкой: «Всякий художник нуждается в некоторых инструментах для изготовления производимого. Подобаёт же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому и мы берём учения, служащие истине, но отвергаем нечестие, поработившее их во зло» (Dialect. 1. 56–65). Объясняя, что такое философия, Иоанн Дамаскин выделил шесть самых важных её определений, соответствующих античной традиции: 1) философия – знание природы сущего; 2) философия – знание божественных и человеческих дел, то есть всего видимого и невидимого; 3) философия – упражнение в смерти; 4) философия – уподобление Богу; 5) философия – начало всех искусств и наук; 6) философия – любовь к мудрости; причём истинная мудрость – это Бог, следовательно, подлинная философия есть любовь к Богу. Такая интерпретация философии открывает возможность как для отождествления её с богословием, так и для понимания её несводимости к богословию.

Г. Подскальски поставил вопрос о специфике понятия «богословие» в византийской культуре, считая, что чисто терминологически определить особенности византийского богословия невозможно

но. Он обращает внимание на используемые конкретным автором конкретного сочинения методы, которые следует рассматривать как критерий отнесения соответствующего текста либо к философии, либо к богословию. Вопрос о соотношении терминов «богословие» и «философия» требует рассмотрения их взаимного влияния и обусловленных этим взаимовлиянием различий, проявляемых в процессе развития этих понятий [6].

Богословские проблемы занимали важнейшее место в работах византийских мыслителей, посвящённых в значительной степени поиску духовных основ христианской культуры. При этом особый интерес был направлен на античное интеллектуальное наследие и попытку его развить. Не все отрасли знания, понимаемые в античности как философия, разрабатывались византийцами в одинаковой степени. В общих вопросах естествознания, космологии, астрономии, математики, византийская наука стремилась преимущественно к изучению и интерпретации античных теорий. Однако, в тех областях знания, которые были непосредственно необходимы для решения богословских проблем, создавались собственные оригинальные учения. Так, в тринитарных спорах разрабатывалась философская онтология, в христологических спорах – антропология и психология, в иконоборческих спорах – учение об образе и символе. Создание догматических систем требовало логических построений, что обуславливало развитие логики.

Религиозные и богословские убеждения предопределяли выбор тем для обсуждения и их трактовку. Но не следует считать, что богословие создавало исключительно барьеры для развития философии. Иудео-христианская традиция стимулировала расширение спектра философской проблематики, что позволило А. Жильсону заявить: «На самом деле вовсе не философия поддерживала жизнь христианства... скорее, как раз христианство спасло философию от гибели» [5, с. 6]. Несмотря на существенную богословскую линию, философия в Византии пыталась сохранить свою автономию и взгляд, поддерживаемый некоторыми отцами церкви, что философия является «служанкой богословия» не являясь доминирующим в Византии, как это было на Западе. Для доказательства такого подхода необходим анализ работ византийских мыслителей, имеющий целью показать, что их рассуждения и аргументации являлись не менее философскими, чем работы какого-либо другого исторического периода развития философии. Авторы объёмного исследования «Византийская философия и её древние источники» [4] показали, что хотя многие проблемы, которые разрабатывались византийскими мыслителями, возникали в контексте христианской богословской традиции, эти проблемы приводили к исследованию истинно философских вопросов, интересных любому философу, независимо от того, принимает он христианские догматы или нет. Тер-

минологический аппарат, используемый византийскими мыслителями, был общим с классической философией, хотя и использовался для решения специфических для христианства теоретических проблем. Данное обстоятельство позволяет выделять философию, созданную византийцами, в качестве отдельной полноценной эпохи в истории философии.

Интересным представляется взгляд на византийскую философию (отдельные её направления) как на христианскую философию. В этом случае противоречия между философской и богословской мыслью стираются. Конечно, всё многообразие философских идей, развивавшихся в Византии на протяжении почти тысячи лет, невозможно выразить через понятие «христианская философия». Однако в отношении некоторых ключевых направлений византийской мысли, применение этого понятия представляется достаточно справедливым. Для понимания феномена христианской философии обратимся к книге словенского философа Г. Коциянчича «Введение в христианскую философию. Посредования», в которой автор посредством классических творений христианской мысли создал оригинальное введение в апофатику христианства, показав её актуальность и современность. Как пишет Г. Коциянчич, Климент Александрийский был одним из первых мыслителей, кто заявил «о существовании и предполагаемости «христианской философии». Однако в последующие времена стали сомневаться не только в её существовании, но и в самой возможности её существования. Многим и сегодня представляется, что понятие «христианская философия» противоречит само себе. Современная радикальность мысли не может примириться с гетерономным определением, которое совпадало бы с какой бы то ни было мысленной заданностью...» [3, с. 5]. Но христианская философия вопреки всему была реальной и остаётся реальной. Причём она «не является ни естественной теологией (в смысле рационально обоснованного, универсально обязующего богословия, независимого от откровения и духовного опыта), ни её суррогатом – «философией религии» (в смысле рефлексии о религиозном факте как особом предметном поле философского исследования). Отличие христианской философии от богословия – в обращении к различным адресатам, что влечёт за собой прагматически иной дискурс. Богословие есть знание, которое принимается, выражается и опосредуется в сообществе верующих, где реальность откровения и несомненность опыта никогда не ставятся под вопрос, тогда как христианская философия является мышлением как таковым, поскольку постоянно имеет в виду и герменевтически со-размышляет и позицию неверующего, и свою духовную предположенность» [3, с. 9–10].

Но византийская философия не ограничена христианской философией. В широком смысле византийская философия включает в

себя различные идеологические позиции: официальное христианство; христианские учения, объявленные еретическими; гностицизм; язычество. Философия в Византии не ограничивалась деятельностью авторов, признанных господствовавшей церковью. Поэтому, изучая византийские философские тексты, необходимо проследить связи между различными направлениями, существовавшими в византийской интеллектуальной мысли.

Библиографический список

1. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. – СПб., 2006. – 256 с.
2. Давыденков О. В. Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – Вып. 1. – М., 2008. – С. 7–17.
3. Коциянчич Г. Введение в христианскую философию. Опосредования. – СПб.: Алетейя; ТО «Ступени», 2009. – 381 с.
4. Ierodiakonou K. Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford University Press, 2002. – 318 p.
5. Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1965. – 829 p.
6. Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977.
7. Ζωγραφίδης Γ. Η Βυζαντινή φιλοσοφία, στο Ελληνική φιλοσοφία και επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20ο Αιώνα. Τόμος Α'. Πάτρα, 2000. Σ. 343 –384.

КАЛАНДАРИЯ

Н. М. Туйчиева

Ташкентский исламский университет,
г. Ташкент, Узбекистан

Summary. This article discusses the history of Qalandar`s orden. There are information about spreading Qalandar`s orden in Central Asia and Iran, study and expressions of scientific researchers about them. Moreover it includes the data about “Qalandar`s Honaqo”(hostel), their life style and appearance.

Key words: Qalandar`s orden; Central Asia; Iran.

Движение Каландария возникло под влиянием позднего учения маламатия; на этом этапе Каландария не имела чёткой организационной структуры. Однако в источниках того периода Каландария фигурирует как «таифа», что в переводе означает «объединение». Характеристика движения Каландария у разных авторов (не обязательно живших в разные исторические эпохи) весьма противоречива, поскольку в нём сосуществовали в историческом аспекте разнообразные направления, потому что у Каландарии не существует письменных учений.

Ограниченное в начале небольшим числом сторонников, Каландария вскоре стала популярным движением и широко распро-

странилась до Ферганы на востоке и до Ирака и Сирии на западе. К началу XIII века оно пришло в упадок, а его последователи либо влились в братство Каландарии, либо растворились в других мусульманских объединениях. Нет сведений о том, чтобы Каландария располагала чётко сформулированным учением [2, с. 130].

Доктрины возникшей в XI веке мистической школы Каландария корнями уходят в теоретические разработки ал-Маламатия. Сторонники Каландарии внешнее неблагочестие возводили в свой принцип. Они притязали на внутренне нравственное очищение и, одержимые идеей «душевного покоя», намеренно нарушали общепринятые нормы поведения. Например, не совершали намаз, не постились, излишне не подвергали себя лишениям и истязаниям. Они даже своим внешним видом отталкивали народ от себя, ходили полуобнажённые, лишь лоскутки тряпья прикрывали их тело, а волосы, брови, борода (кроме усов) были обриты. В более поздний период (XIII–XIV) каландары стали известны ещё как и джаулаки (по названию их одежды из грубой шерсти) [11, с. 192].

Согласно Ибн Баттуте, другой отличительной чертой каландаров считались отверстия на руках и в ушах для железных колец, которые они носили знак покаяния, а на детородном члене – как символ целомудрия. Однако, несмотря на внешнее сходство, мистические школы ал-Маламатия и Каландария различались, последователи Маламатия стремились скрыть от народа свое поклонение богу и образ жизни, в то время как приверженцы Каландария нарочито нарушали нормы шариата. Последователи ал-Мадаматия всеми средствами стремились к добродетели, но внешне не проявляли благие поступки и душевное состояние. Внешним поведением, формой одежды они не отличались от простолюдинов, скрывали своё благочестие и рвение в богослужении. Последователи Каландария же не придавали значения внешнему поведению в одежде. В отличие от ал-Маламатия, они проявляли безразличие к тому, знакомо ли людям внутреннее состояние их души или нет. Одним словом, были беспечными и стремились очистить своё сердце и достичь духовного совершенства.

Литература о среднеазиатских каландарах сводится к кратким заметкам и упоминаниям. Заметки о каландарах имеются в работах О. А. Сухаревой и И. П. Петрушевского. Номинально каландары считали себя последователями шейха Бахоуддин Накшбанда (1318–1389), а его – основателем своего ордена. Фактически же они были по отношению к ордену Накшбандия сектой, вернее, самостоятельным орденом, известным в литературе под названием Каландария. Вопрос о происхождения ордена Каландария почти не изучен. Отмечаем лишь, что основание этого ордена приписывается Шейху Сафа, жившему в (XVII) в. и похороненному в Самарканде во дворе общежития каландаров [11, с. 192]. По данным 1899 года «главное

общезитие каландарей находится в Самарканде, а филиальные отделения по всему краю и в Бухаре, имеются даже в Кашгаре и Хиве. Должность самаркандского шейха наследственна, а остальные замещаются по назначению или по выбору мюридов того отделения, где открылась вакансия. Приём мюридов в общезитие, равно как и переход их из одного общезития в другое, не ограничен» [9. с. 202].

Главными шейхами в Самарканде были, по всей вероятности, потомки Шейха Сафа, основателя ордена или секты Каландария. Что же касается шейхов в филиалах, назначавшихся главным самаркандским шейхом, то этот вопрос не изучен. Можно лишь предположить, что частью этого были потомки того же Шейха Сафа, частью же ишаны, выдвинувшиеся из простых каландаров и получившие от самаркандского шейха грамоту *иршад*.

Глава обители – шейх, называвшийся обычно «*тюря*» (тюрк. *тўра* – господин), «*ишан-тюра*» (тадж.-тюрк. *эшон-тўра*) или «*бо-бо*» (тадж. дед, прадед), – в Ташкенте садился на крыше каландарханы (в других местах на возвышение, устроенное во дворе обители). На крыше же против него становились каландары и под руководством своего старшины отавой (тюрк. «*Ота*» – отец и «*бой*» – богач, состоятельный человек) начинали песнопения *шарх* (толкование, разъяснение), которые состояли из стихов среднеазиатских суфиев Ахмада Яссави (ок. 1150–1160), Баба Рахим Машраб (1657–1711) и других, стихов, сочинений каландаров и припевов к ним – *талкин* (араб. «талкин» – досл. «проповедь») [9].

А. Л. Троицкая пишет, что песнопения исполнялись опытным каландаром-запевалой *пешталкин* (запевала в хоре), припевы пелись хором – *пасталкин*. Пешталкин должен был хорошо знать суфийские стихи, порядок их исполнения во время общего моления, а также припевы. Хор составляли все каландары, включая учеников. Припевы были возгласами, обращёнными к Аллаху, пророку Мухаммеду, суфийским шейхам [11]. Во время моления некоторые песнопения сопровождались ритуальным танцем *само*, напоминающим *зикр*.

О. А. Сухарева, изучая профессию каландара, считала, что она была наследована в XIX – начале XX в. Сыновья каландаров с детства присматривались к профессии отцов, а затем с разрешения тюры, начинали собирать подаяние вместе со взрослыми. Овладев профессиональными навыками, молодой каландар получал от тюры отдельную шапку и, наконец, халат, что свидетельствовало о полном вхождении в общину и в орден.

Иногда в общину каландаров вступали люди посторонние, решившие по тем или иным соображениям «отказаться от мира». Они должны были долгое время служить тюре, прежде чем получали от него дервишский костюм.

А. Д. Кныш, говоря о зарождении и распространении каландаров, считал, что в начале VII/XII в. сложно было встретить их как в Дамаске, так и в Египте. Основателем движения считается иранец Джамалиддин Сави (ум.ок. 630/1223), который наставлял своих последователей брить голову, бороду, усы и брови, а также проводить всю жизнь в непрерывных странствиях. Со временем Джамалиддин стал испытывать отвращение к суфийскому «истеблишменту» и связанному с ним «лицемерию». В конце концов он оставил свою удобную и обеспеченную жизнь в *ханаке* и начал странствовать по городам и сёлам в обществе сорока нищих сподвижников. Следуя известному изречению Пророка «умри до того, как умрёшь», Джамалиддин полностью отвернулся от этого мира, роздал всё своё имущество бедным и отрёкся от всех «прав и обязанностей общественной жизни», включая добычу пропитания, женитьбу и даже дружбу [5, с. 314].

В учении Джамалиддин, которое передалось главным образом в устной форме, особое значение придавалось отшельническому образу жизни и крайнему аскетизму; формальное религиозное образование объявлялось ненужной обузой и источником «лицемерия». Каландары высказывали глубокое и часто нарочитое презрение ко всем принятым условностям общественной жизни, а также к светским и религиозным властям и авторитетам. Движение Джамалиддин по всей сути являлось пассивным протестом против общественных условностей, в том числе и против организованного и бюрократизированного суфизма.

Джамалиддин придал движению Каландария организационную структуру, оформил общие принципы в стройное учение. Ряд источников указывает на него как на основателя братства Каландары. Считается, что братство Каландария начало действовать в Дамаске в 1219 г., имеются также сведения, что оно функционировало там уже в 1213 г. Сваджи обладал даром убеждения и умением привлекать сторонников, отличался экзотическим внешним видом.

История ислама и её взаимосвязь с другими науками издавна всегда интересовали как местных, так и зарубежных исследователей, западных ориенталистов Дж. С. Тримингэма [10, с. 326], А. Шиммеля [16, с. 414].

Подробные сведения о каландарии можно прочитать в работах учёного из Ирана Мухаммада Шафиъия Кадкании и турецкого исследователя Ахмада Яшар Учака. Но, к сожалению, эти произведения ограничены своими территориями.

Сведений об устройстве здания общежития каландаров в литературе почти нет, собрать данные о каландархане в Ташкенте не удалось. Единственное описание общежития каландаров имеется у В. Верещагина [1, с. 45–51], бывавшего во второй половине XIX в. во многих городах Средней Азии и видевшего не одну обитель каландаров.

В Центральной Азии многие научные исследователи изучали суфийские ордены. Надо отметить работы Н. Камилова [6, с. 448], Х. Караматова [3, с. 35] С. Рафиддинова [8], М. Хашимханова [15, с. 143], И. Хаккула [14], Г. Наврузовой [7], И. Усманова [13].

Кандидат филологических наук С. Рафиддинов дал подробные сведения о каландарах, а также в своих научных исследованиях он обратил особое внимание на описание вопросов каландария в узбекской литературе. Были написаны статьи, посвящённые термину «каландар» и на тему «Образ каландара в произведениях Алишера Навои».

История каландаров была обширно исследована в Иране и Турции, но нужно отметить, что в этих исследованиях не говорится о территории Центральной Азии, причина тому – отсутствие письменных правил каландаров и комплексного изучения истории каландаров Центральной Азии.

Библиографический список

1. Верещагин В. В. От Оренбурга до Ташкента. – М. : 1886. – С. 45–51.
2. Ислам: энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1991. – С. 130.
3. Караматов Х. С. Аскетические и суфийские течения в Хорасане. Из истории суфизма // Сборник статей. – Т. : Фан, 1991. – С. 35.
4. Касим Гани. Тарих-и тасаввуф дар ислам. – Техран, 1976. – С. 228.
5. Кныщ А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – М. : Диля, 2004. – С. 314.
6. Комилов Н. Тасаввуф. – Т. : Мавороуннахр, 2009. – 448 б.
7. Наврузова Г. Н. Бахоуддин Накшбанднинг билишга оид қарашлари. – Бухоро, 1997.
8. Рафиддинов С. Ўзбек адабиётида каландарлик ғоялари // Ўзбек тили ва адабиёти. – 2000. – №6. – Б.3–6.
9. Семёнов А. А. Бухарский шейх Бахоуддин (Накшбанд) // Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. – М. : 1914. – С. 202.
10. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – М. : Наука, 1989. – 326 с.
11. Троицкая А. Л. Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М. : Наука, 1975. – С. 191–223.
12. Тўхтасин Ғаниев. Кўнгил дуржи. – Т. : 2009. – 150 б.
13. Усмонов И. Наводир ал-усул ҳикматлари. – Т. : Фан, 2009.
14. Ҳаккулов И. Тасаввуф ва шеърият. – Т. : Ғафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат. – Ўзбекистон, 1991.
15. Хошимхонов М. Машраби мўътабар ўзум. – Т., 2001. Шарқ нашриёти матбаа акциядорлик компанияси. – 143 б.
16. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – М. : Алетея; Энигма, 2000. – 414 с.

СУФИЗМ В ДАГЕСТАНЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

М. А. Курбанов

Институт истории, археологии и этнографии

Дагестанского НЦ РАН, г. Махачкала,

Республика Дагестан, Россия

Summary. The article is devoted to Sufism - the largest religious and mystical trend in Islam. Highlighted the causes and conditions of Sufism as a mystic-ascetic movement in Islam, of its essence. Attempts to show the influence of Sufism in the history of Dagestan, analysis of contemporary Sufi and its role in the development of Dagestan.

Key words: Sufism; religious - mystical branch of Islam; Dagestan.

Одной из самых актуальных проблем исследования культурного наследия мусульманских народов является проблема суфизма. Суфизм оказал исключительное влияние на формирование облика исламской культуры в целом, ибо он развивал именно те институты исламской религии, которые напрямую связаны с культурой.

Истории исламского мистизма посвящены работы многих ученых. Так, например, Дж. С. Тримингэм – английский востоковед, автор исследования под названием «Суфийские ордены в исламе». Книга швейцарского востоковеда Адама Меца «Мусульманский ренессанс» – это ценнейший труд, в котором автор рассказывает о культурном расцвете мусульманского мира в конце X в.

Нельзя пропустить в этой плеяде имя Аннемари Шиммель. В книге «Мир исламского мистицизма» она прослеживает историю средневекового суфизма. Много нового и интересного о суфизме содержится и в работах современных дагестанских ученых М. А. Абдуллаева «Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе», В. Х. Акаева «Суфизм и Ваххабизм на Северном Кавказе. Конференция или компромисс?», М. А. Амирханова «Мир ислама» и других.

Итак, суфизм (араб. *suf* – грубая шерстяная ткань в значении «рубашка») – мистическое направление в развитии ислама, исламский вариант мистической формы религиозного опыта.

Существует несколько гипотез происхождения этого термина и однокоренных с ним – *мутасаввиф* (суфий, «суфийствующий») и *суфи* (мн. ч. *суфийа*; последователь, суфий). Суфийские авторы часто возводят его этимологию к корню СФВ («быть чистым, непорочным») либо к выражению *ахл ас-суффа* («люди скамьи, или навеса»), которое применялось по отношению к особо преданным и богобоязненным последователям Пророка из числа малоимущих. Западноевропейские ученые вплоть до начала XX в. склонялись к мысли о том, что слово суфизм происходит от греческого «мудрость». Ныне общепринятой является точка зрения, высказанная еще сред-

невековыми мусульманскими авторами, согласно которой суфизм – производное от слова *суф* – «шерсть», поскольку грубое шерстяное одеяние издавна считалось обычным атрибутом аскета-отшельника, «божьего человека», мистика. Вероятно, еще до ислама суфиями в Сирии и Северной Аравии называли странствующих христианских монахов и анахоретов, принадлежащих к различным сектам.

Начало формирования суфийских идей, традиций относят ко времени Пророка Мухаммеда. Характерными чертами практики ранних суфиев были богословские размышления, строгое следование кораническим предписанием и Сунне, многократные дополнительные молитвы и посты, отрешение от всего мирского, культ бедности, благочестие в повседневной жизни, отказ от сотрудничества со светскими властями, удовлетворенность своей земной долей, стойкое перенесение лишений жизни и т. д. Суфийским учениям изначально присущи глубокий анализ человеческой души, внимание к личному переживанию и внутреннему осознанию религиозных истин.

Суфизм как мистический путь, ведущий к Богу, состоит из нескольких стадий «духовного совершенства» (макамат). В разных разветвлениях суфизма количество этих ступеней разное: три, четыре, семь, девять, двенадцать и т. д. К примеру, в современном Дагестане развита четырехступенчатая стадия суфийского мистического пути. Первая ступень – шариат (закон), требующий точного и ревностного выполнения всех предписаний ислама и мусульманского богословия. Эта стадия является как бы подготовительной к вступлению на путь суфизма, стадией испытания.

Вторая ступень – тарика (мистический путь) – означает, что человек вступает на путь истины, который должен привести суфия к слиянию с божеством. Третья стадия – маарифат (познание), когда суфий познает сердцем единство Вселенной в Боге (пантеизм), призрачность и бренность материального мира, равенство всех религий (все религии – лучи одного солнца), равенство добра и зла. Достигший третьей стадии суфий называется «арифом» (знающий, познавший). Четвертая ступень – хакикат (истина) – является завершающей: суфий достигает полной истины, т. е. «соединяется» с божеством, находится в непосредственном общении с ним, созерцает его и полностью растворяется в нем (фана). Растворившись в бытии бога, суфий наконец познаёт самого себя и божественную истину.

В суфизме широко практикуется обрядовый ритуал зикр (упоминание, память) – поминание как прославление имени бога. Зикр основан на многократном повторении суфиями определенных формул.

Следует отметить, что социальную базу раннего суфизма составляли в основном горожане: мелкие торговцы, ремесленники и т. д. Люди с богословским образованием среди них встречались нечасто и, как правило, выступали теоретиками «суфийской науки».

Теории и практике суфизма мюрид обучается под руководством духовного наставника – мюршида, шейха, устаза, устара. Важнейшим условием при этом является требование полного подчинения мюрида своему шейху, признание его авторитета во всех религиозных и светских вопросах. Мюриды приписывают своим духовным наставникам «непогрешимость», способность к сверхъестественным деяниям (карамат) – способность отгадывания мыслей на расстоянии, телепатии, телепортации и др. Передача суфийского знания и бараката (благодати) от шейха к мюриду осуществляется в процессе длительного обучения.

Шейха с последователями связывают отношения «наставник – ученик» («мюршид – мюрид»), означающие веру в его обладание истиной в последней инстанции и беспрекословное подчинение. Кроме заместителей, у шейха есть и простые ученики. Ученики находятся постоянно при шейхе, постепенно продвигаясь в изучении тариката. Они исполняют всевозможные «уроки» личного и коллективного характера, шейх постоянно контролирует их состояние и определяет степень приближения к истине. Достижшие высоких степеней могут получить задание, связанное с нищенством и странничеством, известное как «дервишество» [4, с. 31]. В случае если дервиш является халифой, он может заниматься миссионерством. Так создаются ячейки тариката в ранее неохваченных регионах. Странствующие дервиши, ведущие аскетическую жизнь, что считается самым эффективным способом достижения святости, пользуются особым уважением не только населения, но и учеников, живущих оседло.

Суфийский центр, где живет шейх и где могут находиться могилы или реликвии, связанные с его предшественниками (реальными и предполагаемыми), может представлять собой огромный комплекс с мавзолеем (мавзолеями), мечетью, учебными и хозяйственными помещениями, жильем шейха, его семьи и учеников, а может быть маленьким помещением для медитации. Для обозначения такого центра используется один из следующих терминов: рибат, ханака, завия, в Турции – даргах. Применение одного из этих терминов зависит от местной традиции, а не от каких-либо характеристик этих центров. Структура группировок отдельных шейхов может и вообще не иметь территориальной привязки, а путешествовать вместе с самим шейхом. Курс обучения у шейха может ограничиваться только мистикой тариката, а может включать и фикх (шариатское право), изучение Корана, светские науки [5, с. 33]

В Средние века суфизм был самым крупным и влиятельным философо-теософским течением на Ближнем Востоке, вобравшим в себя элементы религиозного сознания, литературной мысли, истории, философии, логики, софистики, психологии, космогонии, био-

логии, мифологии и других сфер творческого и научного мышления [1, с. 154].

На территории России суфийское учение получило широкое распространение в Дагестане. Деятельность суфийских братств-тарикатов в Дагестане, возрождаясь, в современных условиях приобретает не только духовное, но и социальное значение.

Мусульманство в России, в частности в Дагестане, имеет достаточно длительную и самобытную историю. Ислам является одним из ведущих компонентов этнической самоидентификации представителей большинства народов Дагестана. Знатоки религии (муллы), ученые люди (алимы, эфенди) пользовались здесь традиционно высоким авторитетом. Этот авторитет не смогли пошатнуть даже долгие десятилетия господства насаждавшегося сверху атеизма. За многие века мирного сосуществования такие религии, как ислам, христианство и иудаизм, сыграли большую роль в создании богатой самобытной культуры всех дагестанских народов [2, с. 5].

Суфизм проник в Дагестан еще в раннем Средневековье. Суфийские общины действовали в Дербенте с XI века. Об этом свидетельствует монументальный энциклопедический труд суфийского философа, жителя г. Дербента Абу Бакра Мухаммада ад-Дербенди (XI в.) "Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик" ("Базилик истин и сад тонкостей"). Предположительно, сам автор рукописи был выходцем из семьи влиятельного шейха и являлся духовным наставником одной из суфийских общин Дербента.

В XIV в. представители суфийского тариката сухравардийа из Ирана и Азербайджана предпринимали попытки распространять свой тарикат в Нагорном Дагестане. Так, в с. Кубачи похоронены шейх Хасан ибн Мухаммад (1306 г.), сын одного из известных шейхов тариката сухравардийа, Ходжа Джамшид, сын суфийского шейха Джунейда из ардебильских сефевидов.

К исходу XIV столетия, когда уже ислам значительно усилился и охватывал весь Дагестан и большую часть Кавказа, край этот превратился в театр непрерывных войн. Кроме того что Кавказ был предметом споров и состязаний между персами, турками, монголами и другими соседями, еще и внутренние восстания князей и духовных властолюбцев довольно долго обременяли эту страну волнениями. В эту-то пору получил там свое начало мюридизм, но он не имел еще политического значения [3, с. 18].

Суфизм распространялся в Дагестане и в последующие XV–XVIII вв. В начале XIX в. в Дагестан через шейха Гаджи-Исмаила Кюрдамирского, его ученика Хас-Магомеда Ширванского проникает накшбандийский тарикат суфизма. Первым дагестанским шейхом нового тариката стал Мухаммад-Эфенди ал-Яраги. Продолжительная борьба горцев в 20–50-е годы XIX в. выдвинула на первый план суфизм в виде наибского суфизма, который разработал Му-

хаммад-Эфенди ал-Яраги. Этому способствовала сама специфика накшбандийского тариката, который, отвергая аскетизм, считает обязательным установление контактов с властями. Мухаммад-Эфенди ал-Яраги стал идейным вдохновителем народно-освободительной борьбы горцев в XIX в.

В XIX в. разработкой накшбандийского вероучения в Дагестане, кроме Мухаммада-Эфенди ал-Яраги, занимались такие известные шейхи, как Джамалутдин ал-Гумуки, Абдурахман ас-Сугури, Ильяс Цудахарский и др.

В Дагестане со второй половины XIX в. распространились через Кунта-Хаджи Кишиева (ум. в 1867 г.) кадирийский и с начала XX в. через Сайфулла Кади Башларова (ум. в 1918 г.) – шазилийский тарикаты. К началу XX в. в Дагестане действовали сотни суфийских братств, во главе которых стояли десятки шейхов.

Во время революции в начале XX в. часть руководителей суфийских братств выступила против советской власти (шейхи Узун Хаджи ас-Салты (ум. в 1919 г.), Магомед Балаханский (ум. в 1925 г.). Другие поддержали новую власть (шейхи Али-Хаджи Акушинский (ум. в 1930 г.), Хасан Кахибский (ум. в конце 30-х гг. XX в.).

Активная антирелигиозная пропаганда среди дагестанского населения, административные и уголовные преследования активистов суфийских братств привели к тому, что к 40-м годам XX в. легальная деятельность суфийских братств в Дагестане была прекращена. Несмотря на преследования властей, нелегальная деятельность суфийских братств продолжалась.

Возрождение религиозной жизни, в том числе и суфийских братств, в республике началось со второй половины 80-х годов XX в. В конце 1980-х годов курс М. Горбачева на либерализацию общественно-политической жизни создал условия для возрождения ислама в Дагестане. С этого времени, и особенно после крушения власти КПСС в 1991 г., в республике активно пошел процесс строительства и восстановления мечетей, регистрации местных религиозных общин (джамаатов), создания религиозных учебных заведений, выпуска религиозной литературы; дагестанские мусульмане получили возможность свободно поддерживать связи с единоверцами из других стран. Новые законы РФ и РД о свободе совести, значительно расширившие права верующих, способствовали резкой активизации деятельности религиозных организаций, в том числе и суфийских братств в Дагестане.

В современном Дагестане насчитывается примерно 20–25 тарикатских объединений, или отделений (вирдов). Большинство дагестанских вирдов относятся к двум направлениям суфизма – накшбандийя и шазилийя. Есть также последователи кадирийи.

Точные данные о составе, количестве мюридов, их распределении по населенным пунктам республики, организационной струк-

туре и лидерах получить весьма трудно. Это связано с тем, что каждая суфийская община – это закрытое для непосвященных корпоративное объединение. Кроме того, представители каждой суфийской общины преувеличивают число своих сторонников. Наибольшей известностью пользуются вирды, во главе которых шейхи Саид-Афанди Чиркейский (трагически погиб в результате организованного против него теракта в 2012 году), Магомед-Амин Гаджиев (скончался летом 1999 г.), Бадрудин Ботлихский, Арсланаги Гамзатов (Параульский), Рамазан Гимринский, Абдулвахид Какамахинский, Абдулгани Закатальский, Мухаммад-Мухтар Кахулайский, Сираджудин Хурикский, Таджудин Хасавюртовский, Мухаджир Догрелинский.

В заключение хочется отметить, что суфизм имеет в Дагестане многовековую историю. Суфийская идеология и практика сыграли заметную роль в деле утверждения ислама у дагестанских народов. Такие крупные суфийские лидеры, шейхи, как Мухаммад-Эфенди ал-Яраги, Джамалутдин ал-Гумуки, Абдурахман ас-Сугури, Али-Хаджи Акушинский, Узун-Хаджи ас-Салты, Хасан Кахибский и другие, внесли заметный вклад в общественно-политическую и религиозную жизнь Дагестана. Несмотря на трагическую судьбу суфизма, в годы советской власти суфийские традиции не были совсем утрачены. Они сохранились и продолжают существовать в деятельности многочисленных суфийских братств в современном Дагестане.

Библиографический список

1. Алиев А. Г. Заметки о суфийском ордене Сухравердийа // Ислам в истории народов Востока. – М., 1984.
2. Исмаилов А. Ш., Ханбабаев К. М., Рагимов А. А. Религии в Дагестане: история и современное состояние. – Мх., 2007.
3. Казим-Бек М. Мюридизм и Шамиль. – Мх., 1990.
4. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе. – М., 1989.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ И ЦЕХОВЫЕ КОРПОРАЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЛОНДОНА

О. В. Яблонская

Нижегородский государственный университет
им Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал,
г. Арзамас, Россия

Summary. This article examine guild system of medieval society on the example of London. Guilds were not only professional associations of traders or craftsmen, but were religious brotherhoods (fraternity). Spirit of Christian cooperation to obtain wealth and use it for the benefit of the whole society.

Key words: guild; medieval London; England; mercer; draper; grocer.

Особенностью средневекового сознания является его религиозность, почти все проявления жизнедеятельности рассматривались в религиозном контексте. Профессиональные корпорации не были исключением. Ремесленники одной специальности селились рядом, образуя приход, где они строили церкви, часовни. Поэтому в отношении ранних цехов использовался термин «братство» (fraternity).

В Лондоне почти все более или менее значительные профессиональные союзы имели своего святого покровителя, именем которого оно называлось. Так, например, скорняки назывались братством Тела Христа (Corpus Christi), сукноторговцы – Святой Марии le Bow, рыботорговцы – Святого Магнуса, пивовары – Святой Троицы (All Hallows), художники – Святого Луки, поясники – Святого Лаврентия, седельники – Святого Мартина (Martin-le-Grand), ювелиры – Святого Данстана, портные – Святого Джона Баптиста, бакалейщики – Святого Антона [7, p. 94–95, 107]. Горожан объединяли общие христианские покровители. Это духовно-религиозное единство сыграло важнейшую роль в развитии корпоративного духа средневекового города.

В честь святого покровителя ежегодно устраивались празднества. Все члены гильдии должны были присутствовать и по возможности делать пожертвования. На пиршестве выбирали руководителя цеха, которому доверялась опека всего имущества братства.

Гильдии и отдельные члены не жалели денег на строительство и восстановление религиозных объектов и их постоянное обеспечение. О росте и богатстве города и отдельных объединений можно судить по все увеличивающемуся числу церквей и часовен, большая часть из которых была построена рыботорговцами, бакалейщиками (grocers), виноторговцами, дрэперами ((drapers) сукноторговцы), мерсерами ((mercers) торговцы тканями), что подтверждает и особую значимость этих гильдий в городе.

Богачи Лондона завещали значительные богатства для религиозных целей, безусловно, надеясь гарантировать вечное благоден-

ствие себе, своей семье и своей корпорации. На средства богатейших рыботорговцев Д. Лавкина (Lovekyn) и У. Уолворта (Walworthe) была реконструирована церковь Св. Михаила [7, p. 112–113]. Мэр Лондона 1348 г., сукноторговец, Дж. Поутни (Poultney) построил церковь Святого Лаврентия, и она стала называться его именем – St. Lawrence Poultney [5, p. 346].

Особую славу за богоугодную и благотворительную деятельность заслужил мерсер Ричард Уиттингтон (Whittington). История жизни этого лондонского купца XIV–XV вв., получившего прозвище «цветок купечества», обросла легендами. Он сказочно разбогател, его должниками были короли и члены их семей, но в памяти лондонцев он остался не столько благодаря размерам своего состояния, сколько заслужил добрую славу тем, что потратил большую часть своего имущества на поддержание благосостояния города и своей корпорации мерсеров [9, с. 135–156].

В столице Уиттингтон развил большую строительную деятельность [10, с. 18–21]. В 1411 г. он подарил землю для реконструкции и расширения церкви Св. Михаила на Королевской улице [5, p. 578]. Позднее он здесь же основал колледж Св. Духа и Св. Марии, который был закрыт в эпоху Реформации. В 1424 г. на его средства был основан госпиталь или богадельня для тринадцати бедных людей. Располагался он к востоку от церкви Св. Михаила и рядом с жильём священников колледжа Уиттингтона. Богадельня получила название «Божий дом» [1]. Но не любой нищий мог попасть в этот дом. Он должен был быть гражданином Лондона и желательно являться членом компании мерсеров или служащим Колледжа Уиттингтона. В благодарность жители богадельни должны были ежедневно возносить молитвы богу за Уиттингтона и его жену Алису, за родителей Ричарда – Уильяма и Джоанну, за родителей Алисы, за короля Ричарда, герцога Глостера и других великих особ королевства [4].

В церкви Св. Михаила Уиттингтон вместе со своей женой Алисой был похоронен. По заведенному обычаю «однажды все прихожане приходили к его могиле и троекратно произносили благодарственную молитву за основателя» [7, p. 113]. Стоу рассказывает, что в эпоху Эдуарда VI настоятель церкви вскрыл могилу Уиттингтона, надеясь найти здесь сокровища. Но ничего не нашёл. Во времена королевы Марии прихожане церкви перезахоронили Уиттингтона [4].

Другим важным строительным проектом Уиттингтона была больница Св. Варфоломея на западе Смитфилда [3]. А в Саусварке он спонсировал отделение для незамужних матерей в госпитале Св. Томаса.

На средства Уиттингтона была основана библиотека в монастыре Нищенствующих монахов на улице Ньюгейт (теперь больница Христа): 129 футов длиной, 31 – шириной, с 28 столами. На его же средства она была укомплектована ценными книгами [2].

Большой вклад внёс Ричард в реконструкцию Ратуши. Им была построена часовня, примыкающая к Ратуше. Поэтому перед началом любого дела следовало войти в часовню и призвать Бога в помощь. К часовне примыкала построенная Ричардом библиотека для хранения отчётов и книг. Он увеличил зал Гилдхолла, остеклил его. Большой вклад в церковное строительство внёс также Джон Карпентер, городской клерк и душеприказчик Ричарда. Помимо средств Уиттингтона, он потратил значительные свои суммы как на строительство Ратуши, так и на реставрацию монастыря Св. Варфоломея [4].

В 1401 г. Ричард выделил средства для строительства нового нефа в Вестминстерском аббатстве [6].

Связь профессиональных корпораций с религией объясняется не только менталитетом той эпохи, но и системой разделения власти на светскую и духовную. Ремесленники и торговцы почитали церковные власти. Например, в феврале 1377 г. лондонцы встали на защиту своего епископа Вильяма Куртнэ (Courtenay), с которым непочтительно обращался герцог Ланкастерский, и лишь вмешательство епископа успокоило взбунтовавшихся лондонцев и предотвратило разрушение дворца герцога Ланкастера [8, с. 54–55]. Для разрешения конфликтных ситуаций горожане часто обращались в церковный суд.

Итак, религия играла важнейшую роль в средневековом английском обществе. Церковь освящала своим авторитетом средневековый феодальный строй и была духовной руководительницей городских торговцев и ремесленников. Членов цеха объединяли не только общие экономические интересы, но и дух братского христианского сотрудничества. Гильдии тратили огромные средства на поддержание религиозного «имиджа» корпораций. Многие богатые купцы в те времена не жалели тратить свои богатства на поддержание бедных, строили общественные здания, реставрировали церкви, основывали больницы, учебные заведения, богадельни. Могущественные торговцы, следуя христианской этике и нормам того времени, стремились использовать свои богатства и власть во благо всего общества.

Библиографический список

1. A History of the County of London: Volume 1: London within the Bars, Westminster and Southwark, ed. Page W. – London, 1909. Hospitals: Whittington's. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=35380> (Date accessed: 05.08.2013).
2. A Survey of London, by John Stow. Faringdon ward infra, or within, pp. 310–344. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=60049> (Date accessed: 18.05.2013).

3. A Survey of London, by John Stow. The warde of Faringdon extra, or without, pp. 20–52. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=60053> (Date accessed: 18.05.2013).
4. A Survey of London, by John Stow. Vintrie warde, pp. 238–250. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=60042> (Date accessed: 15.05.2013).
5. Memorials of London Life in the XIII, XIV and XV centuries / Ed. by H. T. Riley. – London, 1868.
6. Thornbury W. Old and New London. Volume 1. – London, 1878. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=45053> (Date accessed: 15.05.2013).
7. Unwin G. The Gilds and Companies of London. – London, 1911.
8. Щёлокова Н. В. Учение Джона Виклифа о церкви и государстве. – Саарбрюккен : Lambert Academic Publishing, 2011.
9. Яблонская О. В. Дик Уиттингтон: легенды и реальность // Исследования по истории Западной Европы: античность, средние века, новое и новейшее время. – Арзамас : АГПИ, 2012. – С. 135–156.
10. Яблонская О. В. “Self-made man” средневекового Лондона // Cursor Mundi: человек античности, Средневековья и Возрождения. – Иваново : Иван. Гос. университет, 2011. – Вып. 4. – С. 6–23.

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ ВЗГЛЯДОВ Д. ВИКЛИФА И Я. ГУСА

Н. В. Щелокова
Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал,
г. Арзамас, Россия

Summary. The paper deals with relationship between Oxford theologian John Wyclif's opinions with those of Jan Hus.

Key words: John Wyclif; Jan Hus; theory of predestination; system of Catholic cult.

В отечественной и зарубежной историографии много внимания уделялось вопросам соотношения основных идей оксфордского богослова Джона Виклифа и европейских реформаторов Я. Гуса, М. Лютера, Ж. Кальвина. Главное внимание было сосредоточено на выявлении сходств и различий в их учениях. Так, славянофилы (А. Ф. Гильфердинг, Е. П. Новиков) толковали сходство идей Д. Виклифа и Я. Гуса как случайное совпадение, хотя И. С. Пальмов уже не отрицал сильнейшего влияния виклифизма на формирование гуситской идеологии [8, с. 318]. Однако после создания в Англии во второй половине XIX в. виклифитского общества эти взгляды стали несостоятельными. Так, уже историки критического направления (К. К. Арсеньев) сближали гуситские идеи с учением Д. Виклифа и европейских реформаторов XVI в. В таком случае воз-

никает вопрос, является ли учение Яна Гуса заимствованным у оксфордского еретика, или же оно независимо и имеет национальные корни, так как с критикой деятельности католической церкви выступал ещё Ян Милич, умерший в 1374 г. Таким образом, его взгляды также могли послужить основой гуситской идеологии. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо также понять, каким образом идеи Виклифа проникли в Чехию.

Римский папа Пий II в своей «Истории Богемии» пишет, что книги ересиарха Д. Виклифа проникли в Прагу через человека по имени *Putridus Piscis*, который учился в Оксфорде [1, с. 642]. Однако Пий II не утверждает, что это было первое появление работ Виклифа в Европе. Распространение работ Д. Виклифа связано с именами чехов Микулаша Фаульфиша и Юрица Кнехника. В 1406–1407 гг. они посетили оксфордский университет, могилу Виклифа в Люттерворте и часть времени провели в двух маленьких деревушках в 60 милях от Оксфорда. Целью данного посещения было копирование работ евангелического доктора. В Кемертоне они скопировали трактат «О церкви», а в Брэйбруке – «О власти божьей» и «О Священном Писании». Поездка Фаульфиша и Кнехника получила широкую огласку в Богемии. Ян Гус неоднократно перечитывал отчёты об этой поездке. Упоминалось об этом и на слушаниях по делу Гуса в Констанце в 1415 г. «Сочинения Виклифа произвели между магистрами великое брожение», так как «падали в Чехии на почву, уже давно подготовленную» [7, с. 311]. Поездка чехов была совершена в 1406 г. Однако уже к этому времени идеи оксфордского теолога были известны в Праге. А. Хадсон считает, что распространение виклифских идей шло через обычные академические каналы [1, с. 644]. Учёные были самой подвижной прослойкой общества. Их объединял и язык. Между пражскими и оксфордскими учёными издавна существовала тесная связь. Закон от 20 апреля 1367 г. обязывал пражских бакалавров читать лекции по работам докторов Парижского университета или Оксфорда. Сочинения Виклифа были известны в Праге уже с конца восьмидесятых годов XIV в. Проникновению виклифизма в Чехию способствовало и бракосочетание английского короля Ричарда II с сестрой чешского короля Анной, которое состоялось в 1382 г. Данный брак повлёк за собой приезд в Англию большого количества чехов. Так, например, Иероним из Праги учился в Оксфорде с 1399 по 1401 гг. Он заявил на суде в Констанце, что взял с собой копии виклифского «Триалога» [1, с. 646]. Ян Гус в 1411 г. заявил, что он читал книги Виклифа в течение двадцати лет.

В 1403 г. в пражском университете были осуждены 45 тезисов Виклифа. Тезисы были осуждены, но не единогласно. Защитниками учения оксфордского богослова выступили Станислав Зноемский и Стефан Палеч, позднее Ян Гус. С 1410 г. борьба за и против учения Виклифа становится центром политической жизни чешского обще-

ства. В сентябре этого же года Гус получил письмо от Ричарда Вича, в котором тот выражал сочувствие по поводу сожжения сочинений евангелического доктора. К этому же году относятся и письма Джона Олдкасла королю Богемии и чешскому дворянину Фоксу Валленштейну. На некоторых работах Виклифа, которые сейчас хранятся в Вене, встречаются индексы Питера Пэйна. Часть работ Пэйн отдал Фаульфишу и Кнехнику во время их путешествия в Англию. Таким образом, только после путешествия чехов в Англию, Богемия наполняется копиями виклифских работ, хотя они были известны и ранее. Действительно, некоторые работы оксфордского еретика сохранились только в чешских копиях: «О власти гражданской», «О церкви», «О евхаристии». Таким образом, мы видим, что каналов распространения виклифских работ было несколько. И когда сочинения Виклифа достигли Праги, они нашли здесь не только подготовленную почву, но и стали символом борьбы одной из сторон.

Для Яна Гуса самой значительной из работ Виклифа оказался трактат «О церкви». Главное сочинение Гуса наиболее полно напоминает этот труд, что и дало возможность говорить о заимствовании. Каково же соотношение взглядов Виклифа и Гуса?

Догматика Джона Виклифа мало привлекала внимание Яна Гуса. Его больше интересовала нравственная сторона учения оксфордского богослова. Гус открыто признавал, что читал работы Виклифа, и многое заимствовал из них. «Признаю, что он (Виклиф – авт.) совершенно правильно указал, как надлежит жить духовенству сообразно законам Иисуса Христа. Не только сказал, но и написал» [4, с.12]. Таким образом, взгляды Гуса и Виклифа сходятся на почве нравственной оппозиции духовенству. Гус стремился только к реформированию католической церкви. Сочинения евангелического доктора объединили разрозненные попытки чешских богословов выступить против злоупотреблений католической церкви и засилья немецкой профессуры. Как считал А. А. Спасский, Гус не был выдающимся теоретиком [11, с. 271]. Он заимствовал теорию у Виклифа. Гус буквально списывал сочинения оксфордского теолога. Например, трактат «О церкви». Такого же мнения придерживался и Н. И. Серебрянский. «Сочинения Гуса – ряд заимствований из трактатов Виклифа» [10, с. 6]. Но на этом основании всё же ошибочно считать Гуса только слепым последователем оксфордского еретика.

Гус и Виклиф расходились по многим вопросам. Так, например, Гус не был сторонником теории предопределения, которая станет центром учения Мартина Лютера и Жана Кальвина. Различным было отношение Гуса и Виклифа к римской церкви и институту папства. Оксфордский теолог, как известно, отрицал папство, а самого папу считал антихристом [3, с. 362]. Гус же не отрицал первенства папы, ни божественного источника его прав. «Я стою на следующем. Папу

признаю наместником Христа» [5, с. 110]. Резко расходились они в трактовке учения о таинстве евхаристии. Если Виклиф утверждал, что после действий священника гостия представляет из себя «тело Христа в виде хлеба» [2, с. 249], «освящённый хлеб после такой же, как хлеб до» [2, с. 257]. Гус оставался же верен католической трактовке этого таинства. «Они ложно обвиняли меня в следующем: будто я учил народ тому, что в таинстве евхаристии сохраняется субстанция хлеба материального...» [6, с. 62]. Однако, он расходился с официальной трактовкой в обрядовом вопросе. Это знаменитый вопрос о «чаше», которая потом стала символом гуситов. Гус не отрицал и церковные культы: поклонение иконам, почитание мощей. Но он разоблачал обманы, к которым прибегало католическое духовенство.

Разным было и отношение Гуса и Виклифа к вопросу об исповеди. Рассматривая исповедь, Виклиф объяснял, что если человек действительно раскаивается, то публичная исповедь уже не нужна. Как известно, Гус был ревностным исповедником. Но, как и оксфордский теолог, выступал против злоупотреблений тайной исповеди.

Система взглядов Яна Гуса не была еретической. Гус оставался верен католической религии и требовал только реформы церкви изнутри на основании его учения. «Я не проповедую столь ревностно, как именно против этого безбожного режима» [9, с. 248]. Таким образом, отождествлять учение Яна Гуса и Джона Виклифа, как это делали немецкие учёные (И. Лозертц), нельзя. Идеи Виклифа не поглощали деятельность Яна Гуса, не сводили её на роль простой пропаганды чужих мыслей. Защищая идеи оксфордского еретика, Гус защищал их нравственную сторону, а не догматику. Вынужденный теоретически обосновать свои взгляды на церковь, Гус воспользовался теорией евангелического доктора, но только в той мере, в какой она соответствовала его собственной позиции.

Библиографический список

1. Hudson A. From Oxford to Prague: The Writings of John Wyclif and his English Followers in Bohemia//Slavonic and East Europ. Rev. – Vol. 75. – 1997. –№ 4.
2. Wyclif J. Trialogus cum supplement trialogi / Ed. G.V. Lechler. Ox., 1869. –IV.
3. Wycliffe J. Select English Works / Ed. Th. Arnold. L. 1869–1871. – III.
4. Артикулы доноса, принесённого на магистра Яна Гуса духовенством в 1409 г. пражскому архиепископу о. Збыньку и предложенных магистру для ответов // Гус Ян. Послания магистра Яна Гуса. – М., 1903.
5. Гус Ян. Послание магистру Криштяну из Прахатиц ректору пражского университета. 1413 г. // Гус Ян. Послания магистра Яна Гуса. – М., 1903.
6. Гус Ян. Послание папе Иоанну XXIII.
7. Лавров П. А. История Чехии. – М., 1897.
8. Лаптева Л. П. Русская историография гуситского движения. М. : МГУ., 1978.
9. Письмо о. Поггия к Леонарду Николаю // Гус Ян. Послания магистра Яна Гуса. – М., 1903.
10. Серебрянский Н. И. Ян Гус, его жизнь и учение. – Псков, 1915.

11. Спасский А. А. Отношение пророков к обрядовому закону Моисея. –СПб., 2006.

СТОЛЬНИК П. А. ТОЛСТОЙ О РЕЛИГИОЗНЫХ СВЯТЫНЯХ ВЕНЕЦИИ

М. В. Третьякова

Арзамасский филиал Нижегородского государственного
университета, г. Арзамас, Россия

Summary. The article speaks about the travel of the stolnik P.A. Tolstoy (1645-1729) to Venice in 1697–1699. In his travel notes the stolnik describes the reliquiae of the Venetian temples and cloisters. This description is of great value.

Key words: the stolnik P. A. Tolstoy; Venice; reliquiae.

Стольник П. А. Толстой (1645–1729) [2, 4, 6, 7, 8] в 1697–1699 гг. был направлен Петром I в Западную Европу, чтобы освоить навигационные науки. Стольник был достаточно любознательным человеком, обращал внимание не только на непосредственное изучение мореходного дела, но и на детали повседневного быта европейцев. Кроме того, будучи глубоко набожным, православным, в европейских странах стольник посещал католические и православные храмы.

Большая часть его заграничного вояжа прошла на территории итальянских государств, и в частности в Венеции. В данной статье попробуем выяснить впечатления стольника от религиозных святынь города на лагунах.

В XVII в. Венеция являлась не только экономическим, политическим, культурным, но и религиозным центром Западной Европы. В ней насчитывалось более 150 церквей [1, 3, 5, 10, 11, 12]. Церкви были богато украшены произведениями известных венецианских и итальянских художников, многие храмы были сооружены по планам выдающихся архитекторов. Все религиозные сооружения имели реликвии. Русские путешественники XVI–XVII в., находясь в Венеции, непременно посещали её храмы, поклоняясь их святыням.

Не стал исключением и стольник П. А. Толстой, который в своём путевом дневнике написал о тех храмах, в которых он побывал в Венеции. П. А. Толстой высоко оценил сокровища культа Венеции. Как было записано в его дневнике: «а что могу о предивных вещей, в Венеции обретающихся, опишу малое нечто и здесь» [9, с. 51].

Отметим, что в первую очередь в Западной Европе его интересовали церкви «греческой веры», не случайно в свой последний период пребывания в Венеции он местом своего жительства выбрал дом, который находился недалеко от церкви Сан-Джорджо деи

Гречи в округе Каstellо («блиско греческие церкви святого Георгия, где живет греческой митрополит») [9, с. 51; 3, с. 138].

П. А. Толстой регулярно ходил на службу в эту церковь. Служба в ней проходила, с одной стороны, по православному образцу, но на греческом языке, а с другой стороны, были отличия от того, как проводилось богослужение в московских церквях (как пишет П. А. Толстой, в «российских церквях») [9, с. 57].

Стольник указал, что в «греческой церкви» среди её святынь, которые хранились в «серебрёных ковчегах за стеклами», были «мощи святого Предтечи Иоанна в ковчеге, кость одного перста» [9, с. 72], «рука святого Василия Великого; та его святая рука вся цела и обделана вся серебром, подобно тому как бы рукавица была зделана, и против ладони вставлено стекло, в которое стекло целует народ», к которой приложился и сам стольник («где и я сподобился поцеловать») [9, с. 83].

В Венеции стольник кроме греческой церкви посещал и католические храмы, монастыри, армянскую церковь, детально описывая их убранство, реликвии, порядки, службу.

Стольник в своём дневнике не обошёл вниманием базилику Венеции – собор св. Марка [3, с. 56; 10, с. 265–266; 12]. Он пишет, что «в Венецы римской веры соборная церковь каменная во имя святого евангелиста Марка. Та церковь зело велика и зделана предивным мастерством... [9, с. 52]. Неоднократно стольник отмечал, что многие святыни собора были привезены из Византии («Константинополя», «Царь-града»). Это и квадрига, которая в его время была установлена на постаменте перед собором, и многочисленные реликвии. Правда, стольник усомнился в том, действительно ли в соборе находятся мощи св. Марка, сославшись на мнение греческих священников («в той церкви, сказывают католики-венецыяне, будто ныне есть мощи, все целые, евангелиста Марка, а где оне лежат, того будто никто не ведает, кроме одного прокуратора. А греки говорят все, что святых Марка-евангелиста мощей в той церкви нет, и явно видимо, что тех святых мощей в той церкви нет. А венецыяне то ставят себе за великую укоризну, кто скажет, что мощей ево у них в том костеле нет») [9, с. 52].

Некоторые из реликвий собора св. Марка стольник видел во время страстной недели 1698 г. Так, в страстную пятницу, пишет стольник, в соборе св. Марка верующим показали «в склянишном сосуде кровь Христову» и «часть древа креста Христова», дав собравшимся возможность прикоснуться к «древу Креста Христова и гвоздю от терноваго венца» [9, с. 97].

В сам же праздник Пасхи в соборе выставлялись все его сокровища [9, с. 51], среди которых стольник видел «корону, или венец золотой, царя Константина; ... 4 шандала великих золотых; ...

12 венцов золотых литых; ... 18 уборов золотых з жемчюгом и с каменем... » [9, с. 98].

В монастырях стольника интересовало не только их архитектурное убранство, но и реликвии, которые там хранились. Так, в монастыре капуцинов ему показали реликвии, помещённые в ковчеги, среди которых были «власы Пресвятыя Богородицы» [9, с. 60].

Стольник пишет, что он был в «монастыре святых апостолов Петра и Павла» [3, с. 150] и видел мощи святого Лаврентия Джустиниани («Лаврентия и Юстиниана») [9, с. 83].

В женском бенедиктинском монастыре св. Анны в Кастелло стольник видел «мощи святого Афанасия Великого за решеткою и за стеклом». Как он пишет, «видно, что лежит подобие человеческое в одежде святителской, какие одежды носят архиереи западной церкви, и с ним по правую сторону положен посох. А совершенны ль есть его святыя мощи, того видеть невозможно. А говорят тамошние жители, что тут от мощей святого Афанасия есть одна некоторая часть кости, а протчие части во образ тела ево всего поделаны из дерева» [9, с. 72].

В ещё одном женском монастыре, который находился при церкви св. пророка Захарии [3, с. 134], стольник видел «мощи святого пророка Захария, отца Предтечева», «кость главная святого Григория Назианзина, главу Феодора Секиота», «кости главныя святых мученик Савина да Панкратия», «две главы: одна мученика Мартирия, а другая Стефана, папы римскаго», «главу мученика Вонифатия» [9, с. 72]. Причём, стольник отметил, что все эти реликвии были привезены венецианцами из Византии.

Во время посещения церкви Сан-Антонио стольник видел мощи «преподобнаго Саввы Освященнаго, положены под олтарем за железною золоченою решеткою. Те ево святыя мощи все нетленны, есть на костях и кожа, и жилы, толко челюсти и шея предалися волею Божию тлению. И одежда на мощах ево исподняя, и мантия, которые носил на себе в жизни своей, – все цело; вместо пояса о цреслех ево чепь тонкая, железная, ни малой ржавчины не имеет..., а сверх риз ево покрыты святыя ево мощи покровом отласным, золотным», к которым приложился («и сподобился я те святыя преподобнаго отца мощи поцеловать в правую руку») [9, с. 71–72].

Таким образом, как видим, П. А. Толстой чрезвычайно высоко оценивал Венецию как средоточие церквей и религиозных святынь, и, несмотря на то, что стольник был православным, он посетил почти все религиозные достопримечательности города, созерцая католические святыни, прикладываясь к ним, хотя иногда и выражая сомнения в истинности реликвий.

Библиографический список

1. Бек К. История Венеции. – М. : Весь мир, 2002. – 192 с.
2. Брикнер А. Русские дипломаты-туристы в Италии в XVII столетии // Русский вестник. – 1877. – Т. 130.
3. Венеция. – М. : Вече, 2004. – 208 с.
4. Лихачёв Д. С. Повести русских послов как памятники литературы // Путешествия русских послов XVI–XVII вв. Статейные списки. М. ; Л. : Издательство АН СССР, 1954. – 490 с.
5. Оке Ж.-К. Средневековая Венеция. – М. : Вече, 2006. – 384 с.
6. Ольшевская Л. А., Травников С. Н. Умнейшая голова в России... // Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699. М.: Наука, 1992. – 382 с.
7. Попов Н. А. Граф Пётр Андреевич Толстой // Древняя и Новая Россия. – 1875. – № 3.
8. Попов Н. А. Путешествие в Италию и на о. Мальту стольника П. А. Толстого в 1697 и 1698 годах // Атеней, журнал критики, современной истории и литературы. – М., 1859. – № 7, 8.
9. Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699. – М. : Наука, 1992. – 382 с.
10. Фёдорова Е. В. Венеция // Фёдорова Е. В. Знаменитые города Италии. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 320 с.
11. Okey T. The old venetian palaces and old Venetian folk. – L. : J. M. Dent & Co., 1907. – XVIII. – 322 p.
12. Venezia e le sue lagune. – Venezia, 1847. – Voll. 2

С. Л. ФРАНК О РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ, ЕГО СПЕЦИФИКЕ И ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА

О. Н. Камалова, Г. А. Шефф
Южный федеральный университет,
г. Ростов-на-Дону, Россия

Summary. The article analyzes the problem of religious experience in the works of S. L. Frank, in particular his work “God is with us. Three contemplations”. In this piece he provides axiological characteristics of religious perception, which, according to Frank, is based not upon faith in authority, but upon specific faith in knowledge. Perception of absolute, according to Frank, becomes possible only as subject-subject act of experience. In common with S. N. Bulgakov and P. A. Florensky, S. L. Frank doesn't differentiate mystical and religious experience.

Key words: religious experience; religious perception; faith; faith in knowledge.

Проблема религиозного опыта становится одной из основных проблем философии религии после выхода книги У. Джеймса «Мнообразие религиозного опыта». Другой специальной работой по теме религиозного опыта явилась книга Р. Отто «Священное», которая «повернула» философскую мысль, исследующую проблемы религии, в сторону феноменологических описаний религиозного опыта. Пси-

хологизм У. Джеймса и феноменологизм Р. Отто задали два главных вектора в западноевропейских и американских философских исследованиях религиозного опыта, хотя уже в работах немецких философов – Г. Гегеля и особенно Ф. Шлейермахера эта тема определённо обозначается. Интерес к проблеме религиозного опыта присутствует и в русской философии, особенно у П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, И. А. Ильина и С. Л. Франка, на концепции которого мы остановимся более подробно.

В творческом наследии Франка определяются основные отличительные черты русской религиозной философии – религиозная метафизика, онтологизм, гносеология веры, идея соборности и православной антропологии. Но вместе с тем Франк, в сравнении с другими русскими религиозными философами, являлся наиболее «западным», что проявилось в предельном рационализме и академичности его произведений, строгой логике и суховатом стиле философской прозы, стремлением к детальности и глубине исследования при чётком соблюдении его основной линии, отсутствии полемических выпадов и реакций на «злободневные темы». Эти характеристики определённо свидетельствуют о том, что творчество Франка основано на рецепции европейской, в основном немецкой, философии. Проблема религиозного опыта Франк отводит одно из центральных мест в работе «С нами Бог. Три размышления».

В этом произведении он даёт аксиологическую характеристику религиозного сознания: «Это сознание – как бы оно само ни мотивировало себя – по существу предполагает и веру вообще в некую абсолютную ценность, в нечто верховное и святое, и веру в интимную близость человеческого духа к этому высшему началу, в его исконное сродство с ним» [3, с. 309]. Религиозное сознание, по Франку, есть такое сознание, в основе которого лежит живой религиозный опыт: «Учёнейший богослов, во всех тонкостях знающий всё, что когда-либо было сказано о Боге, остаётся неверующим, поскольку его души не коснулся сам Бог и он не ощутил живого общения с Ним» [там же, с. 262].

Так же, как С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский, С. Л. Франк не разделяет мистический и религиозный опыт. В ряде случаев он употребляет термин «религиозно-мистический опыт», обозначая его как один из видов «внутреннего опыта» и определяя его специфику как встречу сознания индивида с первичным бытием, то есть с Богом. В этом отношении заслуживает внимания замечание Д. В. Солодухина о том, что понятие «внутренний опыт» в интуитивизме – течении, идеи которого разделял С. Л. Франк, – трактуется расширительно: «это прежде всего живое и целостное восприятие реальности, в котором органично сплетаются, дополняя друг друга, чувственные и внечувственные компоненты... Содержание внутреннего

опыта – не сущности и предметы, а действия, побуждения, импульсы» [2, с. 110 – 111].

У Франка выстраивается своеобразная иерархия внутреннего опыта: эстетический, этический, «опыт общения», а вершиной является религиозный опыт. Все остальные виды внутреннего опыта входят в состав религиозного опыта (например, эстетический опыт красоты и этический опыт добра), но сам он «инороден» всем видам опыта, особенно внешнему чувственному опыту, поскольку в нём сознание человека встречается с чем-то самым глубоким и высшим, служащим таинственным источником неземного покоя и блаженства. Поэтому основополагающей для религиозного сознания, по мнению Франка, является не вера в авторитет (несмотря на то, что авторитет в религии играет большую роль), а особая вера-достоверность, вера-знание, которая выступает результатом самообнаружения Бога (Святыни, Абсолютной реальности) в человеческой душе. Эта вера не является неким предпочтением в области вероятного (такое предпочтение есть рассудочный расчёт в пользу наиболее вероятного), она не является и доверием авторитету, поскольку доверие формируется на основе признания авторитета, а значит, прежде всего, знания о нём. Религиозная вера основывается на реальном присутствии предмета этой веры в сознании человека, то есть на интуитивное знание. С. Л. Франк не считает необходимым для религиозного сознания и возможным для познающего разума как-то доказывать бытие Бога. Реальность религиозного опыта, по мысли Франка, настолько несомненна, насколько несомненна реальность эстетического восприятия, восприятия времени, геометрических форм, общих свойств, отношений и прочего, выходящего за пределы чувственно-воспринимаемого бытия. Но содержание религиозного опыта также не является отражением внешнего материального мира, как смыслы, которые рождает музыка, Баха не являются ни исключительно субъективными чувствами, ни свойством звуков [3, с. 240].

Содержание религиозного опыта – реальность, которую мы знаем как нечто первичное и абсолютное, дающее единое чувство трепета и восхищения. В описании переживания абсолютной реальности С. Л. Франк воспроизводит знаменитую формулу Р. Отто “*mysterium tremendum et fascinans*” («таинственное, вызывающее трепет и очаровывающее»), и Франк в нескольких работах отмечает особую удачность этой формулы. Но если у Р. Отто и других современных С. Л. Франку западных исследователей онтологическая сторона данного феномена выражена не была, то у Франка отличительной чертой философии религии выступает именно онтологическая проблематика, центром которой является проблема абсолютного бытия.

«Реальность в своей целостности, – воспроизводит рассуждения Николая Кузанского С. Л. Франк в трактате «Непостижимое», – во-первых, трансдефинитна, то есть неопределима в понятиях, во-вторых, трансфинитна, то есть превосходит любую определённую величину. Трансдефинитность реальности полагает для мысли задачу быть диалектической». *Docta ignorantia* («учёное неведение», о котором писал Николай Кузанский), по мнению Франка, и является таким диалектическим знанием, точнее антиномичным («антиномистическим монодуализмом», как называл его сам Франк).

Познание Абсолюта, по Франку, становится возможным не как акт субъект-объектного отношения, а как взаимопроникновение сторон: познающей и познаваемой. Таким образом, познание предстаёт как субъект-субъектный акт переживания, то есть любовь. В акте такого познания-любви Божество становится Богом: непостижимый Абсолют становится Личностью, которая идёт навстречу ищущему её человеку. Встреча души человека с Богом, по Франку, составляет основу религиозного опыта.

Значимость для С. Л. Франка личного религиозного опыта обусловила то, что он, будучи человеком православным, тем не менее выступал против догматизма религиозной мысли, если под догматизмом понимать подчинение личных суждений какому-то внешнему авторитету. В церковном догмате русский философ видит две стороны: определённое содержание религиозного опыта и застывшую словесную формулу. Последняя может выступать пространством для критики, первая же есть «феноменологическое описание» внутреннего переживания реальности «Бог-со-мной» [3, с. 267–271]. Поэтому для Франка и идея богодухновенности Писания служит выражением бессмысленного идолопоклонства, а отвержение религиозных авторитетов нелепо.

Такая неправомерность, по Франку, определяется двумя моментами. Во-первых, далеко не у каждого человека началом религиозной жизни становится мистическое откровение, и в этом религиозное обучение, опирающееся на религиозные авторитеты (поскольку любое обучение имеет опору в авторитете) способствует обретению религиозной вере. Во-вторых, поскольку религиозный опыт не является чистой субъективностью, а имеет объективное содержание, постольку религиозные авторитеты и догматы служат определёнными образцами, эталонами религиозного опыта, передающими это содержание в чистоте. Религиозные догматы Франк определяет как оценочные суждения – «утверждение ценности чего-либо» [там же, с. 275]. Религиозный авторитет предстает в таком свете в качестве авторитета, свободно признанного личностью через усмотрение компетентности его религиозного опыта. Так же, как Флоренский и Булгаков, Франк считает объективациями религиоз-

ного опыта символы, но не отводит их характеристике так много места в своём творчестве, как это сделали Флоренский и Булгаков.

Библиографический список

1. Камалова О. Н. Особенности понимания интуиции в философии С. Л. Франка // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2011. – № 1.
2. Солодухин Д. В. Проблема веры-неверия-сомнения в интуитивизме С. Л. Франка // Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / под ред. В. Поруса. – М. : Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2009. – С. 110 – 111.
3. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. С. 309.
4. Шефф Г. А., Камалова О. Н. Некоторые аспекты проблемы гносеологического статуса религии в русской религиозной философии: С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2013. – № 4.

II. РЕЛИГИЯ, НАУКА, ИСКУССТВО И ОБРАЗОВАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ. В СВЕТЕ КОМПАРАТИВНОГО ПОДХОДА

К. А. Кузоро
Национальный исследовательский
Томский государственный университет,
г. Томск, Россия

Summary. The article is devoted to studying of possibilities of application of a comparative method at studying of a church historical science XIX – beginnings XX centuries. The author addresses to works of such historians of Russian church, as metropolitan Platon (Levshin), archbishop Philaret (Gumilevsky), A. V. Gorsky, metropolitan Makarey (Bulgakov), E. E. Golubinsky. As characteristics for the comparative analysis offers the understanding of history as sciences, the person of the church historians, creation and a life of historical researches, etc.

Key words: ecclesiastical historical science; comparative research; historiography.

Церковная история является неотъемлемой составляющей духовного образования и науки. Советские исследователи подвергали церковную историческую науку жестокой и крайне идеологизированной критике. Лишь в последние два десятилетия ситуация начала меняться. Труды церковных историков изучают и переиздают, по их учебникам студенты современных духовных семинарий и академий осваивают учебные курсы, их творчеству посвящаются научные конференции. Поэтому вопрос о том, что представляла собой дореволюционная церковная историческая наука как явление российской исторической мысли, становится весьма актуален.

История была введена в круг изучаемых в православных образовательных учреждениях дисциплин ещё Духовным регламентом 1721 г., но не воспринималась при этом на протяжении всего XVIII столетия как самостоятельная наука. Духовный регламент предписывал: «Уча грамматике, может учитель с нею учить купно и географию, и историю» [3, с. 54]. На практике это воплощалось в том, что на уроках грамматики учитель предлагал ученикам для перевода с латыни тексты на географическую или историческую тематику. Кроме того, с историей ученики духовных школ встречались за общей трапезой, читая вслух «истории воинские или церковные» [3, с. 62], а также ставя театральные постановки на сюжеты из ветхозаветной или античной истории.

Интерес к церковной истории появляется в конце XVIII – начале XIX века параллельно процессу возрастания общественного

интереса и внимания к светской исторической науке, собиранию, публикации и изучению исторических памятников, созданию исторических кружков и обществ.

В 1805 г. была издана «Краткая церковная российская история» митрополита Московского Платона (Левшина) (1737–1812) – первый опыт систематической разработки истории Русской православной церкви. Эта книга стала учебником по истории для студентов Славяно-греко-латинской академии, в которой преподавал митрополит Платон. В это же время русская церковная история вводилась в круг дисциплин, изучаемых в духовной школе, и был заложен принцип, сопровождавший весь путь дореволюционной церковной исторической науки, – её неразрывная связь с преподаванием. Духовные академии одновременно выполняли функции и образовательных, и научных центров. Курс всеобщей церковной истории под названием «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества» архимандрита Иннокентия (Смирнова) (1784–1819) впервые был издан в Санкт-Петербурге в 1817 г. Этот труд был создан по материалам лекций, читаемых Иннокентием (Смирновым) студентам Санкт-Петербургской духовной академии.

В ходе проведения образовательной реформы в 1814 г. церковная история была переведена в разряд ординарных дисциплин (т. е. дисциплин важных и обязательных), что обеспечило ей более прочное место в ряду других богословских наук. Перед историческим образованием было поставлено две цели: научная и нравственная. В соответствии с первой целью студенты должны были научиться «каждое происшествие, замечательное в бытиях мира, уметь отнести к своему времени и месту и связать с обстоятельствами современными». Вторая цель, «высшая и несравненно полезнейшая», заключалась в том, чтобы «в связи происшествий открыть успехи нравственности; постепенное шествие человеческого разума и различные его заблуждения; образование и превращение гражданских обществ и коренные причины славы и упадка государств; судьбу ложных религий и преуспевание единой истинной христианской» [10, с. 210]. Таким образом подчёркивался приоритет нравственной цели истории – история должна была воспитывать, показывать примеры. Но при этом непосредственно научная цель истории не исключалась, а со временем только приобретала значимость.

К середине XIX столетия образовательные реформы 1808–1814 гг., масштабная и серьёзная работа по открытию и описанию исторических источников, проделанная церковными и светскими исследователями, стимулировали развитие церковной исторической науки. В результате она приобрела статус самостоятельной учебной дисциплины и науки, включающей в себя такие направления, как всеобщая церковная история, российская церковная история, исто-

рия раскола (включавшая изучение старообрядчества, единоверия и сектантства), история церквей славянских, церковная археология. Сильная школа историков складывается в Московской духовной академии. Обширен перечень имён церковных историков, часть из которых работала сразу в нескольких научных направлениях: это митрополит Евгений (Болховитинов), А. В. Горский, митрополит Макарий (Булгаков), Н. И. Ивановский, П. В. Знаменский, Е. Е. Голубинский, В. В. Болотов, А. П. Лебедев и многие другие.

При этом отрасль не успела получить историко-методологического осмысления. После 1917 г. в России исследования в области церковной истории на долгие годы были прекращены. Осмысление церковной исторической науки было продолжено в эмиграции. Стоит обратить внимание на труд богослова Г. Флоровского «Пути русского богословия» (Париж, 1937), в котором он останавливается на русской церковно-исторической школе, а также на очерк «Систематические построения по истории русской церкви» историка А. В. Карташева, которым он предваряет свой знаменитый труд «Очерки по истории русской церкви» (Париж, 1959).

Возникает вопрос: как проанализировать и представить всю сложность и многообразие церковной исторической науки? Одним из решений может выступить компаративный подход, в настоящее время представляющий собой не столько метод, сколько особую стратегию гуманитарного научного знания, распространяющуюся на самые разные отрасли: историю, лингвистику, педагогику, социологию, политологию и т. д. То, что мы сейчас называем компаративным подходом, можно встретить в явном или завуалированном виде во многих историко-философских исследованиях прошлого. Аристотель в «Топике» сопоставляет Сократа и Платона, Плутарх пишет парные биографии – жизнеописания выдающихся людей античного мира. В средневековье Николай Кузанский, а в Новое время – И. Г. Гердер, И. В. Гёте, В. Гумбольдт сравнивали в своих трудах философские и религиозные системы Запада и Востока.

Выделение сравнительной методологии в отдельную отрасль гуманитарного знания XX столетия и закрепление за ней термина «компаративистика» определено во многом появлением нового круга вопросов, связанных с одной стороны, с осмыслением природы многообразия и уникальности среды, с другой стороны, с попытками обнаружения сходства в рамках этого многообразия.

Компаративное исследование предполагает наличие полностью или максимально сопоставимых данных. Компаративный анализ позволяет выявить с помощью сравнения общего и особенного в исторических явлениях, обозначить ступени и тенденции их развития. На первом этапе компаративного анализа определяются критерии (индикаторы) сравнения источников или явлений – точки их сходства или различия, на втором – производится описание и объ-

яснение их сравнительных сходств или различий. Таким образом, основной методологической особенностью компаративистского анализа является возможность удержания тождественного и различного в самых разнообразных явлениях [4, с. 57].

При изучении церковной исторической науки XIX – начала XX вв. нами были предложены следующие группы индикаторов сравнения.

I. Понимание истории как науки: объект, цели, задачи, периодизация церковной истории; соотношение с другими отраслями знания: риторикой, литературой, географией, правом, светской исторической наукой; отношение к истории в обществе.

II. Личность церковного историка: социальное происхождение; образование; место в церковной иерархии; положение в обществе; род занятий; участие историков в общественной, политической, культурной жизни; взаимодействие с университетами, Академией наук, научными обществами. Вопрос о том, кем были люди, создававшие самостоятельную отрасль российской исторической науки – церковную историю, закономерен и важен. В соответствии с историко-биографическим подходом реконструкция неповторимых судеб историков, изучение формирования и развития их внутреннего мира, их воззрений может являться как самостоятельной целью исследования, так и одним из «эффективных средств познания того исторического социума, в котором они жили и творили, радовались и страдали, мыслили и действовали» [8, с. 9]. Очень ценные источники в этом случае – воспоминания, заметки, письма церковных историков: А. В. Горского, Н. П. Гилярова-Платонова, Е. Е. Голубинского, Н. Н. Глубоковского и других. Благодаря этим источникам мы можем говорить о том, какова была интеллектуальная среда, формировавшая историков, каков был их круг общения и интересов.

III. Создание и жизнь исторических сочинений: типы, отбор, классификация, критика исторических источников и техника работы с ними; отношение исследователя к историческим фактам; жанры исторических сочинений (научные статьи, монографии, учебная литература, диалоги); структура научных исследований; стиль изложения исторического материала; связь с историческими трудами предшественников; интересующие исследователей исторические сюжеты.

IV. Значение церковной исторической науки: читатели сочинений церковных историков; оценки и отзывы современников; издание и распространение трудов, их тираж; роль трудов в исторической науке в прошлом и настоящем (переиздание, изучение, использование приведённого в них материала); исследовательская культура церковного историка.

При этом компаративный анализ может быть и должен быть произведён как в горизонтальной плоскости – в этом случае его

предметом становятся исторические сочинения, биографии или воспоминания, объединённые одним историческим периодом, так и в вертикальной плоскости – в этом случае компаративный анализ пронизывает разные временные периоды. Компаративный анализ позволяет рассматривать сочинения церковных историков как феномен, сформировавшийся в рамках научной и культурной жизни России.

При непосредственной работе с текстами сочинений церковных историков метод компаративного анализа источников также может быть эффективен. Компаративный анализ позволяет понять, насколько сочинения исследователей были различны (вопреки советской историографии, считавшей их однотипными, безыдейными и неинформативными), и в чем они были похожи.

В качестве примера, сравним тексты по такому параметру, как цель создания исторического сочинения.

Считая первостепенной воспитательную роль истории, митрополит Платон (Левшин) (1737–1812) надеялся, что его труд послужит к «пользе и наставлению юношества, в духовных училищах наших обучаемого» [7, с. 19]. Историк Александр Васильевич Горский (1812–1875) главной целью изучения истории считал возможность узнать, а затем и опереться на примеры, которые даёт история: «Учение христианское имеет своим предметом и целью не просвещение только ума правильнейшими понятиями о божестве, но наипаче исправление сердца и воли». Изучение истории в перспективе должно было сделать человека лучше, «вложить в него новые святыя чувства» [2, с. 657].

Первое научное в нашем современном понимании историческое исследование старообрядчества – «Историю русского раскола, известного под именем старообрядства» (1855) митрополит Макарий (Булгаков) (1816–1882) открывает предисловием, в котором объясняет читателю структуру своего произведения и цели его создания. Историк указывает, что труд его имеет две цели: «учёную» и «нравственную». Первая цель для автора состояла в том, чтобы «разъяснить и изобразить с возможной верностью, отчётливостью и полнотой одно из замечательнейших и многосложнейших событий нашей церковной истории». Нравственной же целью было: «представить историческую картину раскола так, чтобы смотря на неё, раскольники могли ясно видеть свои заблуждения и раскаивались в них» [5, с. 2–3]. Таким образом, в середине XIX столетия история помимо воспитательной или «нравственной» цели приобрела и цель познавательную, «учёную».

Компаративный метод позволяет проследить историю формирования взглядов историков на ту или иную проблему. В качестве примера приведём такой неоднозначный для синодальной историо-

графии того времени вопрос, как посещение апостолом Андреем Первозванным русских земель.

Митрополит Платон (Левшин) исследует эту тему, руководствуясь разными источниками: «Нестор пишет, что святой апостол Андрей приходил через Евксинское море и Днепр в Киев, и там на горах поставил крест, прорекши, что там имеет быть христианство; потом тем же Днепром доплыл того места, где ныне Новгород» [7, с. 11]. Другие историки – Евсевий и Дорофей писали, что апостол Андрей «кроме других народов, обитающих в Азии и в Греции, проповедовал скифам... Но какие именно были сии скифы, и в каких местах, сие требует особенного испытания» [7, с. 12]. При этом, сам митрополит Платон утверждал, что доказательств посещения Киева и Новгорода апостолом Андреем нет. На это важно обратить внимание, поскольку церковные историки более позднего периода порой принимали на веру легенду о посещении Киевской Руси апостолом Андреем. Так, митрополит Филарет (Гумилевский) в 1847 г. не опровергал возможности посещения территории Киевской Руси апостолом [9, с. 1]. И даже позднее митрополит Макарий (Булгаков) в «Истории русской церкви» допускал посещение русских земель (причём, не только Причерноморья, но и даже и Балтики) апостолом Андреем: «Здесь нет ничего странного и невероятного, ни вообще, ни даже в подробностях» [6, с. 228]. А в «Истории русской церкви» Е. Е. Голубинского (1834–1912) сюжет о путешествии апостола Андрея уже назван «простым произведением позднейшего народного творчества», «внесённой в летопись позднейшей легендой, выражающей желание наших предков производить начало нашего христианства непосредственным образом от апостолов» [1, с. 1].

В настоящее время, когда вопросы о поиске основ изучения истории Русской православной церкви, о постановке духовного образования остаются открытыми, особую важность приобретает обращение к опыту исследовательской и педагогической деятельности дореволюционных церковных историков. Существенный вклад в этот процесс может внести метод компаративного анализа, способный приблизить нас к пониманию творческого процесса, реконструировать интеллектуально-научную лабораторию церковного историка.

Библиографический список

1. Голубинский Е. Е. История русской церкви. – М. : Общество любителей церковной истории, 1997. – Т. 1. – XXIV, 986 с.
2. Горский А. В. История евангельская и церкви апостольской. – М. : Тип. М. Н. Лаврова, 1883. – 688, V с.
3. Духовный регламент всепресвятейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского. – М. : Синодальная тип., 1897. – 196 с.
4. Климов М. В. Особенности компаративистского анализа // Методология науки: сб. трудов Всероссийского философского семинара / сост. и отв. ред.

- М. Н. Баландин. – Томск, 2002. – Вып. 5. Проблемы типологии метода. – С. 54–59.
5. Макарий (Булгаков). История русского раскола, известного под именем старообрядства. – СПб. : Тип. морского м-ва, 1858. – 404 с.
 6. Макарий (Булгаков). История русской церкви / науч. ред. С. А. Беляев. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Кн. 1. – 406 с.
 7. Платон (Левшин). Краткая церковная российская история. – М. : Синодальная тип., 1823. – Т. 1. – XIX. – 396 с.
 8. Репина Л. П. Личность и общество, или история в биографиях // История через личность: историческая биография сегодня / под ред. Л. П. Репиной. – М., 2005. – С. 5–16.
 9. Филарет (Гумилевский). История русской церкви. Период первый. От начала христианства в России до нашествия монголов (1237. – М. : Тип. В. Готье, 1857. – 183 с.
 10. Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. – СПб. : Тип. Якова Трея, 1857. – 462 с.

К ВОПРОСУ О СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ РОССИЙСКОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА

С. А. Гончаров

**Белгородский государственный национальный
исследовательский университет, г. Белгород, Россия**

Summary. In the Soviet era historiography of religious education was of vivid imprint of the Marxist-Leninist ideology. She belonged to the Orthodox Church clearly – as a tool of the authorities. Interestingly, this point of view is identical to that of many Western scholars. Recently re-examine religious education. There are new articles summarizing.

Key words: the Russian Empire; historiography; Soviet period; spiritual education; educational process.

Конфликт советского государства с Русской Православной Церковью вплоть до стабилизации государства в середине 20-х годов носил исключительно острый, сложный и тяжёлый характер. Сосуществование двух структур, претендующих на статус высшего арбитра в вопросах общей этики и непреложных истин, было невозможно [7]. В целом можно сказать, что советский период ознаменован многочисленными гонениями на Церковь. Определённая нормализация церковно-государственных отношений произошла во время Великой Отечественной войны.

Историография советского периода не всегда была однозначна в своих оценках духовного образования. Ориентируясь на динамику отношения советского государства к Православной Церкви, которое оказывало доминирующее влияние на ход исследования проблемы

и существующие в науке подходы и оценки, можно выделить три периода: 1) 1917 – 1943 годы; 2) 1943 год – вторая половина 80-х годов; 3) со второй половины 80-х годов до 1991 года.

В период 1917–1943 годов духовное образование не относилось к числу актуальных исследовательских тем. Главная и характерная черта историографии этого периода это воинствующий атеизм и отрицание роли Церкви и духовного образования в жизни общества. Марксистско-ленинские принципы партийно-государственной политики по отношению к Церкви и религии нашли своё отражение в работах В. И. Ленина, А. В. Луначарского [9] и других авторов первого этапа советского периода. Некоторые аспекты духовного образования находили частичное отражение в обобщающих работах по истории Церкви, народного образования и революционного движения [11, 18].

В годы Великой Отечественной войны в отношении Церкви были сделаны послабления. С 1943 года активно стали изучать духовное образование. Духовенство стали освобождать из мест заключения, вновь стали уделять внимание духовным школам. После Великой Отечественной войны, заставившей государство по-новому взглянуть на роль Церкви в жизни общества и государства, в трудах по исследуемой проблематике намечается тенденция к более взвешенному подходу. В 50-е – начале 80-х годов XX века история становления и развития духовного образования в стране и регионах не стала предметом самостоятельных исследований, но отдельные сюжеты темы находят отражение в работах по истории Русской Православной Церкви [4, 14].

С середины 80-х годов XX века в связи с государственным курсом на демократизацию общества и либерализацию церковно-государственных отношений появляются новые тенденции в освещении истории Русской Православной Церкви и её роли в жизни общества. Например, в исследовании А. Н. Ипатова большое место отводится изучению влияния Церкви на развитие просвещения и культуры [6]. Вместе с тем, несмотря на то, что в эти годы начинается осознание необходимости нового взгляда на историю церковных институтов в России, трактовки и подходы в изучении истории духовного образования продолжали оставаться в пределах марксистско-ленинского видения. На региональном уровне духовная школа на протяжении всего советского периода так и не становится объектом самостоятельного исследования.

Историографическую ситуацию изменило празднование 1000-летия Крещения Руси, точнее не изменило, а начало менять, подтолкнув многих исследователей к переориентации научных интересов. В результате к настоящему времени сложились центры изучения истории Русской Церкви, в которых и в тесных контактах с ко-

торыми создано большое количество исследований по основным актуальным проблемам данной отрасли знаний.

Основные центры по изучению истории Русской Православной Церкви сосредоточены, естественно, в российской столице. В начале 1990-х годов был создан Свято-Тихоновский православный университет, в котором почти сразу очевидным фактом стало устремление к изучению новейшей истории Русской Церкви. Нельзя не отметить значения для науки ежегодной богословской (с представительными церковно-историческими секциями) конференции Свято-Тихоновского университета, собирающей основных светских и церковных учёных, работающих в области изучения истории Русской Православной Церкви и истории духовного образования.

Историография духовного образования постсоветского периода характеризуется переосмыслением роли Церкви в историческом развитии российского государства. Перемены по отношению к церковной деятельности постепенно привели к изменениям идеологических установок в исторических работах, посвященных Православной Церкви и духовному образованию. Новые условия развития исторической мысли позволили отойти от стереотипного отрицания института духовной школы, характерной для предшествующего этапа историографии.

Современную российскую историографию русской церковной истории предлагается рассматривать, учитывая важнейшую, связанную с ней проблему, – институционализацию этой отрасли исторического знания, то есть проблему онтологическую. Постановка вопроса о самом существовании таковой сферы исторической науки, возможно, кому-то покажется неуместной на фоне большого числа исследовательских работ, появившихся в России в последние годы (только в 2005 – 2006 годах по истории Русской Церкви защищено не менее 60 светских диссертаций) [10]. Но если посмотреть чуть глубже и задуматься о начальной постсоветской историографии, то можно увидеть, что самобытных специалистов по истории отечественной Церкви быть практически не могло, её история могла изучаться лишь в контексте смежной проблематики. Неудивительно, что и об институционализации, то есть о возникновении соответствующих научных центров, не приходилось говорить.

В Московской духовной академии постоянно защищаются диссертации по богословию исторического содержания, имеющие важное значение для историографии в целом (например, работы игумена Петра (Еремеева) и Г. Е. Колыванова по истории духовного образования, исследование архимандрита Саввы (Тутунова) по истории епархиального управления – первое в своем роде). В главном университете России – Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова – достаточно часто в последние годы защищаются диссертации по истории Русской Церкви и духовного образо-

вания. Лидером среди кафедр по числу работ по этой тематике является кафедра отечественной истории XIX – начала XX веков. В наше время защищаются кандидатские диссертации по истории духовного образования. Одной из фундаментальных работ на данную тему является дипломная работа Н. Ю. Суховой «Источниковая база по истории духовного образования в России 1807 – 1921 годов», защищённая в Православном Свято-Тихоновском Богословском институте [3]. Внушительный объём работы и исчерпывающая информация на заданную тематику делают её первым серьёзным научным исследованием по истории духовной школы за последнее время – основой для изучения духовного образования в России. До революции и в наше время делались попытки написать подобные работы (к примеру, К. Я. Здравомыслов «Архив и библиотека Святейшего Синода и консисторские архивы»; или современный справочник «История Русской Православной Церкви в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга»), но они, как правило, имеют не такой большой охват источников [3].

Большое значение для институционализации интересующей нас отрасли исторического знания имело создание Русской Православной Церковью при поддержке государственных и общественных структур церковно-научного центра «Православная энциклопедия». На его базе издаётся многотомная энциклопедия, включающая в числе прочих и статьи по русской церковной истории, а также проводится большая работа по сбору документов по истории Церкви и по популяризации соответствующих знаний. С 2006 года начал выпускаться четыре раза в год журнал «Вестник церковной истории», который за небольшой промежуток времени превратился в одно из ведущих исторических изданий в России. Как и любой другой полноценный научно-исторический журнал, он содержит документальные публикации (самые разнообразные: от источников по истории Русской Церкви в эпоху Средневековья до современных), полные статьи и короткие сообщения, рецензии и критические материалы, следит за научной жизнью.

Теоретико-методологическое осмысление проблемы стало отличаться концептуальным многообразием. Из работ этого периода, посвящённых проблемам реформирования Церкви и духовной школы, следует особо выделить труды С. В. Римского «Российская церковь в эпоху великих реформ» [См.: 15], В. А. Федорова «Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период (1700–1917)» [См.: 19], А. В. Беляевой «Церковь и государство в России в начале XX века. Учебное пособие» [См.: 2], М. А. Бабкина «Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX века – конец 1917 года)» [1].

Появляются исследования по различным аспектам светского и духовного образования. Из них особую ценность для изучения про-

блемы на региональном уровне представляют работы П. Т. Синициной [16], Л. Н. Квашниной и А. В. Силина. На новый уровень осмысления вышли исследования, посвященные как отдельным духовным учебным заведениям, так и разным их типам. Одной из фундаментальных работ является монография Н. Ю. Суховой [17], посвященная истории духовной школы в пореформенной России. Вопросы организации духовных учебных заведений в России и отдельных епархиях, оценка эффективности их деятельности, анализ основных периодов реформирования духовного образования нашли своё отражение в кандидатских диссертациях А. В. Сушко и А. И. Конюченко, в работах Г. З. Агафоновой, И. М. Бочаровой, Н. Н. Богемской, Т. А. Красницкой. Одним из аспектов духовного образования является деятельность преподавательского состава духовных учебных заведений – получила отражение в диссертационных работах И. В. Макаровой и А. А. Соловьёва, которые конкретизировали социальный состав церковной интеллигенции, включив в неё основную часть преподавателей высших и средних духовных учебных заведений. В монографиях В. С. Меметова [13], А. В. Квакина [8], А. А. Данилова [5], посвященных проблемам теории и методологии исследования интеллигенции, раскрывается значимость церковной интеллигенции в развитии культуры и народного образования в стране. Заслуживает внимания утверждение, что духовенство явилось предшественником светской интеллигенции в России. Процесс формирования интеллигенции, в том числе и церковной, на Европейском Севере, её влияние на социально-культурное развитие региона, нашли отражение в работах Н. К. Гуркиной, Ф. Х. Соколовой и Е. Е. Шуруповой. Анализ степени изученности проблемы показывает, что в отечественной науке вопросы регионального развития духовного образования нашли косвенное отражение в трудах, посвященных преимущественно проблемам развития православной духовной школы в России в целом. Региональная историография исследуемой темы представлена фрагментарно, рассмотрением отдельных сюжетов. Система духовного образования на региональном уровне в синодальный период Русской Православной Церкви не стала самостоятельным предметом изучения.

Среди современных исследователей отечественного духовного образования выделяется профессор Московской духовной академии и семинарии А. И. Осипов [12]. Автор анализирует изменения в системе православного духовного образования как способ государственного регулирования религиозной политики в стране. Исследователь выявляет причины актуализации религиозной политики в начале XIX века и показывает неизбежность централизации управления конфессиональными и религиозными организациями, вскрывая последствия такого политического курса. Алексеем Ильичом

Осиповым установлена связь между образовательной концепцией и религиозной политикой правительства императора Александра I.

Петербургский историк С. Л. Фирсов [20] определяет место Русской Православной Церкви в политической системе российского государства, анализирует публицистическую подготовку церковных реформ и начало их проведения в период первой русской революции. Через призму церковно-государственных отношений автор выявляет значение иерархов Церкви в подготовке реформ, созыве Всероссийского Поместного Собора и восстановлении канонического строя церковного управления, рассматривает судьбу российской православной духовной школы. Работу Сергея Львовича отличает источниковедческое мастерство высшего класса, умение с помощью анализа источника вскрыть порой не замечаемые исследователями процессы и явления. Труд Фирсова концептуален и имеет аналитическую направленность. У данного историка есть многочисленные последователи и ученики.

Проблема духовного образования сейчас находится в кругу интересов и специалистов в области педагогики, но подчеркнём, что в советское время достижения духовной педагогической мысли отрицались или упоминались мимоходом, и лишь в конце XX века можно говорить о возрастании интереса к этой проблеме. Одним из достоинств историографии советского периода было пристальное внимание к проблеме революционного движения, при исследовании которой в поле зрения учёных попадал и фактический материал о революционной деятельности воспитанников духовных учебных заведений, принявших самое активное участие в революционном движении в России. Как положительный факт отметим появление в педагогических журналах статей, дающих краткий очерк истории духовного образования, защиту диссертаций, посвящённых тем или иным аспектам или периодам истории церковного образования. В последнее время возвращается забытое ранее церковное краеведение. Оно также существенно дополняет исследования в этой сфере. Важным достижением является и то, что в наши дни переиздаются труды дореволюционных авторов по истории духовного образования.

Библиографический список

1. Бабкин М. А. Духовенство Русской Православной Церкви и свержение монархии (начало XX века – конец 1917 года). – М. : Изд. Государственной публичной исторической библиотеки России, 2007. – 532 с.
2. Беляева А. В. Церковь и государство в России в начале 20 века: учебное пособие по спецкурсу «Государство. Общество. Церковь. XX век». – Ярославль : Изд. Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова, 1999. – 44 с.
3. Воробьёв И. Реформы высшего духовного образования во второй половине XIX – начале XX веков. URL: <http://pstgu.ru/download/1253191685.1.pdf>.

4. Грекулов Е. Ф. Православная инквизиция в России. – М. : Наука, 1964. – 167 с.
5. Данилов А. А., Меметов В. С. Интеллигенция провинции в истории и культуре России. – Иваново : Изд. Ивановского государственного университета, 1997. – 175 с.
6. Ипатов А. Н. Православие и русская культура. – М. : Советская Россия, 1985. – 128 с.
7. Кара-Мурза С. Г. История советского государства и права. URL: http://wordweb.ru/hist_gos/05_16.htm
8. Квакин А. В. Российское государство и российская интеллигенция. – Уфа : Восточный университет, 2007. – 168 с.
9. Луначарский А. В. Религия и просвещение / сост. и примеч. В. Н. Кузнецова; вступ. ст. Ю. Б. Пищика. – М. : Советская Россия, 1985. – 544 с.
10. Мраморнов А. И. Актуальные проблемы современной российской историографии истории Русской Церкви (к вопросу об институционализации отрасли гуманитарного знания) // Богослов.ru
1. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/367172.html>
11. Никольский Н. М. История русской церкви. – 3-е изд. – М. : Политиздат, 1985. – 448 с.
12. Осипов А. И. Русское духовное образование // Журнал Московской патриархии. – 1998. – № 3. – С. 52 – 61.
13. Проблемы теории и методологии исследования интеллигенции, под ред. В. С. Меметова. – Иваново : Изд. Ивановского государственного университета, 2008. – 432 с.
14. Религия и церковь в истории России (Советские историки о православной церкви в России) / общ. ред. и предисл. А. М. Сахарова, сост. и авт. примеч. Е. Ф. Грекулов. – М. : Мысль, 1975. – 255 с.
15. Римский С. В. Российская церковь в эпоху великих реформ. – М. : Общество любителей церковной истории, 1999. – 568 с.
16. Синицина П. Т. Развитие народного образования на Европейском Севере (досоветский период): учеб. пособие. – Архангельск : Поморский международный педагогический университет им. М. В. Ломоносова. – Архангельск, 1996. – 142 с.
17. Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). – М. : Изд. ПСТГУ, 2006. – 659 с.
18. Титлинов Б. В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. – Л. : Госиздат, 1924. – 210 с.
19. Фёдоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период (1700 – 1917). – М. : Русская панорама, 2003. – 480 с.
20. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М. : Духовная библиотека, 2002. – 623 с.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ КАК АСПЕКТ РЕАЛИЗАЦИИ ИДЕАЛОВ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ¹

И. А. Кажарова

ФГБУН Институт гуманитарных исследований КБНЦ РАН,
г. Нальчик, Кабардино-Балкарская республика, Россия

Summary. On the material of the Kabardian literature of the 1920s and 30s indicated by the interaction of two conditional plans in promoting the ideals of socialist reality - normative and original. In the context of this interaction is determined by the functionality of the elements of the religious consciousness. Adjustment of the known ways of idealization of the need for rethinking the culture of socialist realism and the specific nature of the realization of his ideals in the conditions of multi-ethnicity, – these aspects determine the practical significance of the research.

Key words: ideal; adaptation; regularity; uniqueness.

Каждый из этапов культурного развития оставляет в истории свой стереотип. Так, в обобщенном контексте российской литературы 1920–30-гг. на первый план выдвигается ее идеологизированность и идеализированность. Если же остановиться на частных, национальных «ипостасях» культурного развития, необходимо будет признать значимость того, что формирование национальных литератур осуществлялось в свете своеобразного компромисса, заложенного в призыве к созданию пролетарской культуры – социалистической по содержанию и национальной по форме. Социалистическое содержание предполагало следование определенным идеалам. Это было настолько принципиально, и настолько рельефно было выражено в литературе, что даже человек, мало сведущий в тонкостях художественного процесса, сумеет перечислить идеалы обозначенного периода с большей или меньшей степенью полноты. Но историческая дистанция все больше отдаляет нас от того обстоятельства, что для национальных культур все общепринятые идеалы 1920–30-х были, по сути, не просто новыми, а чужими, вынуждавшими людей «перекраивать карту своей идентичности» [4, с. 18]. Так, в кабардинскую культуру всё новое, что полагалось освоить, входило, будучи заранее отмеченным знаком нормативности. Но «нормативы», хотя и провозглашались интернациональными, все же исходили из иной (русскоязычной) культуры. Таким образом, приобщение к новым идеалам представляло не просто восторженное принятие нового (нового быта, новой культуры), но прежде всего – приобщение к культуре чужой и во многом чуждой.

Если идеал есть движущая духовная сила, которая характеризует «сущность ценности, сущность требований человека к действи-

¹ Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по направлению 5 – «Механизмы преемственности в развитии литературы»

тельности» [3, с. 802], то идеалы в кабардинском обществе послеоктябрьского периода – это то, что пришло извне, то, что еще предстояло сделать своим. Реалии нового строя в большинстве своем не произрастали из собственной почвы, поэтому были непонятными и пугающими. Как пишет З. Налоев, «неслыханными и трудными для понимания крестьян и их певцов были новые школы, в которых «детей учили безбожию», идея коллективизации сельского хозяйства, ликвидация кулачества как класса, не имевшего отношения к сословию князей и дворян, и т. д.» [5, с. 362].

Все новое надо было адаптировать не просто доступными национальному сознанию, но и авторитетными для него способами, апеллируя к тем ценностям, которые представлялись несомненными и бесспорными. Так возникает необходимость говорить о втором плане идеалов эпохи, самобытном, вырастающем из того пласта авторитетных и устойчивых представлений, к которым апеллирует сознание художника. Что же могло на тот момент составить этот второй план бытования идеалов? Стереотипов книжной образности, на которые можно было бы опереться, в рассматриваемый период, как известно, у кабардинцев не было – у них господствовала стихия фольклора, которая одновременно и подстраивалась под становящуюся литературу и преодолевалась ею. Но если воздействие фольклора на становление новописьменных литератур очевидно и не обойдено вниманием исследователей, то в гораздо меньшей мере осмыслен план религиозных и бытовых представлений, определяющих привычные на тот момент нормы нравственного поведения кабардинцев.

Особенно интересно то, что в процессе адаптации и интерпретации идеалов включаются смыслы, официально признанные враждебными тому общественному строю, который и призвана была утверждать художественная литература. Мы говорим об элементах религиозного сознания. Понятно, что отрыв от авторитетных исламских верований не мог произойти одномоментно. Так, мелодии закира (исламских псалмов) сопровождают первые произведения революционной тематики. Но если вполне закономерным представляется то, что песня о вожаке крестьянского восстания Исмеле Кертиеве была сложена под мелодическим влиянием мусульманского закира [5, с. 354], то «песнь о Конституции» (1918) Индриса Кажарова, сопровождаемая мелодикой закира, воспринимается довольно необычно.

В 1918 году Тау-Султан Шеретлоков опубликовал стихотворение «Человек», в котором раздумья над основными этапами жизненного пути резюмировал мыслью, близкой к пролетарскому миропониманию, отдав должное идее всеобщего равенства и необходимости делиться с бедными. Но вопреки тому, что в подобной заявке логически предугадывался путь к светлому будущему, оказа-

лось что это – всего лишь условие осуществления иной, высочайшей цели: «Человек, стремясь к немногому, / Если бы в щедрости своей прибавляя / С сиротами делился, / От упрека вселенной мы избавились бы, / Дорога на тот свет была бы для нас светла» (Здесь и далее все подстрочные переводы наши. – *И. К.*). Мысль о спасении, которая была вознесена здесь не просто выше всех перечисленных ценностей, но, что гораздо важнее, выше ценностей эпохи, прочитывается однозначно и открыто свидетельствует о религиозной доминанте сознания автора. Но если в 1918 году подобные утверждения еще звучали как отголосок прежних идеалов, то в последующие годы такая трактовка вряд ли была бы возможной.

Тем не менее, поэму Мачраила Пшунокова «Памяти Ленина» уверенно венчает образ рая: «Из нас один когда убывает, десять наших прибавляется, / Ленинизм распространится, / Трудящиеся, когда (вы) объединитесь, / В райский двор войдем. / Под предводительством ВКП(б) / Добросовестно будем трудиться, / Оба трудящихся (имеются в виду рабочий и колхозник. – *И. К.*) сообща. / Райский дом создадим».

Сознательная приверженность члена ВКП(б) М. Пшунокова прежним идеалам исключается. Скорее всего, он использует образ рая в переносном значении, осуществляя перевод новых реалий на понятный язык. Но, так или иначе, в системе этого «понятного языка» для создания идеала высшего коммунистического счастья и высшей цели всё-таки наиболее выразительным оказывается образ рая. Конечно, подобный приём не мог не вызвать негодование литераторов. На него, в частности, обратил внимание Дж. Налоев, что отражено в «Очерках истории кабардинской литературы»: «... автор рассказывает о коммунизме, будто бы похаживаем на рай. Это вызвало серьезную и справедливую критику со стороны писателей – его товарищей по перу, но М. Пшеноков не понял и не принял этой критики и отказался перерабатывать поэму (!). В свет она вышла с большими сокращениями» [6, с. 91].

Новый идеал создается по образу и подобию прежнего – видимо, так было в случае с М. Пшуноковым. В этом отношении критика только подчеркивает момент, важный в бытовании идеала: он никогда не вырастает на пустом месте, так или иначе трансформируя прежние идеалы. Но здесь всё-таки несколько иное, ибо всякая апелляция к религии воспринималась на тот момент не как влияние устаревшего идеала, а как открытая приверженность антиидеалу.

Если в рассматриваемый период официально отторгаются всеческие элементы религиозного сознания, то порой происходит их участие в утверждении идеала, выражаясь словами М. Бахтина, «помимо собственного воления художника». Непосредственная задача интерпретации нового была, к слову, заложена в повести С. Кожяева «Новь» (1934). В ней воссоздавался новый быт и утвер-

ждалась новая коллективистская мораль. В типичном противопоставлении тех, кто восторженно приемлет новое и во всём ему соответствует, и тех, кто по каким-либо причинам в него не вписался, явное преимущество, безусловно, принадлежит первым. Среди отвергаемых атрибутов прошлого оказывается и религия. О том, что у автора отнюдь не нейтральное, а подчеркнуто отрицательное отношение к исламу и к служителям культа, свидетельствует эпизод, в котором весельчак Ягурби рассказывает колхозной молодежи историю о том, как незадачливый мулла со своими учениками решил посетить одинокую вдову. С. Кожаев отмечает, что история эта уже неоднократно повторялась рассказчиком, но молодежь слушала её с таким вниманием и реагировала на нее так весело, будто её рассказывали впервые. Поразительно, что при таком ярко выраженном порицании ислама, над всей вертикалью образов передовой молодежи, которая несет в себе идею нови, возвышается образ молодого нравственно чистого парня с ясными коммунистическими установками и передовой моралью, – бригадира с ярко выраженным исламским именем Амин. «Ами́н (араб. أمين – *амин*) – в переводе с арабского означает «верный», «честный», «безопасный». Имя распространено у многих народов исповедующих исламскую религию. Образовано от многозначного глагола «'мн». Среди однокоренных слов аминь и иман (вера)» [2]. Он – образец, настойчивого служения идеалам светлого будущего, он терпеливо наставляет на путь истинный отклонившихся от этого пути, таких, как лодыри Салим и Хамзет. Именно из-за своих идеалов и твердой убежденности в них Амин чуть было не поплатился жизнью, но справился и с этим. В кромешной тьме он непостижимым образом обезоруживает напавшего на него со спины врага, словно какие-то невидимые силы оберегают его. Кроме того, Амин еще являет и образец нравственной чистоты: когда один из персонажей клеветает на него Салиму о том, что Амин положил глаз на Лину, у читателя не может не мелькнуть вполне закономерная мысль, что Амин и впрямь соответствует ударнице шестой бригады гораздо больше, нежели сохнувший по ней лодырь Салим. Но мысль эта так и остается в пределах читательского сознания, не находя никакого подтверждения в поведении Амина. Трудно предположить, чтобы первый секретарь обкома комсомола Кабардино-Балкарии, старший следователь прокуратуры автономной области С. Кожаев ставил перед собой задачу тесного сплетения исламской и коммунистической морали. Тем не менее, его герой выступил примером именно такого синтеза и безусловной значимости религиозной компоненты в построении модели действительности, которая полностью ее отвергала.

Учитывая подобные нюансы, мы избегаем неполного понимания идеала определенной эпохи и усечённости теории бытования идеала как таковой. В аспекте взаимодействия пришедшей извне

жёсткой нормативности и «неких устойчивых факторов, определяющих специфические черты культуры» [1], как показывает время, все-таки торжествуют последние. Если нормативный план идеалов 1920–30-х гг. решительно выдвигается и утверждается, то самобытный всего лишь мерцает позади него. Но жизнеспособным оказывается именно он, этот мерцающий второй план. В вынужденном процессе культурного самоопределения, как показывает время, именно элементы второго плана сохраняют ценностную значимость.

Библиографический список

1. Бранский В. П. Искусство и философия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dl.lux.bookfi.org> (дата обращения: 10.01.2012).
2. Википедия [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 03.01.2012).
3. Кармин А. С. Культурология. – СПб. : Лань, 2003.
4. Колотаев В. А. Искусство кино в системе построения стадийной модели идентичности // Вестник ВГИК. 2010. № 5. – С. 18–40.
5. Налоев З. М. Институт джегуако. – Нальчик, 2011.
6. Очерки истории кабардинской литературы. – Нальчик : Эльбрус, 1968.

О СИНТЕЗЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ

А. И. Меркулов

Филиал Кемеровского государственного университета,
г. Прокопьевск, Россия

Summary. Until the Middle Ages the clergy were the most educated class in the history of mankind – science and religion were one. In the Middle Ages, religion distanced itself from the science that led to the rise of materialism, idealism and atheism. Religion is not developed, and science has progressed and today not only confirms the validity of certain religious dogmas, but corrects and clarifies the understanding of a number of religious delusions, including the scientific understanding of the Holy Trinity, the law of reincarnation and the existence of God is quite tangible. This demonstrates the need for the synthesis of science and religion.

Key words: the synthesis of science and religion; the scientific understanding of God; the Holy Trinity; the law of reincarnation.

Все религии давались людям в разное историческое время на разных языках конкретных народов и по уровню развития их сознания в то время. Тексты Библии даны в виде притч, поэтому их следует правильно истолковывать, а, прочитав один и тот же текст, разные люди понимают его каждый по-своему. Таким образом появляются своеобразные домыслы, фантазии и формируются новые вымышленные догмы. Четыре Евангелия писались 20 и более лет спустя после ухода Христа с земного плана. Никто дословно не записывал проповеди Христа, а что человек может вспомнить через 20

лет о прошедшем событии? Тем более что ученики принимали Его за самого Бога. Совершенно естественно для психики человека, что авторами Евангелий какие-то события из деяний Учителя были приукрашены, что-то было забыто, упущено или искажено. Поэтому многие несовпадения в четырех Евангелиях привели к порождению атеизма и материализма, а последствия этих величайших заблуждений человечества мы испытываем до сих пор. Таким образом, на сегодняшний день все религии извращены людьми до неузнаваемости.

Можно заключить, что во всех религиях сохранились крупинки истины, но полноты её нет ни в одной. Выход у людей один – изучать все религиозные учения и производить в своем сознании синтез всех религий, что предсказывала наша великая соотечественница Е. П. Блаватская 100 лет назад. Она говорила, что к 2000-му году в сознании каждого человека должен произойти синтез всех религий, философий и наук.

Многие просвещенные умы современного человечества осознают острую необходимость подобного синтеза. Всемирному движению за объединение всех существующих религий уже более ста лет. В Индии построен храм Единства всех религий, где верующие любых вероисповеданий могут отправлять свои культы и ритуалы без какой бы то ни было межрелигиозной неприязни и вражды. Это способствует уважительному отношению верующих к различным иноверцам.

Последние круглые столы, посвященные объединению всех мировых религий, проводятся каждые четыре года в Нью-Йорке. Но как показало столь продолжительное время, такое объединение практически невозможно. Складывается тупиковая ситуация: все представители отдельных конфессий выказывают желание к объединению, но каждая, расхваливая преимущества своей религии, настаивают на объединении только на базе их религиозных догм. Получается, как в известной басне Крылова «Лебедь, щука и рак»: «... а воз и ныне там». И никогда он не сдвинется с места, ибо каждый верующий фанатично утверждает, что его религия самая правильная, и только его единоверцы «спасутся», а остальные, конечно же, нет. Выход из данной ситуации, когда все одинаково правы и неправы, только один – видимо, должна появиться новая религия, более полная и совершенная, которая сможет объединить все древние учения. Но пока появляются лишь новые социально опасные, тоталитарные религиозные секты, преследующие одну цель – обогащение их создателей. Именно в таком духовно-нравственном оскудении пребывает современное человечество, полностью продавшееся мамоне.

С доисторических времен жрецы, шаманы, гуру управляли массовым сознанием людей. Вплоть до Средних веков нашей эры священники были самым образованным классом в истории челове-

чества – наука и религия были едины. В период средневековой инквизиции религия отмежевалась от науки, считая вивисекцию и другие её методы исследования противными Богу, что привело к возникновению материализма и идеализма. Все достижения научно-технического прогресса встречались в штыки и объявлялись священниками «от дьявольского начала». Верующие были против первых машин, паровозов, самолетов, телевидения и тем более против компьютеров и Интернета, хотя со временем смирялись и сами начинали пользоваться этим, а сегодня, встав полностью на коммерческие рельсы, все церкви имеют свои сайты в «проклятой ими же всемирной паутине».

Недопонимание основополагающих религиозных догм, в частности положений о Пресвятой Троице, о законе реинкарнации и споры о внешних проявлениях славления Бога (сидя или стоя, аскетично или помпезно, с наличием икон или без них, как складывать персты и т. д. и т. п.), неизбежно привело к множеству расколов церквей и религиозных войн. Сегодня существуют различные религиозные учения на основе буддизма, ислама и христианства. То есть ни одна религия не избежала раскола, исправлений, модификаций и извращений её священнослужителями. Так, например, в современном христианстве оформилось более трехсот основных религиозных направлений, не считая малочисленных сект. И это несмотря на то, что Учитель предупреждал в Своё время: «Если царство разделится само в себе, не может устоять царство то; И если дом разделится сам в себе, не может устоять дом тот» (Марк.3:24–25), то есть нет им цены.

Как только христианство распалось на католицизм и православие, так единая церковь перестала существовать и появились две секты (от слова – усечение, часть целого). Таким образом, на сегодняшний день нет ни одной истинной неизвращённой религии, но существует множество сект, в том числе новых и тоталитарных. И бывшим атеистам-россиянам, испытывающим духовные потребности, трудно, практически невозможно, определиться с выбором религии. А может быть и не надо выбирать? Ибо прямая связь с Богом имеет место у каждого человека от рождения? А когда человек становится адептом какой-либо секты, сознание непременно суживается и закосневает в рамках принятых этой сектой религиозных догм, ибо верующим даже запрещается читать учения других религий? Может быть, лучше изучать все основные религии, собирая разбросанные в них крупинцы Истины, дабы познать всю Её полноту? Тогда, наверное, станешь знающим Бога и Заповеди Его, исполняющим их осознанно, без страха и суеверий, но не будешь признан воцерковленным ни одной религией.

Два тысячелетия христианская религия не только не получала свежей информации из божественного источника, но, занимаясь

новыми толкованиями библейских истин различными адептами по своему индивидуальному уровню разумения и понимания, всё дальше уходила от истины и всё более заблуждалась. Христос предупредил учеников, что, поскольку люди еще не готовы воспринять все истины об Отце Небесном, то Он поведаст об этом во втором Своём пришествии: «Доселе говорил вам притчами; но наступит время, когда уже не буду говорить вам притчами, но прямо возвещу вам об Отце» (Иоанн.16:25).

Поскольку все библейские тексты даны в виде притч, то, сколько человек прочтут их, столько будет и различных пониманий и представлений о прочитанном. При этом каждый будет претендовать на самое правильное восприятие и доказывать другим, что именно ему истина открылась во всей её полноте. Именно в этом кроются причины всех межрелигиозных распрей и расколов. Группа единомышленников во главе со своим религиозным лидером выбирают удобные им места из Библии и в дальнейшем свято придерживаются их, а на остальное Учение не обращают внимания, как будто это не для них было писано. Так появляются всё новые и новые секты, причем верующие данного религиозного направления свято верят, что только их единомышленники спасутся, а остальные верующие (тысяч других религий и сект) неизбежно попадут в ад и переживут вторую, то есть духовную смерть. Но эти тысячи пророчат им то же самое. Среднее арифметическое – когда тысячи против одного – никто не спасётся.

Многие религиозные догмы сегодня устарели и потеряли свою актуальность, а многие извращены различными толкователями до неузнаваемости, ибо людям свойственно ошибаться. Некоторые прямые указания из Библии священники просто игнорируют. Например, сказано «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас учитель – Христос, все же вы – братья; И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах; И не называйтесь наставниками, ибо один у вас наставник – Христос. Большой из вас да будет вам слуга: Ибо кто возвышает себя, тот унижен будет; а кто унижает себя, тот возвысится. Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам; ибо сами не входите и желающих войти не допускаете» (Мат.23:8–13).

«Не называйтесь учителями и наставниками», но как обойти этот запрет? Подумали-подумали первосвященники и исхитрились назвать себя пастырями (пастухами), а паству своими детьми (стадом овец), ибо у остальных разумение-то детское, по сравнению с ними, и стадо пойдет, куда поведут его предводители (воистину, слепые ведут слепых), и таким образом непомерно возвысились над другими, игнорируя прямое указание Учителя: «И вот, есть послед-

ние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними» (Лука.13:30).

Несмотря на это, сегодня во всех церквях общепринято духовное наставничество, верующие называют священников отцами, и послушник не имеет права не исполнить указаний наставника, какими бы унижительными они ни были. Это яркий пример нарушения свободы выбора человека, дарованной ему Богом, где священник ставит себя выше Отца Небесного, совершая огромный грех по религиозным понятиям и даже не замечая этого. Тогда как грех гордыни считается самым страшным смертным грехом.

В наш просвещённый век до сих пор священники пытаются запугивать паству неотвратимым наказанием божьим за различные грехи. Но как можно бояться своего родного Отца, который есть Истина, Свет и Любовь, который любит всех чад Своих безмерно? Человек, нарушая Заповеди Божьи и Космические Законы Гармонии окружающей средой, получает закономерный ответ от Природы в виде болезней, травм и ударов судьбы, то есть сам виноват во всех своих бедах и несчастьях, ибо любое содеянное зло возвращается к его творцу в усиленном варианте. Отец Небесный лишь сожалеет о неразумии чад Своих и не может в этих случаях ничем помочь, ибо дав свободу выбора человекам, Он никогда не нарушает её.

Запрет на торговлю в храмах божьих практически всё время игнорировался, а сегодня тем более все церковные обряды имеют определенную твердую таксу, при этом их цены постоянно растут сообразно росту цен на все прочие мирские товары. Торговля без зазрения совести идёт во всех храмах. Как люди привыкли нарушать технику безопасности на своих рабочих местах, так и священники привыкли нарушать заповеди божьи. Ведь немедленного-то наказания не следует – авось да и пронесет.

В христианстве принята ложная догма, что человек живет одну жизнь на Земле, после чего его бессмертная душа попадает в рай либо в ад. В первом случае человека ожидают: вечное блаженство, райские кущи, молочные реки, кисельные берега и прочие прелести, во втором же – ужасы ада и вторая, то есть духовная, смерть. Но как тогда понять, что люди появляются на свет с врождёнными пороками развития, уродствами и наследственными заболеваниями? Религия пытается объяснить эту несправедливость тем, что грехи родителей передаются их детям до седьмого колена. В то же время церковь считает детей до 14 лет безгрешными, противореча самим себе. Да и как могут дети отвечать за грехи своих земных родителей, если по религиозным понятиям они являются братьями и сестрами, ибо Отец у них один (и у детей и у их земных родителей), который на небесах? Так одна ложная догма неизбежно ведет к последующим заблуждениям.

Утверждая, что дети расплачиваются за грехи своих родителей, церковь прямо вводит в искушение детей-инвалидов обижаться на своих предков и нарушать пятую заповедь: «Чти отца твоего и мать твою, да благо ти будет, и да долголетен будеши на земли». Если бы человек жил всего одну жизнь на Земле, то каждый новорожденный получал бы полноценную здоровую плоть и в течение жизни либо доводил бы себя до ада, творя беззаконие, либо повышал бы свою духовность посредством добродетели. Весь этот клубок заблуждений можно распутать, лишь приняв во внимание существование объективного Космического Закона Реинкарнации человеческих душ.

Дух человека вкладывается Отцом Небесным в новорожденного на первой неделе жизни с учетом возможностей физического тела (несёт ли оно наследственные заболевания, врожденные уродства, либо родовые травмы) и строго в соответствии с кармой этого Духа (насколько она отяжелена грехами в предыдущих жизнях). Таким образом, через Закон Реинкарнации Отец Небесный обыгрывает Закон Вселенской Справедливости, и каждый человек только сам отработывает свои грехи, а никоим образом не расплачивается за грехи своих родителей, как трактуется в ложной христианской догме, возникшей вследствие ранее принятой ложной догмы о том, что человек живет одну единственную жизнь на Земле.

Так, одна ложная установка неизбежно ведёт к следующим, и по закону причинно-следственных связей формируются глубокие заблуждения, всё далее уводящие верующих от Истины. Сегодня все верующие, равно как и неверующие, дети божьи блуждают во тьме беспросветной. Невежественно думать, что Отец Небесный создал человека для того, чтобы он однажды, праведно потрудившись, обрел вечный покой под райскими кущами, а уста его бесконечно вкушали бы райские плоды. В Библии было сказано об этом, учитывая всего лишь малый уровень разумения человека два тысячелетия назад. Попасть в рай может только та душа, которая научилась отдавать, а не брать. И как может у попавшей туда души вновь появиться порочное стремление брать? И притом вечно (как принято в христианских догмах)? Ибо духовность связана с альтруизмом, а не с эгоизмом человека. Необходимость существования рая закончится в то время, когда диавол повергнут будет. Начнется воскрешение мертвых среди живых. Души из рая будут возвращаться на Землю, воплощаясь в телах новорожденных детей. То есть совсем не так, как принято в христианских церковных догмах. И никакого перенаселения Земли в принципе не может быть. Потому что Богом создано всего около 10 млрд человеческих Душ, периодически воплощающихся на Земле по Закону Реинкарнации [3]. Христианские догмы относительно одной-единственной жизни человека оказались не

только ошибочными, но и посеяли панику среди живущих людей в отношении неизбежного грядущего перенаселения Земли.

Так, «ученые», опираясь на общеизвестное выражение из Нового Завета [1] о том, что в «последние времена» (а «конец света» во всех религиях пророчился примерно к 2000 году) «воскреснут все умершие», занялись подсчетами всех когда-либо живших на Земле людей и насчитали столько, что если их поставить вплотную друг к другу, то и яблоку будет упасть негде. Воистину страхи бегут впереди каждого человека. Люди всего боятся и со страхом смотрят в будущее – а там: и перенаселение, и голодная смерть, и неведомые смертельные болезни, и космические войны с инопланетянами, и вся «нечистая сила» эгрегора тьмы – но это всё лишь плоды незрелого человеческого разума.

Христос учил: «не то грязь, что входит в вас, а то, что выходит из уст ваших», имея в виду отрицательные мысли, сомнения, сквернословие, неверие Богу и необоснованные страхи человека. Истина же в том, что в Природе всё устроено разумно и всё контролируется Богом, в том числе и количество Душ человеческих, коих создано Отцом Небесным всего около 10 миллиардов, а поэтому никакого перенаселения Земли в принципе быть не может. Это прекрасно подтверждается современной демографией и объясняет резкое замедление темпов роста населения Земли в настоящее время после невиданного гиперболического прироста в 20 веке вплоть до 1970-х годов. Таким образом, панике нет места, и проблемы перенаселения не существует, но здесь следует задуматься, где философия и религия и где наука, которая лишь через столетия и даже через тысячелетия подтверждает истины, изложенные первыми. Сегодня значительно снизились рождаемость, продолжительность жизни и возросли смертность и бездетность – около 30 % молодых семей, проживших в браке более 5 лет, не могут иметь своих детей. По общемировой статистике, сегодня в среднем один ребёнок в семье, то есть 2/3 душ человеческих находятся в воплощенном состоянии на Земле и лишь 1/3 ждут своего воплощения. Таким образом, население Земли физически не может превысить 10 миллиардов.

А библейское предсказание о «воскресении всех умерших в последние времена» следует понимать в том смысле, что за несколько десятилетий на рубеже 2000 года, пока идёт предрекавшийся «конец света», все 10 млрд человеческих Душ будут воплощены в физических телах живущих землян для участия в своем личном Армагеддоне (страшном суде божьем), то есть для своеобразного экзамена на духовную зрелость. Такие периодические испытания проходят все Миры Вселенной, ибо это один из Космических Законов Гармонии. Создание всего 10 млрд человеческих Душ, периодически воплощающихся на Земле, также подтверждает истинность Закона Реинкарнации и вечное существование Духа как высшей части Души

человека. Поэтому ученые, считавшие всех когда-либо живших на Земле людей, посчитали одну бессмертную Душу 10–20 и более раз.

В ближневосточных учениях говорится, что существует ад и рай и человек живет одну жизнь, а восточные повествуют о переселении душ. Закон развития души для всех людей одинаков. Различные религии давались людям в разные исторические периоды, разным народам на их языке, по уровню развития их сознания в то время, но из одного Источника, поскольку Отец Небесный един для всех, и поэтому все люди независимо от национальности являются братьями и сестрами. Тем более что в различных воплощениях человек рождается в разных странах, дабы изучить язык, религию и культуру всех народов, живущих на Земле. Поэтому во всех учениях присутствуют зерна Истины, но полноты Её ни в одном нет.

Весьма примечательно, что западная религиозная философия тесно связана с идеей реинкарнации. Платон говорил: «Душа человека бессмертна. Все ее надежды и стремления перенесены в другой мир. Истинный мудрец желает смерти как начала новой жизни». А Марк Туллий Цицерон утверждал, что «... когда обычные дети понимают многочисленные факты с такой скоростью – это показывает, что они видят эти факты не впервые, но вспоминают и воскрешают их в памяти».

В раннем христианстве концепция ада и рая еще не была разработана (заметьте – людьми, которым свойственно ошибаться), а отношение к идее перерождения было более чем спокойным. Многие отцы христианской церкви: Климент Александрийский, Юстиниан Мученик, святой Григорий Нисский, святой Иероним – не считали, что идея перерождения хоть в чём-нибудь противоречит идее христианства. Но в 553 году идея перерождения была запрещена высочайшим указом императора Юстиниана.

После «запрещения» перерождения высочайшим указом всякое упоминание о нём было равносильно подписанию себе смертного приговора – автора подобных высказываний средневековая церковь сжигала на костре вместе с его книгами. Поэтому священники после очередного Вселенского Собора в 555 году усердно удалили из Библии все места, где упоминалось о Законе Реинкарнации, и объявили буддизм (как и все прочие религии и философии, содержащие этот закон) ложной религиозной догмой. Таким образом все светлые учения переделывались и извращались людьми в угоду власти преобладающим. Но находились люди, которые не боялись говорить о своих убеждениях даже под угрозой костра. Один из них, автор слов «Сжечь – не значит опровергнуть», великий итальянский философ и богослов Джордано Бруно в своей заключительной речи сказал: «Душа не является частью одного определённого тела и может находиться то в одном теле, то в другом».

Времена инквизиции стали уходить в прошлое, что позволяло более свободно высказывать свои убеждения. Ниже приведены высказывания великих ученых, писателей, философов нового времени о перерождении. В некоторых случаях это просто внутреннее ощущение, обличенное в слова, в других – непоколебимая уверенность в том, что иначе и быть не может.

Вольтер говорил: «Концепция реинкарнации не является ни абсурдной, ни бесполезной. В том, чтобы родиться дважды, а не единожды нет ничего странного». Бенжамин Франклин полагал: «в той или иной форме я всегда пребывал в этом мире». Дэвид Юм считал учение о реинкарнации – единственной теорией бессмертия, которую может принять философия. Уильям Джонс говорил: «Я не индус, но считаю, что философская доктрина индуизма о повторном рождении гораздо более разумна, справедлива и более способна продвинуть человека на добро, чем устрашающие постулаты христианского учения о бесконечных наказаниях». Иоганн Гёте был твердо убежден, «что наш дух есть существо, природа которого остается неразрушимой, и который будет действовать непрерывно и вечно. Я уверен, что пребывал здесь уже тысячи раз, и надеюсь, что ещё буду возвращаться тысячи раз». Ральф Эмерсон говорил: «Душа поселяется в человеческом теле, как во временном пристанище, затем она покидает его и переходит в новое, таким образом, осуществляется её бессмертие». «Всё в науке укрепляет мою веру в непрерывность нашего духовного существования после смерти, – говорил Вернер фон Браун. – Я верю в бессмертную душу. Наука доказала, что ничто не исчезает в небытие. Значит, жизнь и душа не могут распасться в небытие и, следовательно, являются бессмертными».

«Истину Закона Реинкарнации в эпоху великого разобщения людей меж собой нельзя было дать какому-нибудь одному народу, пренебрегая остальными. Это таинство протекало для того, дабы однажды, раскрыв лепестки свои, Истина привела все духовные Учения к единому пониманию. Посему воистину скажу вам: существуют и ад, и рай; существует и переселение душ. Но по законам, кои до сего времени не должен был знать ни один человек на Земле» [3].

Однако и современная Библия [1] сохранила фразы и об этой Истине. Малахия повествует в гл. 4, стихе 5: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного». В Писании (Матф.11:14) есть слова Иисуса, сказанные об Иоанне Крестителе: «И если хотите принять, он есть Илия, которому должно придти». Если Илия пришел на Землю в новой плоти под новым именем Иоанна Крестителя, то это и есть суть истины перевоплощения.

Крещение детей до 14 лет родителями и священниками является прямым нарушением свободы выбора человека, который должен вполне осознанно выбирать религию, соответствующую его ми-

ровоззрению, и свободно менять религиозные взгляды в связи с расширением своего сознания и приобретением мудрости в течение жизни, ибо духовно человек созревает лишь к 30–35 годам (возраст Христа).

В православном христианстве считается, что пока человека не окрестили, Ангела Хранителя у него не будет. Однако каждый человек имеет непосредственную прямую связь со своим Отцом, который знает всё о каждом чаде Своем. Люди чувствуют эту связь, получают подсказки от Отца через своих Ангелов Хранителей посредством конкретного психологического образования – Совести, которая есть у каждого из Его детей. Поэтому муки совести в течение своей жизни испытывает каждый человек. Таким образом, совесть являет собой прямую связь человека с его Отцом Небесным, и Ангелы Хранители есть у всех людей, независимо от их вероисповедания и крещения, и у верующих, и у атеистов. Но само это таинство, принятое осознанно после достижения четырнадцатилетнего возраста, когда человек научается принимать ответственные решения, укрепляет связь его с Отцом Небесным, поскольку человек сам желает этого. Люди же, творящие зло, сами отказываются от божественной помощи.

А догма о втором пришествии Христа? Верующие ждут, когда Он усядется на облачке и будет отбирать зёрна от плевел (имеется в виду – духовно созревших от бездуховных людей). Священники видимо считают, сами нарушая свободу выбора паствы, что и Бог этим же «грешит» и может нарушать свободу выбора детей своих через Слово Своё Живое. Воистину люди судят о других по самим себе, в том числе и о Боге. Самое великое заблуждение верующих в этом и заключается, что они наделяют Отца Небесного человеческими качествами. При этом общепризнанна ещё одна ложная догма о том, что Бог непознаваем и что никто и никогда не может Его увидеть. Однако Иисуса Христа, которого видели многие, считают Богом и поклоняются Ему как Богу.

Христос же создан Отцом Небесным из Своей Духовной Ткани (подобно Ангелам Небесным) как отдельная космическая Индивидуальность с вполне определённой целью, чтобы Он мог периодически приходить на Землю, воплощаясь в человеческом теле и доносить нам Истины Отца доступным нам языком (вербально), ибо Он есть Живое Слово Бога, или Сын Человеческий (см. рис. в работе [2]), и не только не является Богом, но и даже не входит в состав Пресвятой Троицы. Поэтому и второе Его пришествие может быть только в человеческом теле... но все ли узнают Его... и поверят ли Ему? Ибо Он приносит совершенно новые знания и Законы и ведет людей туда, где ни один человек ещё не был, Он дает Истины, которых никто не знал. А человек боится всего неизведанного...

Отец Небесный никогда не нарушает свободу выбора человека, поэтому каждый осудит себя сам, ибо каждый человек в течение

жизни создаёт в своей душе энергии, имеющие сродство к аду или Раю соответственно [2]. Души, попавшие в ад, действительно переживут вторую, духовную, смерть и больше уже не реинкарнируются.

По определению физиков-биоэнергетинформациологов, «живой – значит обменивающийся с окружающей средой энергией и информацией». Под это определение подпадают не только развоплощённые души умерших людей, которых в быту часто называют привидениями, черти, бесы, энергоинформационные сущности параллельных Миров, но и невидимые энергии и атомы, составляющие все неодушевленные материальные предметы. Во Вселенной нет ничего идеального, напротив всё материальное, живое и обладает сознанием, но более 90 % из окружающего материального мира просто недоступно органам чувств человека, поскольку их восприятие ограничено определённым диапазоном длин волн.

Во Вселенной существуют пять отдельных космических Ипостасей: Бог-Отец и Его Дух Жизни, Бог-Сын, или Отец Небесный, и Его Святой Дух и Земля-Матушка, из праха которой созданы физические тела людей.

Бог-Отец – Творец всего сущего – это первичная, тончайшая, физически неуничтожимая энергия, пронизывающая всю бесконечную Вселенную, преимущественно электромагнитной природы, способная переходить в более грубые энергии, осознающая самое себя и творящая планы-замыслы, на которой записан ФКВ (фундаментальный код Вселенной), включающий в себя подробную роспись сценария развития Вселенной. Его синонимы: Бог-Отец, Единый, Абсолют, Абсолютное Ничто, Природа, Создатель, Творец Материального Бытия и Космических Законов Гармонии (КЗГ). Абсолют постоянно источает из себя тончайшую энергию – Дух Жизни, или прану, и психическую энергию, или Дух Сознания Единого (энергии разных качеств). Поэтому в каждой элементарной частице, в электромагнитном кванте, в каждом атоме присутствует Сознание, и вполне естественно, что такая огромная информационно-энергетическая сущность не может воплотиться в человеческом теле, дабы придти на Землю, и естественно, что Бога никто и никогда не сможет увидеть и услышать.

Земля-Матушка тоже живая и источает из себя тонкую энергию, или Дух Земли. Однажды от взаимодействия Духа Жизни Бога-Отца и Духа Земли, как мужского и женского начал соответственно, во Вселенной родились энергетически наитончайшее новое Начало Духовного Бытия Человека и творец Законов Духовного Развития Человека (ЗДРЧ, или заповедей божьих) – Бог-Сын и / или наш Отец Небесный.

Отец Небесный вложил Человекам частицы Своей Сути – Духовной Ткани, сделав нас подобными Себе. Именно вследствие этого значительно усилились в людях все эмоциональные и эгоистиче-

ские проявления (что образно и описано в библейской притче об изгнании Адама и Евы из райского сада). Отец Небесный постоянно источает из Себя Святой Дух, пронизывающий всю бесконечную Вселенную и подпитывающий Дух каждого живущего на Земле человека. Значит, каждый человек имеет непосредственную прямую связь со своим Отцом Небесным. Поэтому Отец знает всё о каждом человеке, а люди чувствуют эту связь, получают подсказки из божественного эгрегора через конкретное психологическое образование – Совесть, которая есть у каждого из Его детей, и муки совести в течение своей жизни испытывает каждый человек. Итак, совесть являет собой прямую связь человека с Богом независимо от крещения, веры либо неверия. Эта частица духовной ткани Отца Небесного и является для человеков собственно Духом, делающим его существом духовным и бессмертным.

Из вышесказанного стало понятно, что Бог-Отец, Бог-Сын, или наш Отец Небесный, и Его Святой Дух представляют собой отдельные космические Ипостаси, информационно-энергетические сущности, пронизывающие бесконечную Вселенную, и что Христос даже не входит в состав Пресвятой Троицы (см. рис. в работе [2]). Эта информация полностью исключает всякую путаницу, невежественно умножаемую веками несовершенным человечеством, о сути Пресвятой Троицы (как Три в Одним..? а на иконах изображаются Трое – отдельно... да ещё и в человеческих обликах..?) и давшую обильную почву как для великого множества религиозных распрей и расколов, так и для возникновения атеизма в своё время.

Учение о семи смертных грехах разработали люди, ибо в Библии нет такового. Например, в Средние века дабы уменьшить количество суицидов, которых было великое множество вследствие очень трудных условий жизни, христианская церковь объявила самоубийство смертным грехом, запретив отпевание и захоронение суицидентов на общих кладбищах. Эта вынужденная мера сыграла свою положительную роль – количество суицидов уменьшилось в 4–5 раз. Но судить человека может только Бог, но не священники. Поэтому суицидент отягощает свою карму подобным поступком, но может вновь рождаться на Земле. Только в очередной жизни он снова будет поставлен в такие условия, когда появятся мысли о самоубийстве, но он должен будет, повышая свою духовность, научиться находить выход из любой ситуации, не прибегая к суициду.

Таким образом, не получая новых знаний непосредственно от Учителя и извращаясь священнослужителями, претерпевая межрелигиозные распри и расколы, все религии превращались в загнивающие болота, как всякие непроточные водоёмы, уходя всё дальше от Истины. Ибо Истина одна, и если бы различные религии стремились к Ней, то сегодня имели бы место процессы интеграции, а не

противоположные им. Так как «разделяй и властвуй» – это лозунг тьмы, а силы Света всегда объединяют.

Итак, религия не развивалась, а наука ушла далеко вперед и сегодня не только подтверждает экспериментальным путем истинность некоторых религиозных догм, но и исправляет и разъясняет понимание ряда религиозных заблуждений, в том числе существование вполне материального Бога, сути Пресвятой Троицы, Закона Реинкарнации и представлений о сущности души и Духа человека. Время противопоставления научного и религиозного знаний следует оставить в прошлом, ибо сегодня они должны взаимодополнять и взаимообогащать друг друга. Это свидетельствует о необходимости синтеза науки и религии.

На самом же деле религии настолько закоснели и превратились в огромную консервативную силу, что всячески тормозят научный прогресс, не верят ученым и не терпят никакого вмешательства со стороны науки. Выход один – каждый человек в своём сознании, свободном от устаревших и ложных религиозных догм, должен произвести синтез всех научных, религиозных и философских знаний. А общественное сознание людей может стать свободным от пережитков прошлого (чтобы вся информация выветрилась на генетическом уровне) лишь после смены трех поколений. И такие условия имели место только в атеистической России в течение 73 лет. Поэтому духовное возрождение человечества начнется с России и будет распространяться по всему миру, ибо свободным и расширенным сознанием сегодня обладают лишь россияне. Никакой новой морали для России не следует придумывать – лучшими духовно-нравственными принципами любого человеческого общества являются Заповеди Божьи. Остаётся лишь взять и исполнить! Следовательно, национальной идеей России должно стать «Духовное возрождение России».

Таким образом, на сегодняшний день все религии извращены людьми до неузнаваемости. То есть религия не развивалась, а наука ушла далеко вперед и сегодня не только подтверждает истинность некоторых религиозных догм, но и исправляет и разъясняет понимание ряда религиозных заблуждений, в том числе научное понимание Пресвятой Троицы, закона реинкарнации и существование вполне материального Бога. Во Вселенной нет ничего идеального, напротив всё материальное, живое и обладает сознанием. Это свидетельствует о необходимости синтеза науки и религии.

Библиографический список

1. Библия. – М. : Всесоюзн. совет евангельских христиан, 1985. – 1319 с.
2. Меркулов А. И. О субстрате психической деятельности человека. URL: <http://sociosphera.com>
3. Последний Завет. – СПб. : Изд-во Общ-ва Ведической Культуры, 1996. – 805 с.

ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ ВЛИЯНИЕ КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГР НА ДУШУ РЕБЁНКА

Л. Г. Пономаренко

Гимназия № 586, г. Санкт-Петербург, Россия

Summary. Contamination of hard information is the diagnosis of the state of society. Scientists classify this trouble as information - strike factor. Most children suffer.

Key words: computer games; baby soul; human psyche.

Как мы уже понимаем, что помимо вреда телесному здоровью, компьютер может нанести вред и человеческой душе, особенно детской.

Сложные электронные игры, особенно сделанные по принципу «охоты» или «борьбы», так захватывают подростков, что они забывают обо всём на свете.

Известный учёный и православный публицист В. Тростников в статье «Монстры для маленьких» сравнил компьютерные игры с «детским наркотиком». Психолог Вера Абраменкова пишет: «Знаете ли вы, родители, ЧТО ИМЕННО видит, ощущает, впитывает ребёнок, когда вы отпускаете его в зал компьютерных игр? Отдаете ли себе отчёт в характере этих игр и последствий для ребёнка?» [1].

Производство игровых программ становится более выгодным делом, чем производство других программ, а «сами компьютерные игры оказываются настолько сильнодействующим и привлекательным средством воздействия на человека, что речь заходит о компьютерных психотехнологиях как новом стратегическом оружии массового поражения» [1].

Подавляющее большинство игр представляет собой «крайне негативное для физического, психического и духовного здоровья явление. Психическое напряжение, возникающее в процессе игр, вызывает стрессовые состояния у ребёнка. Достаточно взглянуть на играющего в практически любую игру младшего школьника или подростка: «напряжённая поза, красное лицо, подёргивание конечностей, крики, порой слёзы» [1].

Далее Вера Абраменкова сообщает, что «основной вред, связанный с компьютерными играми – это вред духовный – та перестройка сознания и совести ребёнка в сторону безбожного мировоззрения, что пробуждает и насаждает в детской душе страсти гнева, зависти, блуда, сребролюбия, сатанинской гордости...» [1].

«Перед глазами ребёнка разыгрывается сюжет, в котором его персонаж является главным героем. Ребёнок им управляет и переживает с ним его виртуальную жизнь. Но эмоции у ребёнка возникают настоящие. Он радуется, расстраивается, путается, гордится собой, испытывает чувство досады, проигрывает и побеждает. ...В

компьютерной игре смена кадров и событий происходит так быстро, что подчас детская психика не успевает полностью эмоционально отреагировать на эту информацию! Известно, что одним из факторов возникновения стресса являются неотрагированные вовремя эмоции, отсюда у детей, которые много времени проводят за компьютером, появляются все признаки стрессового состояния – раздражительность, повышенная утомляемость, головная боль, страхи, нарушение сна, тревожность» [1].

Компьютерные игры для детей всех возрастов сегодня оказываются более привлекательным занятием, чем чтение книг и даже поглощение кино-, теле- и видеопродукции, они отвращают от отечественных ценностей, прерывают связь с родными истоками, воспитывают презрение к национальным традициям.

«Азарт – такое состояние души, которое делает её настоящим *играллищем страстей*. Происходит полнейшее душевное расслабление, хотя самому игроку (или тем, кто за ним наблюдает со стороны) порой и кажется, что он максимально целеустремлён, сосредоточен и спокоен» [1].

Об этой же проблеме фильм-расследование «Виртуальная агрессия» (Леннаучфильм, 2002 г.) известного режиссёра Валентины Матвеевой. Автор сценария – Александр Богатырёв. Авторы опросили многих психологов, учителей, общественных деятелей. Провели тестирование детей.

Психолог И. Я. Медведева утверждает, что причина жестокости в подростковой среде – жестокие компьютерные игры, где им приходится много раз «виртуально убивать». По выражению психолога, ребёнок «вынужден подморозить своё сердце», так как он насматривается жестоких кадров. И. Я. Медведева говорит, что дети такие же хорошие, чистые. Это взрослые толкают их на это зло, и ребёнок привыкает к этому «виртуальному наркотику».

Врач-психотерапевт М. Г. Нечаева, заведующая кризисным отделением центра восстановительного лечения «Детская психиатрия» сообщает, что сейчас много детей от 6-ти лет до 18-ти и старше с девиантным поведением. Причиной является компьютер – «самая большая болезнь». В результате прогулы, уходы из дома. Один мальчик сидел в компьютерном клубе 12 дней. У таких детей путаются две действительности, два измерения. Бессонные ночи без еды, без питья... Несозревший детский мозг не справляется... Возникает шизофрения.

В. Б. Слезин, научный руководитель лаборатории нейро- и психофизиологии института им. В. М. Бехтерева говорит о том, что большая ошибка кроется в современном уповании на технику. На самом деле происходит деградация населения, мозг становится примитивным.

Валентина Матвеева делает заключение, заражение жёсткой информацией – таков диагноз состояния общества. Учёные классифицируют эту беду как информационно-поражающий фактор. Больше всего страдают дети. Ведь до 7 лет у них нет защиты от виртуального образа...

А. С. Бондаревская, психолог, заведующая центром профилактики зависимого поведения детей и подростков при Академии постдипломного педагогического образования (АППО СПб), выступая по радио, отметила следующие признаки компьютерной зависимости: пренебрежение важными делами, плохие отношения с близкими, чувство вины, раздражительность, беспокойство. Отмечается снижение интеллекта, падает память. Перенапряжение тонких мышц плохо влияет на здоровье. Бывают на этой почве случаи эпилепсии. А что происходит в это время с душой? Священник Александр Дубинин отвечает так: «Она пребывает вдали от Бога, от родителей, от настоящей реальной жизни. Ею владеют ложь и страсти. Она живёт в несуществующем мире – *в ничто*. Её глубочайшее волнение поднялось на пустом месте... Специфика компьютерной игры делает человека не пассивным зрителем, а *активно действующим лицом*. И живёт, действует он уже не в нашем, а другом, иллюзорном мире» [2].

Мир же этот существует по **примитивным и жёстким законам**, которым игрок вынужден подчиняться. Так, убеждён о. Сергей Марук, автор статьи о компьютерах, происходит программирование в сознании ребёнка *определённых навыков и нравственных стереотипов*.

Что именно вводят компьютерные игры в его сознание? Священник Александр Дубинин заявляет: «**Безбожное мировоззрение**. Во-первых, это положительное (чуть ли не панибратское) отношение к миру демонов – миру населённому "инопланетными" монстрами, вампирами, роботами-убийцами и откровенной бесовщиной. Тем самым постепенно разрушается барьер, установленный Богом между человеком и падшими духами. Во-вторых, игры учат жить по законам этого бесовского мира, где "побеждает" сильнейший, хитрейший, безжалостнейший. Человеческая личность в этом мире перестаёт что-либо значить; она воспринимается не как *близкий*, не как *образ Божий*, а как "условный противник" или "строительный материал"» [2].

Считается, что компьютерные игры развивают воображение. На эту тему размышляет священник Александр Дубинин: «Представьте, что мечтателю дана возможность *видеть и ощущать по настоящему*, всеми органами чувств, то, о чём он мечтает. Нужно только подключиться к определённым датчикам, *соединиться* с машиной и выбрать кнопку. Хочется испытать леденящий душу ужас, прятаться от чудовищ, оживших мертвецов и проч. – нажми

кнопку "УЖАСЫ". Хочется "любить и быть любимым" – нажми "ЛЮБОВЬ". Хочется участвовать в исторических событиях? Каких? Пожалуйста – "Крестовые походы", "Варфоломеевская ночь", "Ватерлоо"?.. Хочется быть "богом"? – Нажми на кнопку и....» [2].

Вера Абраменкова, делая обзор современных игр, свидетельствует «об очевидных трансформациях детской картины мира. В ней появились сдвиги в сторону, во-первых, *меркантилизации* детского сознания, выражающегося в преувеличенном внимании к деньгам, желании заниматься бизнесом, в будущем приобрести финансовую самостоятельность как можно раньше; во-вторых, в *вестернизации*, за которой стоит культ силы, экспансии, агрессии в сочетании с романтизацией криминальной жизни.

В-третьих, в детской картине мира нарастает тенденция к *танатизации* – мотивам смерти, гибели всего живого на земле, уничтожения природы, экологической катастрофы и т. п., тенденция к *сексологизации*, циничному отношению к интимной стороне взрослых, преждевременной озабоченности вопросами секса, порнографизации языка и пр. И, наконец, *демонизации* детского сознания (через все органы чувств) – его раздвоению и расстройству, учению и приручению к бесовским образам. Детей адаптируют, как бы подготавливают к реализации демонов – появлению их в реальной жизни» [1].

Библиографический список

1. Свщ. Александр Дубинин. Ребёнок в мире TV и компьютера // Даниловский благовестник. – М., 1997.
2. Абраменкова В. Игры и игрушки наших детей: забава или пагуба? Современный ребёнок в игровой цивилизации // Даниловский благовестник. – М., 2001.

РЕЛИГИОЗНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ МОЛОДЕЖИ В ДОСУГОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (ГЕРМАНИЯ – РОССИЯ)

И. П. Селезнева, К. Е. Ходакова
Красноярский государственный педагогический
университет им. В. П. Астафьева, г. Красноярск, Россия

Summary. This article observes religious socialization of young people in leisure activities in a post-modern society in Germany and Russia. It based on data obtained by the authors in the course of intercultural projects for leisure pedagogy 2008/2013. Religious socialization of the individual is seen as self-actualization, and its integration into the Religious community.

Key words: religious socialization; leisure pedagogy; intercultural projects.

Процесс социализации личности заключается в освоении общепринятых ценностей и норм, самоактуализации и интеграции личности в определенную социальную группу. В современном обществе, в эпоху постмодерна меняется не только общепринятая система норм и ценностей, меняются также критерии самоактуализации личности и условия ее интеграции в общество – именно поэтому исследования проблемы социализации личности приобретают особую актуальность.

Наше исследование посвящено религиозной социализации личности в досуговой деятельности в условиях постмодернистского общества Германии и России и основано на данных, полученных авторами в ходе выполнения интеркультурных проектов по досуговой педагогике 2008–2013 гг. в рамках грантов Гете-института (города Мюнхен – Кассель – Красноярск), Г. Белля (г. Веймар), ДААД (г. Гессен).

Досуговая (внеучебная, внеурочная, внешкольная) деятельность традиционно рассматривается как деятельность ценностно-ориентационная (А. Д. Жарков, В. М. Чижиков, В. Я. Суртаев, 1998; В. А. Слостенин, 2001; Ю. А. Стрельцов, 2003; А. В. Фатов, 2005; Е. В. Бондаревская, 2007; И. Ю. Исаева, 2010; Н. Д. Вавилина, 2012). Усвоение ценностей как продуктов общественного развития (Б. Г. Ананьев, Н. А. Менчинская, Г. С. Костюк и др.) связано с процессами *интериоризации* (переход внешнего во внутреннее) и *экстериоризации* (применение знаний к решению наглядно-действенной задачи). Наиболее подробно проблема усвоения (интериоризации) ценностей рассмотрена в теории поэтапного формирования умственных действий и понятий (ТПФУД) отечественного психолога П. Я. Гальперина и в бихевиористской концепции Э. Торндайка и Б. Ф. Скиннера [6, с. 27].

Становление и развитие личности невозможно без ее стремления к самоактуализации (К. Роджерс, Д. А. Леонтьев). Как отмечают Е. В. Попова и Т. В. Пушкарева, для актуализации личности важны

два процесса: внешний и внутренний, экстериоризации и интериоризации, интериндивидный и интраиндивидный [3]. К. В. Рубчевский, анализируя процесс социализации личности, выделяет в качестве основных его форм интериоризацию и социальную адаптацию. Под интериоризацией он понимает процесс заимствования из внешней среды определенных сведений и их усвоение в качестве знаний, умений, норм, образцов поведения, ценностей [5, с. 147].

Интериоризация и социальная адаптация личности подразумевают наличие единой системы ценностей. В условиях постмодерна в качестве «общих» или «условно действенных» систем ценностей зачастую выступают ценности религиозные. На фоне отсутствия какой-либо идеологии и даже невозможности самой идеологии, подмененной модой на определенный стиль жизни и поведения, сформированный телевидением и рекламой, Церковь на сегодняшний день остается единственной силой, которая способна формировать жизненное мировоззрение [4, с. 1].

Как известно, становление и развитие личности (ее самоактуализация) в основном происходят в период от 13 до 25 лет (Л. С. Выготский, И. С. Кон, Н. А. Савотина). Молодежь как наиболее активный слой населения определяет потенциал развития социальной, политической и экономической деятельности государства. В связи с этим особый интерес вызывает изучение религиозной ориентации молодежи. Отношение современной молодежи к религии как в России, так и за рубежом двойственно: с одной стороны, отмечается всплеск религиозной активности за счет усиления деятельности «неформальных» молодежных религиозных объединений (в том числе представляющих опасность для общества экстремистских и сектантских течений, отличительными чертами деятельности которых являются агрессия, жестокость, нетерпимость и неприятие ценностей представителей иных религиозных групп), с другой стороны – наблюдается утверждение в сознании молодежи атеистических ценностей и идей.

Изменение общественно-политической ситуации требует выработки новых подходов к религиозному воспитанию молодежи. Религиозное воспитание не может более рассматриваться только как воспитание в духе той или иной религиозной традиции (воцерковление), оно должно способствовать социальной адаптации личности в обществе.

В Германии религиозное воспитание в семье и школе дополняется деятельностью религиозных досуговых детских и молодежных организаций. Влияние некоторых организаций не выходит за пределы отдельно взятой местности или региона, но существуют и молодежные досуговые союзы, объединяющие в своих рядах целые страны. Ярким примером такой организации, воспитывающей религиозно и социально активную молодежь, являются скауты. Осно-

ватель организации, Баден-Пауэлл, считал, что скаут не может быть атеистом (для скаутов-мусульман и скаутов-буддистов разработан отдельный ритуал принесения клятвы скаута). В 2012 г. скаутское движение Великобритании рассмотрело предложение принимать в свои ряды атеистов, хотя окончательного решения по этому поводу принято не было. В России единой точки зрения на этот счет не существует. Согласно статье 28 Конституции РФ, гарантирующей свободу совести и свободу вероисповедания, скаут не обязан быть атеистом, но ОРЮР (Организация Российских Юных Разведчиков) считает иначе: Скаутское братство... есть своего рода христианское государство с внутренним сопротивлением окружающему нехристианскому миру [1, с. 68].

Формы и методы религиозной социализации молодежи в досуговой деятельности в Германии весьма разнообразны. Молодой верующий включается в жизнь общины не только через совместную молитвенную деятельность, но и через деятельность досуговую.

Так, католический молодежный союз JUPA (г. Падеборн) [7] разместил на своем портале объявление о проведении следующих мероприятий на октябрь – ноябрь 2013 г.: паломничество во Францию (монастырь Тэзэ); кастинг в молодежную группу приходского оркестра; кастинг в театральную группу прихода; набор в «группу Кольпинга» (католический союз обучения молодежи организации религиозной досуговой деятельности: культурной и интеграционной); ночные мессы для молодежи (после мессы желающие остаются в церкви на всю ночь для молитвы и беседы со священником); мастерская по изготовлению рождественских подарков для бездомных, пациентов больниц и обитателей домов престарелых.

Российское общество, по сравнению с западным, всегда отличалось религиозной консервативностью. Традиционные ценности, играющие ведущую роль в жизнедеятельности российского общества, относятся к так называемой «православной бытовой субкультуре», и это не удивительно, если учесть, что более 40 % российского населения причисляет себя к православной церкви. Современная Русская православная церковь расширяет формы и методы работы с молодежью в сфере досуговой деятельности. В онлайн-издании «Голос православной Кубани» Синодального отдела Русской православной церкви совместно с отделом по делам молодежи Екатеринбургской и Кубанской епархии за октябрь 2013 г. можно прочесть объявление о проведении «Школы православного молодежного актива», цель которой – приобщение молодого поколения к традиционным нравственным ценностям, обмен опытом, навыками, основами мастерства по организации работы с молодежью на приходском, благочинническом и епархиальном уровнях. Программа включает широкий спектр мероприятий: от лекционных занятий, мастер-классов, практикумов и тренинга до спортивных мероприятий [2]. Но

это объявление – скорее, исключение из правил, православные церковные общины как в России, так и за рубежом уделяют досуговой деятельности прихожан мало внимания. Основной досуговой практикой признается практика личного общения со священником.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в Германии религиозная социализация молодежи в досуговой деятельности является одной из приоритетных форм самоактуализации и интеграции (вхождения) индивида в общество, в то время как в России религиозной социализации молодежи уделяется недостаточно внимания в силу специфики ситуации (религиозный консерватизм общества), материальных и других объективных факторов.

Библиографический список

1. Красовицкий С., свящ. Да бегут в горы // Православный вестник (приложение к газете «Скаутский мир», ОРЮР). – 2012. – № 11. – С. 68.
2. На Кубани работает Школа православного молодежного актива «Вера и дело» // Голос православной Кубани. Русская православная Церковь. Московский патриархат. Екатеринодарская и Кубанская епархия. 01.10.2013. URL: pravkuban.ru/.../1158346997 (дата обращения: 25.10.2013).
3. Попова Е. В., Пушкарева Т. В. Интериоризация в контексте проблемы социальной детерминации // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 1. URL: www.science-education.ru/101-5626 (дата обращения: 25.10.2013).
4. Религиозное воспитание в эпоху постмодерна. Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на XV Рождественских чтениях. «Русская православная церковь». Официальный сайт Московского патриархата. 30.01.2007. URL: www.patriarchia.ru/db/text/189897.html (дата обращения: 25.10.2013).
5. Рубчевский К. В. Социализация личности: интериоризация и социальная адаптация // Общественные науки и современность. – 2003. – № 3. – С. 147–151.
6. Селезнева И. П., Румынина Г. И. Педагогизация сферы межкультурной коммуникации как особого вида ценностно-ориентационной деятельности будущего педагога : моногр. / Краснояр. гос. пед. ун-т им. В. П. Астафьева. – Красноярск, 2006. – 164 с.
7. JUPA: Das Jugendportal im Erzbistum Paderborn. 01.10.2013. URL: https://nl-nl.facebook.com/JUPA.Paderborn/posts/359808430789033 (дата обращения: 25.10.2013).

III. РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОЦЕССОВ

ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНОЙ КОНСОЛИДАЦИИ

О. Б. Молодов

Институт социально-экономического развития
территорий РАН, г. Вологда, Россия

Summary. Article is devoted to the problem of the social consolidation in Russia, Belarus and Ukraine. Religion can play a double role, rallying or splitting society. Today Christian religion acts as a factor of differentiation of the population of these countries.

Key words: society; consolidation; differentiation; religion; church; Orthodoxy; believers.

В конце XX века на постсоветском пространстве прошли масштабные дезинтеграционные процессы, вызванные распадом идеологии, системы ценностей и государства. «Некогда консолидированное общество на глазах стало рассыпаться, люди утратили доверие и интерес друг к другу, замкнулись в собственном мирке, состоящем в основном из материальных ценностей» [1, с. 10].

Всё это привело к дестабилизации в обществе и нарастанию социальных противоречий, обострившихся вследствие экономического кризиса 2008–2009 годов [16, с. 3–4]. Поэтому проблема консолидации стала особо важной для российского социума, который характеризуется преобладанием процессов дифференциации над процессами социальной интеграции и политической консолидации [9, с. 60]. Президент РФ В. В. Путин называет консолидацию общества на основе понятных и четких целей, вокруг базовых общенациональных ценностей и задач одним из главных приоритетов развития страны, без которых противостоять имеющимся угрозам будет невозможно [11].

В общественных науках под «консолидацией» (от лат. «*consolido*» – укрепляю) понимается упрочение, укрепление чего-либо; объединение, сплочение отдельных лиц, групп, организаций для усиления борьбы за общие цели [2, с. 621]. Наиболее часто консолидационные процессы рассматриваются в политологических исследованиях, где они связываются с взаимодействием институтов государства и гражданского общества. Понятием «консолидация», как отмечает В. В. Кривоусков, можно смело обозначать разновидность объединительных процессов в обществе [8, с. 24]. Данное понятие М. Н. Руткевич связывает с согласием, основанным на многообра-

зии и доверии к действующим политическим персоналиям. Он включает в него такие компоненты, как сотрудничество и взаимопомощь сторон, участвующих в модернизации, высокую духовность и поддержку граждан и т. п. [14, с. 28–29].

Одним из ярких примеров проявления консолидационного потенциала христианской религии является Армянская апостольская церковь, одна из национальных церквей, принадлежность к которой является неотъемлемой частью идентификации армян, в том числе проживающих в многочисленных диаспорах во всём мире. Исследователи говорят о существовании «триединого армянского мифа» (геноцид – религия – письменность), играющего важную роль в укреплении диаспор [20, с. 200].

В условиях многонациональности и поликонфессиональности славянских государств Восточной Европы и России, по словам О. Куропаткиной, «потенциальным плацдармом для сборки страны» могут стать религиозные общности [12]. Это наиболее вероятный путь для консолидации общества. Однако религия, с одной стороны, является формой социальной связи (интеграции) единоверцев, а с другой – взаимоотталкивания (сегрегации) инородцев [18, с. 51]. Поэтому она может стать и фактором дифференциации общества.

В России, Беларуси и на Украине православие является самой крупной конфессией, с которой себя идентифицируют большинство жителей данных стран. Однако оппоненты сторонников господствующей религии и церкви (прежде всего РПЦ) утверждают, что она потеряла статус главной консолидирующей силы после никонианских реформ и разгрома старообрядчества [15, с. 27]. Дальнейшая история православия явила множество примеров «расколов», которые, как отмечает А. Н. Лещинский, имели деструктивное и дезинтегрирующее значение не только в церковном, но и в общественном смысле [10, с. 16].

Если в современной России и Беларуси организации так называемого «альтернативного православия» охватывают незначительное число единоверцев, то на Украине масштабные расколы начались еще в конце XVI в. Результатом первого разделения стало появление Украинской греко-католической церкви (УГКЦ, униатов), которая сохранила византийский обряд, но организационно подчиняется Папе Римскому. Украинская православная церковь Киевского патриархата (УПЦ-КП) и Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ) возникли в результате политических процессов начала 1990-х гг., сопутствовавших распаду СССР и суверенизации Украины.

По опросам 2013 г. отнесли себя к сторонникам УПЦ (Московского патриархата) 28 % из числа православных, УПЦ-КП – 26 %, УАПЦ – 1 %, а к «просто православным» – 41 % [13, с. 26]. Между церквями существуют сложные взаимоотношения, обусловленные

спорами об имуществе, а также противоречиями богословского и обрядового характера. Попытки сблизиться и объединиться, в частности УАПЦ с УПЦ-КП, до настоящего времени успехов не имели [5]. С учетом того что более трети православных вообще не отождествляют себя с конкретной церковной организацией и при этом разобщены, на Украине имеется достаточно низкий консолидационный потенциал христианской религии.

По мнению исследователей, в российском православии только 1 % составляет ядро активистов, а в приходскую жизнь вовлечены 7–10 % верующих [12]. То есть РПЦ не является самой сплоченной конфессией. Однако из-за переплетения религиозной и этнокультурной идентичности большинства жителей России приверженцев этой традиционной религии (как и ислама) оказывается больше, чем назвавших себя верующими [7, с. 123]. Это, безусловно, сближает славянское и иное православное население. С другой стороны, именно православная церковь особенно чувствительна к увеличению религиозного разнообразия и болезненно реагирует на появление других конфессий на своей канонической территории [7, с. 144]. Как отмечает Ю. П. Зуев, РПЦ не имеет стимулов для развития межконфессионального сотрудничества: пользуясь высоким доверием в обществе и располагая всесторонней поддержкой властей, она предпочитает выступать самостоятельно [6, с. 37]. То есть конфессиональный плюрализм в государствах с доминирующими православными церквями не способствует консолидации общества.

С начала 1990-х гг. в России, Беларуси и на Украине стал заметным рост количества объединений протестантизма (баптистов, адвентистов, иеговистов, пятидесятников и др.). Сегодня именно протестанты показывают высокую эффективность в самоорганизации и миссионерской работе, являются наиболее сплоченными и активными [3, с. 369]. Кроме того, их приходы часто становятся центрами социальной работы, чаще всего привлекая социальных аутсайдеров (осужденных, лиц с алкогольной и наркозависимостью) [17, с. 192].

Характеризуя поликонфессиональность Беларуси, Л. Е. Земляков приводит следующую статистику количества религиозных объединений на 1 января 2012 г.: всего – 3374, из которых православных – 1567, протестантских – 1025, католических – 479 [4]. В России и на Украине тенденцию к количественному росту имеют в основном объединения протестантизма (в большей степени – пятидесятников).

При этом протестанты в этих странах остаются непонятыми властями, и их консолидирующий потенциал используется недостаточно. Одной из причин является манера подачи информации в СМИ о новых религиозных движениях (НРД), куда можно отнести большинство направлений протестантизма. Современные СМИ,

сориентированные на сенсации, формируют в обществе восприятие НРД в лучшем случае как непонятных, а в худшем – как деструктивных и тоталитарных [19, с. 73].

Кроме того, в 2000-е гг. сформировалось антикультовое (контркультовое) движение, часто поддерживаемое региональными и местными властями. Его представители (самый известный среди них – А. Дворкин) занимаются разоблачением опасных «сект» и «культов». Центры «антикультизма» появляются обычно при епархиальных управлениях РПЦ, а их экспертами являются православные священнослужители. Попытки академических исследователей провести независимый анализ новых религиозных течений или культов не находят поддержки властей и наталкиваются на обвинения в «ангажированности» в самом научном сообществе [19, с. 78]. Всё это также не способствует социальной консолидации вокруг общих ценностей христианства, к которому относят себя большинство НРД.

Таким образом, в настоящее время в изучаемых странах христианская религия как фактор сплочения населения используется не в полной мере, чаще разобщая приверженцев различных конфессий и деноминаций. Одним из препятствий консолидации является несоблюдение принципа равенства вероисповеданий, существующие «перекося» в вопросах поддержки «традиционных» и «новых» религиозных объединений.

Библиографический список

1. Аргунова В. Н. Социальная справедливость: ценностно-институциональный анализ. – Иваново : Иван. гос. ун-т, 2004. – 312 с.
2. Большой экономический словарь : в 2 т. Т. 1. / гл. ред. А. М. Прохоров. – М. : Сов. энциклопедия, 1991. – 863 с.
3. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / отв. ред. М. П. Мchedлов. – М. : Культурная революция, 2009. – 400 с.
4. В Беларуси необходимо создать эффективную систему духовно-нравственного воспитания: Круглый стол в НАН Республики Беларусь на тему «Религиозный фактор национальной безопасности Республики Беларусь» от 16 марта 2012 г. – URL: http://www.belta.by/ru/all_news/society/V-Belarusi-neobходимо-sozdat-effektivnuju-sistemu-duhovno-nravstvennogo-vozpitanija---NAN_i_592023.html
5. Две украинские православные церкви разорвали отношения. – URL: <http://ru.tsn.ua/ukrayina/dve-ukrainskie-pravoslavnye-cerkvi-razorvali-otnosheniya.html>
6. Зуев Ю. П. Межрелигиозный и межконфессиональные отношения в современной России: опыт и проблемы // Актуальные вопросы государственно-конфессионального взаимодействия в Санкт-Петербурге и регионах РФ : сб. мат-лов науч.-практ. конф. / сост. В. Г. Иванов. – СПб. : Арт-Деко, 2008. – С. 32–40.
7. Казьмина О. Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2009. – 304 с.

8. Кривоусков В. В. Доверие в консолидации российского общества: социологическая концептуализация и институциональная оптимизация : автореф. дис. ... д-ра соц. наук (22.00.04). – Ростов н/Д, 2013. – 51 с.
9. Лапкин В., Пантин В. Ценностное размежевание и социально-политическая дифференциация в России // Мировая экономика и международные отношения. – 2000. – № 4. – С. 54–63.
10. Лещинский А. Н. Церковные разделения в православии: социальная обусловленность и типология : автореф. дис. ... д-ра филос. наук (09.00.14). – СПб., 2011. – 54 с.
11. Персональный сайт Владимира Путина. – URL: <http://interespol.ru/programm/consolid/>
12. Религиозные общности России и их консолидирующий потенциал. Интервью с О. Куропаткиной. – URL: http://problemanalysis.ru/about/puls/puls_940.html
13. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин: інформаційні матеріали до Круглого столу на тему «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?» 22 кв тня 2013 р. – Київ : Центр Разумкова, 2013. – 76 с.
14. Руткевич М. Н. Консолидация общества и социальные противоречия // Социс. – 2001. – № 1. – С. 24–34.
15. Силантьева М. В. Религия как фактор социальной консолидации современного российского общества // Точки. PUNCTA. – 2011. – № 1–2 (10). – С. 27–30.
16. Социальные факторы консолидации российского общества: социологическое измерение / под ред. член-корр. РАН М. К. Горшкова. – М. : Новый хронограф, 2010. – 256 с.
17. Тихоненко О. О. Социальные учения протестантских объединений в России // Социология власти. – 2012. – № 1. – С. 187–193.
18. Токарев С. Н. Ещё раз о религии как о социальном явлении // Советская этнография. – 1981. – № 1. – С. 51–67.
19. Филькина А. В. Этический аспект в исследованиях НРД: сопоставление опыта отечественных и западных социологов // Вестник Томского гос. пед. унта. – 2010. – Вып. 5 (95). – С. 73–78.
20. Шевцова А. А., Никонова Л. И. Этноконфессиональная и региональная самоидентификация армян Мордовии // Регионология. – 2012. – № 1. – С. 196–202.

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В ЭКОНОМИКЕ (по материалам французской прессы)

З. Н. Афинская
Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия

Summary. The article deals with the Christianity-basis of the economic activity, on the moral-ethical norms, which became the cultural concepts, and their reflection in the business press of France.

Key words: concept *good/bad*; Christianity; Protestantism; memory; miracle economic; concept North-South.

В исследовании речь пойдет об актуализации базисной для христианской ментальности константы-антитезы *хороший / плохой* в преломлении к языковой личности, реализуемой во французском экономическом дискурсе [3, с. 374–388]. «Наука – часть культуры», – утверждал французский философ Гастон Башляр. Следовательно, в экономике и в ее языковом отражении должны найти отображении так называемые *места памяти* – события, даты, личности, оставившие важный след как в национальной культуре, так и в памяти обычного человека [1, с. 52–61]. Будучи частью духовной культуры, наука обладает своей концептосферой и, находя свое выражение в языке, она связана с национальной культурой посредством языковой личности, в тезаурусе которой обретают ментальное и языковое выражение базовые для культуры концепты, а «...духовная культура всякого общества состоит в значительной степени в операциях с этими концептами» [6, с. 6]. Примером таких констант-концептов является антитеза *хороший / плохой*, которая лежит в основе евангельских притч и, как утверждает А. Вежбицка, обладает универсальным значением для всех культур, находя во всех зафиксированных лингвистами языках свое выражение [2, с. 501–542]. Константа-антитеза *хороший / плохой* представляет собой не только культурно специфичную, но и транскультурную ценность. Она входит в список универсальных человеческих понятий, некоего набора «элементарных концептов», «на основе которых можно истолковывать и сделать ясными сложные и неясные значения» [2, с. 506–507].

Актуальность данной тематики обусловлена анализом материала в рамках концептуально-лингвистической теории (А. Вежбицкая, Ю. С. Степанов, П. Рикёр и др.).

Использование в качестве метафор библеизмов, интерпретация притч, их объяснение на «не-притчевом», «не-метафорическом» языке, что собственно говоря, является наиболее значимым для обыкновенного человека, не владеющего всем комплексом библейской риторики, – характерная стилистическая осо-

бенность языка прессы. Французской языковой личности свойственны некие ментальные и языковые константы, связанные с христианской религией, которые стали «местами памяти» для отдельной личности и общества в целом, некоторые из которых получили официальный статус, закрепленный в республиканском законодательстве. Так, установлены законодательством праздничные дни для работающих и учащихся по двенадцатым христианским праздникам – Рождество Христово, Пасха, Троица, Успение и др., отказа от которых не требуют ни социалисты, ни консерваторы, ни левые, ни правые. Начиная с XVIII века «левая идеология абсолютизировала рационализм Просвещения и революционный универсализм, – пишет Т. Ю. Загряжская, – правая идеология питалась *идеями Франции*, укрепляя веру в ее чудесное постоянство и вневременную сущность» [4, с. 119].

В современном подходе к исторической и лингвокультурной памяти французов намечается стремление деидеологизировать константы культуры, дехристианизировать концептуальное содержание национальной идентификации. Но общество не может быстро и радикально изменить концептуальный потенциал *мест памяти*, *тех слов-ключей*, которые лежат в основе национальной культуры. Поэтому христианская тематика (милосердие, любовь к ближнему, покаяние и др.), присутствуя в жизни отдельного гражданина, должна неизбежно найти свое отражение более или менее явно и в общественном менталитете, получив статус социальной проблематики, которая отражается на страницах газет и журналов.

Действительно, религия и экономика находились в идейном единстве и взаимодействии с давних времен. Поэтому неслучайно, что наряду со многими вопросами, вызывающими общественный интерес, экономическая пресса Франции, представляя в целом мнение секуляризованного общества, отражает и религиозную тематику в разных ее ракурсах – в виде цитат из евангельских притч, в ссылках на этические нормы, принятые в христианском мире, каковым, при всех общественных переменах, остается французское общество.

Во Франции, пережившей революцию 1789 года и ее последствия, одним из которых была ожесточенная борьба с католичеством, выразившаяся в отмене воскресного дня, всех христианских праздников и дней поминовения святых, не говоря о физическом разрушении храмов, монастырей и уничтожении духовенства, начиная с XIX века общество вновь вернулось к уважению христианских ценностей [7, с. 349–351]. Но оно не создало кодекса добропорядочного католика, занимающегося хозяйственной деятельностью. По этой причине экономисты склонны искать объяснение экономических успехов разных стран в иных религиозных основах общества.

Разделение европейских государств на «страны Севера», характеризующие в современном политическом дискурсе высокоразвитые страны Европы, и «страны Юга» основано на экономическом параметре (высокоразвитые и слаборазвитые страны) и на религиозном подтексте (страны протестантского вероисповедания и страны католической веры). Каноны протестантской трудовой этики служат и в настоящее время объяснением успехов немецкой и скандинавской экономик.

Восторгаясь японским экономическим чудом, европейские экономисты склонны искать объяснение ему в конфуцианской религии, которую исповедуют японцы, внедряющие в менеджмент такие моральные принципы, как гармония, иерархия, доброжелательность, лояльность, обучение. Согласно этим нормам поведения «хорошего» работника, необходимо помогать другим, не оспаривать авторитет начальства, передавать свои знания коллегам, жаждать получения новых знаний. Все эти нормы поведения на японском предприятии совпадают с идеалом «доброго самарянина», но воспринимаются в европейском менеджменте как конфуцианские принципы поведения «хорошего» работника. Можно предположить, что ослабление влияния христианской морали в европейском обществе вызывает «замещающий» интерес к иным духовным основаниям, но не исключает полностью из европейского менталитета базисные религиозные понятия [8, с. 81]. Каждый человек, работая в команде, не нарушает установленного в ней порядка и отдает предпочтение групповым интересам перед своими личными интересами. Такое поведение характерно для *хорошего* человека.

Действительно, религиозная составляющая экономического менталитета, особенно на ранних этапах становления европейского общества, очевидна. Так, согласно А. Маршаллу, «двумя великими силами, формировавшими мировую историю, были религия и экономика» [5, с. 56]. Религиозные мотивы не только не исключаются из хозяйственной деятельности, они даже «сильнее экономических, но их непосредственное воздействие редко распространяется на столь обширную жизненную сферу» [5, с. 56], как хозяйственная деятельность. Экономика – это, с одной стороны, «исследование богатства», а с другой – «часть исследования человека». С точки зрения английского экономиста-либерала, «экономическая наука занимается изучением того, как люди существуют, развиваются и о чем они думают в своей повседневной жизни. Но предметом ее исследований являются главным образом те побудительные мотивы, которые наиболее сильно и наиболее устойчиво воздействуют на поведение человека в хозяйственной сфере его жизни» [5, с. 69]. С позиций протестантской этики, которую исповедовал английский экономист, воздержание и бережливость (этические составляющие

концепта *экономика*) в сочетании с дальновидностью представляют рациональную, экономическую ценность.

Влияние христианской морали прослеживается в некоторых постулатах французской политической доктрины. Одной из ключевых проблем, которые встают перед любым обществом, основанным на христианской морали, каковым всё еще остается Европа с исторической точки зрения, остается *борьба с бедностью* как реализация христианского принципа об искуплении грехов за несправедливо нажитое богатство или заповеди о помощи ближнему. О борьбе с бедностью как о важнейшей задаче (*l'objectif clef de Paris*), стоящей перед французским правительством на ближайшее будущее, говорил еще Жак Ширак: «Jacques Chirac a placé la lutte contre la pauvreté au coeur de son agenda» (*Жак Ширак поставил борьбу с бедностью в самый центр своей программы*).

Для французского правительства борьба с бедностью является одной из ключевых программ не только внутренней, но и внешней политики, в частности, в рамках франкофонии, в сотрудничестве с африканскими странами – бывшими французскими колониями. О чем регулярно говорится на встречах французских министров с руководством африканских стран.

Идея (экономическая по сути и христианская в этическом понимании) о «прощении долгов» лежит в основе экономической политики франкофонии. Французский министр финансов рассматривает возможность списания долгов с бывших колоний как «акт милосердия»: «Francis Mer est allé jusqu'à qualifier le sommet d'Evian de *moment de grâce*, les pays du Nord ayant conscience de leur responsabilité» (*Франсис Мэр даже назвал совещание на высшем уровне в Эвьяне моментом милости, так как страны Севера осознают свою ответственность*).

Но нередко эти два критерия совмещаются в идеологемах, и религиозный подтекст отходит на второй план. Так, тема *прощения долгов, помощи неимущим* актуализируется в речах представителей *стран Севера* не только в христианском контексте, но и в рациональном. В выступлении министра финансов Великобритании, обращенном к Европейскому сообществу, задача *борьбы с бедностью* трактуется как вклад в будущее, как одна из форм инвестиций, а не как просто возможность откупиться от нищеты под христианскими призывами к милосердию: «Il est temps de voir *l'aide* non plus comme une compensation à *la pauvreté*, mais comme un investissement» (Пора рассматривать *помощь* не как компенсацию за бедность, а как инвестирование). В словах французского министра финансов и его британского коллеги проявляются разные подтексты. В странах протестантской культуры (какой остается Великобритания) кальвинистский постулат о необходимости постоянного инвестирования зара-

ботанного капитала как о предпосылке процветания и благоденствия (о чем писал М. Вебер) остается по-прежнему актуальным.

Моральный императив «помощь бедным» в христианском сознании неразрывно связан с представлением об умеренности в потреблении материальных благ теми, кто имеет к ним довольно легкий доступ. Понятие об *умеренности* и *воздержании* (важнейший принцип христианского хозяйствования) лежит в одном концептуальном поле *религия – экономика – семья*. Государство как большая семья также должно придерживаться принципа *воздержания*, что соответствует требованию об экономии средств на свое содержание. Неслучайно комитет по этике при Ассоциации французских предпринимателей возводит в число важнейших принципов государственной деятельности «возврат к умеренности» («Le comité d'éthique du Medef pose cinq grands principes – le retour de *modération...*»).

Современное европейское общество основано на морально-этических нормах, привнесенных в наш мир христианской религией. Оно то принимало их, то оспаривало их суть, то резко отрицало их значение. В настоящее время оно многоконфессионально, поэтому обязано искать определенный баланс между разными религиями, с одной стороны, и между светскими законами и религиозными убеждениями гражданина – с другой. Постоянное использование библейских притч в современном французском литературном языке (в его стилистическом варианте, каким является язык экономической прессы) свидетельствует о том, что библейские цитаты, вероятно, наиболее понятным способом иллюстрируют экзистенциальные этические нормы, лежащие в основе концепта-антитезы *хорошо / плохо*. Морально-этическая суть этой антитезы не оспаривается, она стал общепринятым «местом памяти, одним из идентификаторов культуры».

Библиографический список

1. Афинская З. Н. К вопросу о культурной памяти во французской экономической прессе // Вестник МГУ. – 2004. – № 3. – (Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация).
2. Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. Гл. IV. Семантический анализ евангельских текстов. – М. : Языки славянских культур, 2011. – С. 501–547.
3. Гак В. Г. Языковые преобразования: виды языковых преобразований. Факторы и сферы реализации языковых преобразований. – Изд. 2-е, испр. – М. : ЛИБРОКОМ, 2010. – С. 374–388.
4. Загряжская Т. Ю. Образ страны и образ языка // Вестн. Моск. ун-та. – 2008. – № 3. – С. 119. – (Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация).
5. Маршалл А. Принципы экономической науки. Т.1. – М., 1993. – С. 69.
6. Степанов Ю. С. КОНСТАНТЫ: словарь русской культуры. – Изд. 3-е. – М., 2004. – С. 6.

7. Histoire de France LAROUSSE. – Paris, 2003. – P. 349–351.
8. Schermerhorn Jr. et alii. Comportement humain et organisation. – Canada, Saint-Lorent, 2006. – P. 81.

О МОРАЛЬНЫХ ПРИНЦИПАХ И ПОДХОДАХ К ПОНИМАНИЮ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ УКРАИНСКОМ ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

С. И. Голотин

Университет современных знаний, г. Киев, Украина

Summary. The article investigates the problems of Ukrainian Protestantism, addresses of its representatives to the issues of morality and ethics of modern Ukrainian society. Analyzed the specific real program of action to overcome the moral obscurantism proposed by Ukrainian Protestant theologians.

Key words: ethics; morality; contemporary Ukrainian Protestantism.

Проблема морали исторически всегда была и до сих пор остается одной из основных проблем, и, пожалуй, одной из первостепенных составляющих любого догматизированного религиозного опыта. В современной ситуации «фрагментированного общества», когда, по определению наиболее известных ученых-религиоведов, религия, мораль и власть в обществе существуют как бы в параллельных измерениях, а христианство начинает расцениваться даже в качестве «асоциального», «номинально христианского» феномена, представители современного украинского протестантизма заняли активную, принципиальную позицию защиты гуманистических религиозных ценностей. Весьма показательны в этом отношении и церковные межконфессиональные собрания, и выступления современных представителей украинского протестантизма. Примером в этом отношении является одна из известных встреч представителей христианских конфессий Украины и депутатов межфракционной группы украинской Верховной Рады, которая носила название «За духовность, нравственность и здоровье Украины». На этой встрече всестороннему обсуждению были подвергнуты возможности христианского влияния на современное украинское общество и его социально-психологическое, духовное состояние.

Оценивая современное украинское общество как «общество разуверившееся», утратившее надежду и на власть, и на оппозицию, а общую ситуацию в стране как ситуацию, в которой власть всё чаще начинают олицетворять люди преимущественно безнравственные, когда надежда остается только на самоорганизацию граждан, и прежде всего самоорганизацию в границах протестантских религиозных общин, украинские религиозные деятели заговорили собственноручно о том, что нынешнее украинское общество начинает погибать

не столько от существующих социальных, экономических и политических проблем, сколько от недостатка солидарности. Поэтому, по их мнению, христианству в этой ситуации «следует вспомнить о своих универсальных ценностных измерениях и сблизить между собой различные социальные группы и политические позиции» [1]. «Было бы наивно перекладывать всю ответственность за нравственные поступки на людей и не видеть общественных структур греха, провоцирующих грех индивидуальный, подталкивающих к греху... Структуры греха состоят из коррупции, злоупотребления властью, подавления инициативы и прочего, проявляющегося в дальнейшем в конкретных аморальных действиях обычных граждан, – отметил в этой связи ректор Донецкого христианского университета М. М. Черенков. – Вседозволенность становится обычным явлением, ведь обедневший народ видит каждый день растущие доходы чиновников, видит распущенность мажоров и наглость чинуш. Римляне говорили: «Quod licet jovi, non licet bovi», в Украине говорят: «Quod licet jovi, licet bovi», то есть: если наши «юпитеры» позволяют себе всё, почему же обычные люди должны придерживаться морали и закона?» [1]. Права богатых и бедных, власти и народа, мажоров и рабов больше не могут мирно сосуществовать, – отмечал этот философ в другом своем выступлении, которое было напечатано под названием «О праве и правде». Ведь первым, – по его мнению, – нужно не просто много, им нужно всё. В этой ситуации «правило первое» и уничтожает права вторых и последующих.

Возможно, поэтому современный украинский протестантизм в лице всеукраинского христианского сообщества решил выдвинуть несколько «стратегических», долгосрочных задач для христианской общины:

- во-первых, задачу формулирования поиска сущности необходимой «целостной» социальной позиции, в которой были бы учтены как причины, так и последствия морального и духовного упадка общества;

- во-вторых, задачу восстановления взаимосвязи церкви, общества и власти, задачу содействия непосредственному общению власти с общественностью;

- в-третьих, задачу создания действенного механизма контроля за выполнением инициатив, соблюдением законов и правил общественного поведения;

- в-четвертых, задачу сохранения внутри церковной общины солидарности и инициативности верующих, обучения их тому, как следует себя вести и реагировать на нарушения общественной морали;

- и, наконец, (и это, пожалуй, то, что всегда кардинально отличало протестантизм от других христианских конфессий) задачу пересмотра внутрицерковных позиций, акцентирующего внимание

на социально полезном служении, на объединении профессионального призвания верующих и их христианской миссии.

Если церкви хотят влиять на новые поколения украинского народа, утверждалось в обращении этого собрания, то они уже сегодня должны поддерживать престижность «неприбыльных» профессий воспитателей, педагогов, социальных работников, ведь, по их глубокому убеждению, будущее церкви – не за агрессивной проповедью, не за дележом канонических территорий, борьбой за политические привилегии, а за «мягкими формами воздействия на мировоззрение, нравственность и духовность молодых людей» [1]. Христианство, как это утверждалось и в другом выступлении цитированного выше украинского протестантского религиозного деятеля, должно повернуться лицом к обществу, если оно не желает окончательного разрыва с ним. «Иногда можно слышать, что духовная жизнь далека от жизни общественной, что никакие беды последней на духовную жизнь не влияют; что якобы можно быть духовным человеком и ни на что не обращать внимания. Я с таким подходом категорически не согласен. Духовная жизнь обязательно проявляется в жизни социальной – в том, как люди работают, отдыхают, общаются, какие законы пишут, каких правителей выбирают. И наоборот, ситуация в общественной морали, культуре, политике, экономике может многое поведать о духовности» [2].

Библиографический список

1. Черенков М. О христианстве, морали, власти и обществе // Колонка Михаила Черенкова. 7 октября 2011. URL: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/44760/
2. Черенков М. Украина христианская или Украина постхристианская? Размышления протестанта // Колонка Михаила Черенкова. 31 мая 2012. URL: http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/48287/

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ДОКТРИНА КАЗАЧЕСТВА – В ПОМОЩЬ ГОСУДАРСТВЕННЫМ И РЕЛИГИОЗНЫМ ТРАДИЦИЯМ СОЦИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

И. Ю. Ерохин

Кройдон Колледж, г. Лондон, Великобритания

Summary. The views of the Cossacks formed from their traditions. This concept has had a huge impact on the state, religion and society.

Key words: Cossacks; ethnicity; nation; society; culture; class; religion; beliefs.

Формирование мировоззренческой доктрины казачества происходило на протяжении многих веков. Данная доктрина и концепция развития общности базировались на основах традиций казаков [4]. Казачество всегда дорожило своими ценностями и ревниво оберегало их. Нередко это приводило к открытым противостояниям с государством и властью.

Одно из центральных мест в системе казачества занимают общинное устройство и семья, иерархия семейных ценностей. Но, если общинная система сложилась у казаков изначально, то система семейных ценностей в этносоциальной группе формировалась последовательно и поступательно в форме перехода от полного отрицания роли семьи к семье традиционно-патриархальной и затем к «новоказачьей» семье с постепенным усилением в ней роли, влияния женщины, женского начала [2].

В научной литературе и источниках традиционно большое внимание уделялось вопросам взаимодействия казачьей общности с элементами православия и РПЦ. Гораздо меньше внимания было уделено межкультурному и межэтническому диалогу казаков с представителями других религиозных верований и направлений. Именно благодаря тому факту, что данный вопрос не получал освещения, формировалось ошибочное мнение о «традиционном национализме» российского казачества, что является глубочайшим заблуждением. Кубанское казачество теснейшим образом контактировало с горскими народами, перенимая от них лучшие образцы и примеры военных доблестей, ратного искусства. Им широко практиковались межэтнические браки.

Атаманами многих войск являлись представители «немецчины» – выходцы из известных немецких дворянских родов. Они бойко продвигались по службе, имели прекрасный опыт военного и административного управления казачьими территориями и структурами. Именно с позиций грамотного и вдумчивого межэтнического диалога проводилась политика установления казацких связей с такими народами, как башкиры, татары, киргизы, калмыки. Многие из них были поверстаны в казаки, но при этом сохранили свою соб-

ственную веру, не утратив ее глубинные корни. Особый предмет разговора составляет проблема взаимоотношений казаков с этническим еврейским населением.

В период Гражданской войны (1918–1920 гг.), несмотря на все перегибы и перекосы в национальном вопросе, политическое руководство повстанческой казачье-крестьянской Армии Махно проводило достаточно взвешенную политику в области отношения к еврейскому населению. Однако впоследствии крайне тенденциозная советская историография пыталась представить данный вопрос совсем в ином свете и ракурсе, рисуя «махновцев» исключительно деидеологизированными погромщиками, грабителями и разбойниками, что достаточно мало соответствовало истине [3; 5].

Военная служба [1] являлась традиционно важнейшим связующим звеном на пути инкорпорации казачества в систему социального государства и общества. Именно уникальная система организации военной службы позволила занять казакам особое и совершенно уникальное место в общественной и административной жизни царской России.

Библиографический список

1. Ерохин И. Ю. Казачество в свете вопроса военной службы // Теория и практика общественного развития. – 2013. – № 4. – С. 172–174.
2. Ерохин И. Ю. Казачья семья: уникальный культурный феномен в системе государства // Современные исследования социальных проблем. – 2013. – № 1. – С. 38–43.
3. Ерохин И. Ю. Казачья концепция государственности: в эпоху войн и великих потрясений // Белые пятна российской и мировой истории. – 2013. – № 1–2. – С. 18–39.
4. Ерохин И. Ю. Основы казачьих традиций // Вестник Академии Знаний. – 2013. – № 2. – С. 9–17.
5. Ерохин И. Ю. Казачье-крестьянская республика Н. Махно: к вопросам казачьей государственности // Перспективы науки и образования. – 2013. – № 3. – С. 168–176.

ПРОБЛЕМЫ ПРИВЛЕЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЕССИЙ К ОКАЗАНИЮ СОЦИАЛЬНОЙ ПОМОЩИ ГРАЖДАНAM, ОЧУТИВШИМСЯ В ТРУДНОЙ ЖИЗНЕННОЙ СИТУАЦИИ

Н. А. Зарубина, Я. В. Григорьева

Методический центр развития социального обслуживания,
г. Сургут, ХМАО – Югра, Россия
Дом-интернат для престарелых и инвалидов «Дарина»,
г. Советский, ХМАО – Югра, Россия

Summary. There are considered the part of the religious denominations in the social services, the problems of their involvement in the provision of the social assistance for the citizens who find themselves in the difficult life situations and the solutions of these problems in this paper.

Key words: religion; religious denominations; social assistance; difficult life situation.

Участие религиозных конфессий в оказании социальной помощи имеет давние исторические традиции. Деятельность конфессиональных институтов чрезвычайно многогранна как по сферам (милосердие, благотворительность, миротворчество и т. д.), так и по формам, методам деятельности. Наряду с материальной помощью нуждающимся категориям населения данная деятельность направлена на морально-психологическую поддержку, смягчение социальной напряженности, улаживание общественных конфликтов, постигающих в первую очередь наиболее уязвимые слои населения [4].

Несмотря на то, что храмы, монастыри, мечети, синагоги не являются коммерческими организациями и сами порой нуждаются в поддержке, они, тем не менее, находят возможность оказать сильную социальную помощь гражданам, оказавшимся в трудной жизненной ситуации.

В последнее время российские конфессиональные организации – христианские (православные, католические, протестантские), мусульманские, буддистские, иудаистские – значительно активизировали свою социальную активность. Проявление готовности к сотрудничеству с государственными структурами нашло концептуальное выражение в принятых документах, разработанных различными конфессиональными организациями: «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.), «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви» (2011 г.), «Основных положениях социальной программы российских мусульман» (2001 г.) и других.

На сегодняшний день социальная деятельность религиозных конфессий охватывает следующие основные направления:

- социальное обслуживание и благотворительная поддержка граждан, оказавшихся в трудной жизненной ситуации;
- общее основное и дополнительное религиозное образование детей;
- противодействие легализации и распространению социально опасных явлений, направленных на разрушение основной социальной ячейки общества – семьи (аборты, новые репродуктивные технологии, эвтаназия, нетрадиционная семья и т. д.);
- противодействие социально опасной деятельности нетрадиционных религиозных организаций (сект) и другие.

Необходимо отметить, что согласно социологическому опросу населения субъектов РФ «Религия и Церковь в общественной жизни», проведенному аналитическим центром «Левада-центр», при ответе на вопрос «Какую роль, по вашему мнению, должны играть в общественной жизни России религиозные организации?» респонденты наиболее часто отмечали следующие варианты:

- поддерживать общественную мораль, нравственность (44 %);
- удовлетворять духовные потребности верующих (43 %);
- поддерживать благотворительность и идеи милосердия (43 %);
- помогать бедным и малообеспеченным слоям населения (36 %).

Это свидетельствует о том, что население ожидает от религиозных конфессий как моральную (духовную) поддержку, так и материальную помощь [3].

Согласно документам, принятым религиозными организациями, подобная помощь населению оказывается: медицинская, реабилитационная, социально-бытовая, психологическая, консультационная, духовная, материальная (включая финансовую поддержку, сбор и распределение продуктов, вещей и медикаментов) [1].

Сегодня государственные структуры признают недостаточную эффективность оказания социальной помощи населению. Поэтому к выполнению тех или иных социальных программ органы власти начали привлекать социально ориентированные негосударственные организации, в том числе и религиозной направленности.

В последние два-три года для поддержки некоммерческого сектора на уровне регионов начала активно работать законодательная инициатива. Так, в части субъектов РФ, а также в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре принят Закон № 229-оз от 16.12.2010 года «О поддержке региональных социально ориентированных некоммерческих организаций, осуществляющих деятельность в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре», который регулирует установление правоотношений при осуществлении органами власти поддержки региональных социально ориентированных некоммерческих организаций, осуществляющих деятельность в автономном округе. Также взаимодействие социальных учреждений

с религиозными организациями осуществляется в рамках «Программы сотрудничества Департамента труда и социальной защиты населения Ханты-Мансийского автономного округа – Югры с благочиниями православных приходов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры», согласованной сторонами 25 ноября 2009 года. Данная программа направлена на развитие взаимодополняющей деятельности по оказанию социальной помощи и духовному развитию наименее защищенных слоев населения автономного округа.

Для определения роли и степени участия некоммерческих организаций (в том числе и религиозных конфессий) в оказании социальной помощи гражданам специалистами бюджетного учреждения Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Методический центр развития социального обслуживания» в 2013 году проведено социологическое исследование «Участие социально ориентированных НКО в оказании социальной помощи гражданам: опыт и перспективы развития».

В ходе исследования были изучены направления деятельности 291 социально ориентированной некоммерческой организации Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. По результатам исследования отмечено, что из общего числа некоммерческих организаций 78 – это организации религиозных конфессий, оказывающие социальную помощь различным категориям граждан: многодетным и неполным семьям; гражданам пожилого возраста и инвалидам; людям, страдающим тяжелыми заболеваниями; людям без определенного места жительства; детям-сиротам и детям, оставшимся без попечения родителей; заключенным и лицам, освободившимся из мест лишения свободы; ВИЧ-инфицированным и лицам, страдающим наркотической или алкогольной зависимостью, и иным людям, нуждающимся в помощи.

В автономном округе совместная деятельность социальных учреждений и религиозных конфессий осуществляется по следующим направлениям:

- создание условий для реализации личных прав в вопросах веры граждан в учреждениях социального обслуживания автономного округа;
- оказание социально-медицинской, социально-бытовой помощи гражданам;
- оказание материальной помощи и поддержки социально уязвимым категориям граждан;
- деятельность по духовно-нравственному возрождению;
- организационно-методическая деятельность.

В ряде учреждений имеется практика привлечения религиозных конфессий к оказанию социальных услуг гражданам. Интересен опыт работы с религиозными организациями бюджетного учрежде-

ния Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Дом-интернат для престарелых и инвалидов „Дарина”» г. Советского.

В рамках опытно-экспериментальной и инновационной работы в учреждении разработана и внедрена программа духовно-нравственного развития граждан пожилого возраста и инвалидов в условиях стационарного обслуживания «Вера исцеляет сердца», которая реализуется с 2011 года по настоящее время.

В рамках данной программы заключаются соглашения с религиозными организациями Советского района и г. Югорска, разрабатываются планы совместных мероприятий по проведению церковных служб, обрядов, праздников, а также определяется их участие в иных социально значимых мероприятиях.

Программа «Вера исцеляет сердца» включает комплекс мероприятий по работе с гражданами пожилого возраста и инвалидами по трем направлениям: духовно-религиозное, духовно-просветительское и духовно-творческое.

Мероприятия *духовно-религиозного* направления реализуются посредством взаимодействия с представителями религиозных организаций:

- местная православная религиозная организация прихода храма Святителя Николая Чудотворца;
- мусульманская религиозная общественная организация «Махалля»;
- местная православная религиозная организация прихода храма в честь Рождества Пресвятой Богородицы;
- местная православная религиозная организация прихода храма в честь Сергия Радонежского.

Традиционными мероприятиями являются: освящение комнат проживающих, встречи и беседы со священнослужителями, совершение церковных служб и обрядов. Совместно с православными приходами проводятся благотворительные акции, систематически организуется работа выездной церковной лавки.

Также по данному направлению работает клуб «Духовное возрождение», где применяются технологии психоэмоциональной релаксации «Колокольный звон» и притчетерапии «Слово лечит душу».

Мероприятия *духовно-просветительского* направления приобщают клиентов к культурно-нравственным ценностям мировых религий, архитектурному, литературному, музыкальному наследию, достижениям науки и изобретательства.

Духовно-творческое направление предполагает приобщение клиентов учреждения к любительскому духовному творчеству: музыкальному, театральному, художественному, прикладному.

Проанализировав опыт работы учреждения по данным направлениям, мы отметили, что специалистами учреждения про-

ведена большая работа по привлечению религиозных структур и имеются положительные результаты:

- соответствие запланированных результатов полученным – 95,2 %;
- доля потребителей, удовлетворенных качеством услуг, – 99,1 %.

Однако в подобной практике учреждений социального обслуживания существует и ряд проблем:

- нестабильность во взаимодействии религиозных и государственных структур;
- несовершенство законодательной правовой базы социальной и благотворительной деятельности;
- отсутствие профессиональных знаний и навыков как со стороны специалистов государственных учреждений, так и со стороны представителей религиозных организаций;
- индифферентное отношение государственных структур к деятельности на территории России под видом благотворительных и гуманитарных организаций различных сект, которые являются социально опасными для населения;
- отсутствие опыта надежного финансирования благотворительных проектов / программ религиозных конфессий со стороны государственных структур;
- низкая информированность населения и учреждений социального обслуживания об участии религиозных организаций в оказании социальной помощи гражданам, оказавшимся в трудной жизненной ситуации.

Для решения обозначенных проблем проводятся различные мероприятия, принимаются проекты законов и ведутся поиски новых подходов к осуществлению взаимодействия между государственными структурами и религиозными конфессиями. И в этом направлении необходимо организовывать работу всех субъектов взаимодействия не «точечно» и единовременно, а на постоянной основе и системно.

Решение проблемы нестабильности взаимодействия и недостаточной юридической поддержки деятельности религиозных организаций заключается в том, что при установлении контактов с физическими и юридическими лицами требуется учитывать не только интересы и права клиентов, но и соблюдать грамотное юридическое оформление необходимых документов всех субъектов взаимодействия.

Многие проблемы социальной и благотворительной деятельности могут быть решены только путем использования механизмов, предусмотренных действующим законодательством. В первую очередь это договорно-правовое обеспечение предоставления социальных услуг в процессе социального служения.

Эффективное сотрудничество государственных структур и религиозных конфессий должно быть основано на серьезной организационно-правовой поддержке этой деятельности. Принятие законов «О благотворительной деятельности» и «О некоммерческих организациях» дало возможность религиозным организациям занять свое место в социуме, хотя законодательные основы их деятельности еще не вполне совершенны.

Именно поэтому были подписаны различные соглашения религиозных структур с исполнительной властью на уровне министерств о сотрудничестве во всех общественных сферах, в том числе и социальной. Подобные соглашения также заключаются на местном уровне с городским и областным правительствами, они способствуют укреплению позиций религиозных сообществ, действующих в государственных учреждениях. На основе этих соглашений заключаются договоры и с конкретными учреждениями составляются планы совместной деятельности [2].

Также возникают проблемы наличия низких профессиональных компетенций как у специалистов государственных структур, так и у служителей религиозных конфессий. Так, при оказании социальных услуг клиентам представители религиозных организаций должны обладать знаниями и профессиональным опытом в области теории и практики социальной работы, равно как и для специалистов государственных структур необходимо овладение знаниями основ религиозного вероучения.

Решению этой проблемы может помочь создание системы профессиональной подготовки кадров, обладающих определенными нравственными, психологическими и профессиональными качествами. Такая помощь должна быть не только чистосердечной и нравственной, но и юридически грамотной и профессиональной.

Нередко в этом направлении осуществляется сотрудничество с представителями псевдорелигиозных и оккультных групп, экстремистскими и дискредитировавшими себя организациями, которые стремятся использовать социальную работу в целях прозелитизма.

Для предупреждения влияния таких религиозных структур важно вовремя информировать население, проводить регулярные научно-практические конференции, круглые столы и семинары по проблемам деятельности деструктивных религиозных организаций с участием представителей государственных структур и научных работников, представителей различных конфессий и общественных деятелей, что поможет расширить знания специалистов по данной проблеме и предотвратит распространение негативного воздействия на население.

Таким образом, рассмотрев основные проблемы привлечения религиозных конфессий к оказанию социальной помощи гражданам, оказавшимся в трудной жизненной ситуации и определив воз-

возможные пути их решения, мы можем сделать вывод о том, что роль религиозных конфессий очень значительна в социальной сфере. Поэтому проблемы, с которыми приходится сталкиваться при взаимодействии, требуют решения, т. к. подобное сотрудничество необходимо для укрепления материальных и духовных основ жизни социума.

Подводя итоги вышесказанному, мы можем сделать вывод о том, что роль религиозных конфессий в жизни человека существенна и, повышая его нравственный потенциал, она дает ему возможность совершать праведные поступки и двигаться вперед по жизни.

Библиографический список

1. Документы Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. Русская Православная Церковь. – 2011. – № 3. – С. 96.
2. Журавлева Т. Б., Мухаметзянова Ф. Ш., Трегубова Т. М., Шакирова А. Ю. Благотворительность как социальный институт современного гражданского общества / под ред. Г. В. Мухаметзяновой. – Казань : АСО (КСЮИ), 2008. – С. 204.
3. Социологическое исследование «Религия и Церковь в общественной жизни». Аналитический центр «Левада-центр». 2013. Выборка репрезентативная всероссийская городского и сельского населения. Объем 1601 человек, данные за 2008, 2012, 2013 годы.
4. Теория социальной работы : учебник / под ред. Е. И. Холостовой. – М. : Юристъ, 2001. – 334 с.

О РЕЛИГИОЗНОСТИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

О. Ю. Руденко

Иркутский государственный университет, г. Иркутск

Summary. The author of the article describes the important issues of the religiousness in modern Russia, based on literature analysis and statistical data.

Key words: religiousness; Orthodoxy; religious revival.

Изменения, произошедшие за последние несколько десятилетий в российском обществе, непосредственно коснулись и религиозной сферы жизни россиян. Данные многочисленных социологических исследований свидетельствуют, что в настоящее время значительно возросла религиозная активность населения России. Также возрастает религиозность, демонстрируемая первыми лицами государства, присутствием которых на службах в храмах во время церковных праздников уже никого не удивишь. Сложившуюся ситуацию многие исследователи характеризуют как религиозное возрождение.

Несмотря на это, всё чаще приходится слышать критику по поводу «качества» религиозности. Возникает вопрос: обусловлен ли этот процесс (религиозное возрождение) реальным изменением менталитета, повышением степени и уровня религиозности россиян, или речь идет о формальной, поверхностной демонстрации позитивного отношения к религии, связанного с ростом этнонационального сознания, поиском культурной идентичности или с чем-то еще?

До революции Россию считали страной «богобоязненных» людей, в советское время – воинствующих атеистов. Кто мы сейчас? Сегодня в нашей стране не существует официальной статистики членства в религиозных организациях: закон запрещает требовать от граждан заявлений об их религиозной принадлежности. Таким образом, о религиозности и о конфессиональной самоидентификации россиян можно судить лишь по данным социологических опросов. Один из таких опросов, проведенный в апреле 2013 года Фондом общественного мнения, показал, что 64 % наших сограждан причисляют себя к православным, 6 % – к мусульманам, по 1 % – к другим христианским конфессиям и другим религиям. Каждый четвертый (25 %) не считает себя верующим [1].

В ходе проведения исследования специалисты ФОМа в группе православных выделили пять подгрупп: воцерковленные, полувоцерковленные, немного воцерковленные, слабо воцерковленные и очень слабо воцерковленные. При выделении данных подгрупп основывались на периодичности посещения церкви, соблюдении обрядов и чтении Евангелия.

Получилось, что доля «воцерковленных» составляет лишь 12 % от всех православных. Это те, кто посещают храм раз в месяц и чаще, постоянно причащаются, молятся церковными молитвами, выполняют утреннее и вечернее правило. По своей социальной структуре ядро воцерковленных православных граждан в России составляют неработающие пенсионеры.

33 % от всех православных составляют «полувоцерковленные». Они посещают храм несколько раз в год, но реже раза в месяц, знают церковные молитвы, причащаются не чаще, чем раз в несколько месяцев, практически не соблюдают постов, около половины никогда не читали Евангелие. 31 % составляют «немного воцерковленные». Эти люди посещают храм 1–2 раза в год, редко причащаются (больше половины – 64 % практически никогда этого не делают), иногда молятся церковными молитвами, не соблюдают постов.

Доля «слабо воцерковленных» и «очень слабо воцерковленных» 16 % и 8 % соответственно. Они очень редко посещают храм, не соблюдают постов, подавляющее большинство из них никогда не открывали Евангелие, если молятся, то своими, а не церковными молитвами. В этих группах гораздо больше мужчин, чем в остальных группах православных. Среди верующих этого типа можно ча-

ще встретить людей с образованием ниже среднего, сельских жителей, молодежь, рабочих.

Проанализировав данные исследования, мы можем утверждать, что, несмотря на заявления о религиозном ренессансе, уровень религиозности изменился мало. Религиозность значительной части православных ограничивается лишь обрядовой составляющей. Что касается чтения религиозных текстов, тут следует отметить, что 52 % православных никогда их не читали.

Что можно считать подлинным возрождением? Массовое обращение русского народа в православие не только по формальным признакам (мода на крещение, венчание, поедание куличей и т. д.), но и внутренне, то есть ведение образа жизни, предписанного религией. Этого как раз и не происходит. Образ жизни современного среднестатистического россиянина очень далёк от православного идеала.

Библиографический список

1. Сколько россиян верят в Бога, посещают храм и молятся своими молитвами? / Официальный сайт Фонда общественного мнения, 2013. URL: <http://fom.ru/obshchestvo/10953> (дата обращения: 20.10.2013).

ГЕНЕЗИС ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫХ ОСНОВ, РЕГУЛИРУЮЩИХ СФЕРУ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ

П. Н. Кобец

**Всероссийский научно-исследовательский
институт МВД России, г. Москва, Россия**

Summary. The study of genesis of the legislative regulation of relations between state and religious organizations in Russia allows to discover some of its stages – periods.

Key words: legal status; law; religious organizations.

В первый период – до начала 17-го века – Московская Русь строго придерживалась византийской системы государственной религии, когда благоденствие государства состояло во взаимодействии и согласии царской и церковной властей, где общим правилом была обязательная принадлежность коренного населения к грековосточному исповеданию, а вероотступничество, ересь, раскол были не только религиозным грехом, но и уголовным преступлением. Выступления против религии рассматривались законодателем как

наиболее опасные уголовно наказуемые деяния, посягающие на православие как на символ русской национальности.

Второй период, с 1721 г. до конца 19-го века, характеризуется реформой церковного управления, проведённой Петром I, когда в 1771 г. Регламент Духовной Коллегии ликвидировал патриаршество и поставил во главе церкви Святейший Правительствующий Синод, призванный управлять всей религиозной жизнью на основании узаконений и распоряжений государства. Церковь утрачивает свою независимость. В этот период в процессе общей кодификации российского законодательства, проведённой в 19-м веке, были систематизированы нормативные акты, регламентирующие свободы и правовой статус конфессий. К числу наиболее существенных особенностей исследуемого периода относится, прежде всего, отсутствие религиозной свободы, когда православие объявлялось господствующей религией, «отпадание» от него либо переход в другую веру, свобода выбора веры или неверия законом вообще не допускались.

Третий период, с 1905 по 1917 гг., связан с серьёзными изменениями в вероисповедной политике российского государства. Для характеристики этого этапа государственных преобразований как нельзя лучше применим вывод одного из ведущих дореволюционных государствоведов В. Е. Якушкина, утверждавшего, что общим явлением исторической жизни является стремление общества к свободе, проявление этой свободы, и мы наблюдаем их в русской истории. Отношения государства и церкви в этот период строятся во многом вокруг двух тем: свободы совести и отделения церкви от государства.

Во время **четвёртого** периода, с 1917 по 1990 г., законодатель всячески стремился ограничить деятельность религиозных объединений и вытеснить их из всех сфер жизни общества. Отношение к церкви переменилось в годы Великой отечественной войны. В 1975 г. принимается Указ Президиума Верховного Совета РСФСР о внесении изменений в Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г., расширяющий возможности религиозных организаций. В целях унификации законодательства о религиозных культурах в середине 70-х годов прошлого столетия в союзных республиках бывшего СССР принимаются акты «О религиозных объединениях». Закон не предусматривал самостоятельность религиозного объединения как самоуправляемой организованной структуры, наделив возможностью участия в правоотношениях лишь отдельных его членов, причём от своего имени.

Пятый период, с 1990 г. по настоящее время, знаменует собой начало определённой трансформации государственной политики по отношению к положению религиозных объединений, а происходящие в обществе процессы демократии пусть медленно, но приводят к заметному «потеплению» в рассматриваемой сфере, что неминуе-

мо отразилось на законотворчестве. Назрела реальная необходимость принятия отдельного закона, регулирующего взаимоотношения государства и религиозных объединений, в результате Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» от 1 октября 1990 г. и Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. не только завершили эпоху государственного атеизма, но и дали возможность всем религиозным течениям принять участие в борьбе за умы граждан.

В 1996 г. Государственная Дума Российской Федерации приняла постановление «Об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России». В частности в постановлении предлагалось Президенту Российской Федерации до 1 декабря 1997 г. разработать проект Концепции национальной безопасности России. В результате появился Закон Российской Федерации № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г., вступивший в действие 1 октября 1997 г., и Концепция национальной безопасности Российской Федерации от 14 декабря 1997 г.

В декабре 1997 г. была утверждена Концепция национальной безопасности Российской Федерации. 10 января 2000 г. была утверждена новая Концепция государственной безопасности Российской Федерации. В разделе, соответствующем проблематике деятельности религиозных организаций, прописаны следующие мероприятия: защита культурного, духовно-нравственного наследия, исторических традиций и норм общественной жизни; формирование государственной политики в области духовного и нравственного воспитания населения; введение запрета на использование эфирного времени в СМИ для проката программ, пропагандирующих насилие, эксплуатирующих низменные проявления; противодействие негативному влиянию иностранных религиозных организаций и миссионеров. Из текста Концепции было исключено упоминание о роли Русской Православной церкви, а обеспечение национальной безопасности в духовной и культурной сфере объявлено одной из функций государственной политики.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В ПРАВОВОМ ГОСУДАРСТВЕ

У. Р. Кушаев
Ташкентский исламский университет,
г. Ташкент, Узбекистан

Summary. The paper analyzes the issues related to the relationship of law and religion. On the basis of a systematic approach, determined and analyzed the main elements of religious culture.

Key words: religious culture; freedom of conscience; the rule of law; tolerance.

Сегодня человечество проживает в условиях секуляризации и светского государства. В анализе проблем, связанных с религиозной культурой, важно исходить из этого методологического постулата. В этом смысле условие правового государства и гражданского общества создает широкие возможности для достижения гармонии между светской и религиозной культурами.

По нашему мнению, на сегодняшний день религиозная культура как целостная система характеризуется рядом особенностей. Это, прежде всего, **соблюдение действующего законодательства по обеспечению свободы совести.** Верующие обязаны осуществлять все свои действия, связанные с проведением молитв, обрядов, праздников и т. д., в соответствии с конституционной статьей о свободе совести и вытекающими из неё законами и другими нормативно-правовыми актами, регламентирующими деятельности религиозной сферы.

В современном демократическом обществе все сферы жизни, в том числе и религиозная деятельность, регламентируются законами. А в поликонфессиональных условиях это имеет особую значимость. С одной стороны, верующие, выполняя свои обряды, соблюдая обычаи и традиции, проявляют религиозную культуру, а с другой стороны, осуществление в рамках действующих законов всего спектра обрядов является важным знаком их высокой светской культуры.

С этой точки зрения любое незаконное действие личности, социальной группы в этом направлении означает не только ее низкий уровень религиозной культуры, но и вместе с этим показывает пренебрежительное отношение к правилам светского государства.

Ещё одной характерной чертой религиозной культуры в современном обществе является **стремление к здоровому религиозному просвещению**, так как со стороны правового государства представителям официально зарегистрированных конфессий создаются все условия для свободной религиозной

деятельности, в том числе и для поддержания религиозного просвещения (учреждения религиозного образования на разных уровнях, система издания религиозной литературы, периодические издания конфессий и т. д.).

Таким образом, последователи религий для развития своего уровня в данном направлении должны обращаться только к тем материалам, которые распространяются специалистами, учреждениями и организациями, функционирующими на законных основах. Этим обеспечивается не только приоритетность закона о свободе совести, но и одновременно верующие получают возможность повышать свой уровень религиозного просвещения на основе правильных, достоверных источников информации. Несомненно, религия – это огромный духовно-культурный феномен, сильно влияющий на мировоззрение людей и занимающий прочное место в жизни общества. Но вместе с этим стоит отметить, что исповедование той или иной религии, а также отдельные вопросы, связанные с религиозным убеждением, имеют не только конфессиональные, но и пространственно-временные особенности. Поэтому в условиях информационной глобализации рассмотрение с критической точки зрения любого материала, связанного с религиозной тематикой, – требование времени.

Ещё одним важным элементом религиозной культуры в светском обществе является **культура толерантности**. Стремление верующего человека к выполнению в совершенстве своих религиозных действий означает в нём сформированность религиозной культуры. Одновременно уважительное, толерантное отношение к религиозным чувствам верующих других конфессий в этом процессе – яркий признак высокой религиозной культуры человека. В наше время актуальность толерантности, в том числе религиозной толерантности, не вызывает сомнений ни у одного здравомыслящего человека. Не смотря на это, толерантность вовсе не означает терпеливого, уважительного отношения ко всяким религиозным действиям. Культура толерантности проявляется, прежде всего, по отношению к законно признанным религиозным организациям. Наоборот, всякая незаконная религиозная деятельность заслуживает только непримиримого отношения.

На наш взгляд, приведенные выше факторы являются основными элементами системы религиозной культуры, потому что в условиях правового государства религия отделена от политики. Учитывая это, можно отметить, что данные факторы служат обеспечению гармоничности между религиозностью и светскостью.

Библиографический список

1. Доусон К. Г. Религия и культура / пер. с англ., вступ. ст., комм. К. Я. Кожурина. – СПб. : Алетейя, 2000.

2. Кармин А. С. Культурология. – СПб., 2007.
3. Лебедев С. Д. Религиозная и светская культуры как типы систем социального знания. – Белгород, 2003.
4. Понкин И. В. Правовые основы светскости государства и образования. – М. : Про-Пресс, 2013.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЭКСТРЕМИЗМ: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ

Д. А. Абдина

Карагандинский экономический университет
Казпотребсоюза, г. Караганда, Казахстан

Summary. This article focuses on the issue of religious extremism. More specifically, it is considered Islamic extremism. How justified is the name «religious» for the phenomenon? Is it possible to include the religious factor to extremism? A brief analysis of the works of Russian scientists and other politicians respond to this questions.

Key words: Religious; Islam; extremism; problems; Islamophobia.

Тема исламского экстремизма уже долгое время неизменно привлекает внимание многих политиков, ученых и публицистов. Актуальность её даже не ставится под сомнение. В августе-сентябре 1999 года Россия столкнулось лицом к лицу с вызовом ваххабизма, грозившим поставить под вопрос само дальнейшее его существование. Двумя годами позднее, в сентябре 2001 года, происходят события под знаменами радикального ислама, вставшие во главе повестки дня в мировом масштабе. Современные учёные и публицисты формулируют различные взгляды на природу религиозного экстремизма, ведутся дискуссии об эффективных способах противодействия последнему.

Может возникнуть вопрос: насколько оправданна сама постановка вопроса об исследовании именно исламского экстремизма? Ведь давно известно, что преступность и терроризм не имеют ни национальности, ни религиозной принадлежности?

Если рассмотреть вопрос с научной точки зрения, то решение сводится к следующему.

М. А. Баглиев утверждает: «Исследование проблемы исламского экстремизма требует особой взвешенности и тщательности, беспристрастного с научной точки зрения подхода». Он признает, что термин «исламский экстремизм» не вполне совершенен, поскольку «речь, конечно же, идет об экстремизме, использующем ислам в качестве религиозной идеологии». В то же самое время «ислам, будучи цельной религией, неотделим от политики. Более того, он проникает во все формы общественного сознания. И с этой точки зрения, экстремизм может быть и исламским» [1].

Премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон осудил проявления экстремизма, к которым он отнес и подпитывающие исламофобию требования относительно введения запретов на строительство мечетей в европейских странах. «Надо сделать невозможным успех экстремистов», – сказал британский премьер, выступая в субботу на 47-й Мюнхенской конференции по вопросам политики безопасности.

По его убеждению, смешение таких понятий, как ислам и экстремизм, недопустимо. А также он назвал экстремизм идеологией меньшинства.

«Ислам – это религия, которой мирно следуют миллиард человек, экстремизм – это политическая идеология, которую поддерживает меньшинство», – подчеркнул он [4].

Интересную и содержательную статью по данной проблематике написал профессор ГУ ВШЭ Л. Р. Сюкияйнен.

Многолетние исследования дали ученому основания сделать вывод, что «центральное место в исламском идейном наследии занимают... представления, развивающие такие начала, как умеренность, компромисс, стабильность, консенсус, лояльность властям, постепенность, совещательность, избегание вреда и др. Таким ценностям в исламе можно найти значительно более убедительное обоснование, нежели крайним радикальным взглядам. Это относится и к позициям наиболее авторитетных современных мусульманских мыслителей». Также Л. Р. Сюкияйнен полагает, что «российские духовные управления мусульман и иные исламские центры не проявляют достаточной активности и умения в идейном противоборстве исламскому терроризму, уходят от прямой полемики с исламскими радикалами по ключевым проблемам мусульманско-правовой теории, ограничиваясь общими декларациями» [3].

Весьма интересной и содержательной, хотя и небесспорной, можно назвать монографию Р. Силантьева «Новейшая история ислама в России». «Трения между суннитами и шиитами, ханафитами и шафиитами, различными суфийскими тарикатами, а также между тарикатами и муфтиятами не позволили им объединиться против ваххабитов, которые, наоборот, выступили единым фронтом» [2].

Если говорить о конкретных формах проявления сект на территории СНГ, можно вспомнить о ваххабитах – одном из течений, ставшем очень популярным в определённых кругах. Ваххабиты в массе не могут похвастаться высоким уровнем образования. Однако внутренняя сплоченность ваххабитских джамаатов, наличие у них общих целей при организационной автономии делает их работу весьма эффективной.

Борьба против ваххабизма не будет простой, так как «ваххабиты активно мимикрируют под нормальных мусульман, грамотно используют просчеты правоохранительных органов и успешно

апеллируют к правозащитным организациям, имеющим особый заказ на их поддержку, однако альтернативы такой борьбе нет».

Актуальная проблема исламского экстремизма и противодействия ему требует дальнейшей научной разработки. В этом деле должны объединить свои усилия государственные и общественные деятели, а также ученые различных специальностей (социологи, этнологи, религиоведы, юристы и т. д.).

Библиографический список

1. Баглиев М. А. Политические аспекты современного исламского экстремизма (на примере Египта). – М. : Дипломатическая академия, МИД РФ, 2002. – 171 с.
2. Силантьев Р. А. Новейшая история ислама в России. – М. : Алгоритм, 2007. – С. 476–477.
3. Сюкияйнен Л. Р. О правовых средствах борьбы с исламским экстремизмом и основных направлениях государственной политики в отношении ислама. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/syk/prav_sred.php
4. www.islamnews.ru/news-33791.html

**План международных конференций,
проводимых вузами России, Азербайджана, Армении,
Белоруссии, Болгарии, Ирана, Казахстана, Польши,
Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера»
в 2013 году**

Все сборники будут изданы в чешском издательстве
Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ» (Прага)

1–2 декабря 2013 г.

III международная научно-практическая конференция **«Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях»** (К-12.01.13)

3–4 декабря 2013 г.

Международная научно-практическая конференция **«Проблемы и перспективы развития экономики и управления»** (К-13.03.13)

5–6 декабря 2013 г.

II международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики лингвострановедческой лексикографии»** (К-12.05.13)

в 2014 году

15–16 января 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Информатизация общества: социально-экономические, социокультурные и международные аспекты»** (К-01.15.14)

17–18 января 2014 г.

Международная научно-практическая конференция II **«Развитие творческого потенциала личности и общества»** (К-01.17.14)

20–21 января 2014 г.

III международная научно-практическая конференция **«Социальная психология детства: ребенок в семье, институтах образования и группах сверстников»** (К-01.20.14)

25–26 января 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Региональные социогуманитарные исследования. История и современность» (К-01.25.14)

27–28 января 2014 г.

Международная научно-практическая конференция «Идентичность личности и группы: психолого-педагогические и социокультурные аспекты» (К-01.27.14)

1–2 февраля 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «Формирование добрососедских этноконфессиональных отношений как одна из важнейших задач современной цивилизации» (К-02.01.14)

10–11 февраля 2014 г.

III международная научно-практическая конференция «Профессионализация личности в образовательных институтах и практической деятельности: теоретические и прикладные проблемы социологии и психологии труда и профессионального образования» (К-02.10.14)

15–16 февраля 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Психология XXI века: теория, практика, перспектива» (К-02.15.14)

16–17 февраля 2014 г.

Очная конференция в г. Санкт-Петербурге.

IV международная научно-практическая конференция «Общество, культура, личность. Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания» (К-02.05.14)

20–21 февраля 2014 г.

Очная конференция в г. Киеве.

IV международная научно-практическая конференция «Инновации и современные технологии в системе образования» (К-02.20.14)

25–26 февраля 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «Экологическое образование и экологическая культура населения» (К-02.25.14)

1–2 марта 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Партнерство социальных институтов воспитания в интересах детства**» (К-03.01.14)

5–6 марта 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «**Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях**» (К-03.05.14)

10–11 марта 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Национальные культуры в социальном пространстве и времени**» (К-03.10.14)

13–14 марта 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Актуальные проблемы современных общественно-политических феноменов: теоретико-методологические и прикладные аспекты**» (К-03.13.14)

15–16 марта 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «**Социально-экономическое развитие и качество жизни: история и современность**» (К-03.15.14)

20–21 марта 2014 г.

III международная научно-практическая конференция «**Гуманизация обучения и воспитания в системе образования: теория и практика**» (К-03.20.14)

25–26 марта 2014 г.

Очная конференция в г. Москве.

IV международная научно-практическая конференция «**Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований**» (К-03.25.14)

27–28 марта 2014 г.

Международная научно-практическая конференция «**Современные инфокоммуникационные и дистанционные технологии в образовательном пространстве школы и вуза**» (К-03.27.14)

27–28 марта 2014 г.

Очная конференция в г. Москве.

Международная научно-практическая конференция **«Язык и политика»** (К-03.28.14)

29–30 марта 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Личность и социальное развитие»** (К-03.28.14)

1–2 апреля 2014 г.

III международная научно-практическая конференция **«Игра и игрушки в истории и культуре, развитии и образовании»** (К-04.01.14)

5–6 апреля 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Народы Евразии. История, культура и проблемы взаимодействия»** (К-04.05.14)

7–8 апреля 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Социогуманитарные и медицинские вопросы современной психологии, нейрофизиологии, нейроморфологии и психолингвистики»** (К-04.07.14)

10–11 апреля 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Проблемы и перспективы развития образования в XXI веке: профессиональное становление личности (философские и психолого-педагогические аспекты)»** (К-04.10.14)

15–16 апреля 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Информационно-коммуникационное пространство и человек»** (К-04.15.14)

20–21 апреля 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Социальные науки и общественное здоровье: теоретические подходы, эмпирические исследования, практические решения»** (К-04.20.14)

22–23 апреля 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Деятельность социально-культурных институтов в современной социокультурной ситуации: проблемы теории и практики**» (К-04.22.14)

25–26 апреля 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «**Детство, отрочество и юность в контексте научного знания: материалы международной научно-практической конференции**» (К-04.25.14)

28–29 апреля 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Самореализация потенциала личности в современном обществе**» (К-04.28.14)

2–3 мая 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Современные технологии в системе дополнительного и профессионального образования**» (К-05.02.14)

5–6 мая 2014 г.

V международная научно-практическая конференция «**Теория и практика гендерных исследований в мировой науке**» (К-05.05.14)

10–11 мая 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Риски и безопасность в интенсивно меняющемся мире**» (К-05.10.14)

15–16 мая 2014 г.

V международная научно-практическая конференция «**Психолого-педагогические проблемы личности и социального взаимодействия**» (К-05.15.14)

20–21 мая 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Текст. Произведение. Читатель**» (К-05.20.14)

22–23 мая 2014 г.

Международная научно-практическая конференция «**Реклама в современном мире: история, теория и практика**» (К-05.22.14)

25–26 мая 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества» (К-05.25.14)

1–2 июня 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Социально-экономические проблемы современного общества» (К-06.01.14)

3–4 июня 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «Теоретические и прикладные вопросы специальной педагогики и психологии» (К-06.03.14)

5–6 июня 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Права и свободы человека: проблемы реализации, обеспечения и защиты» (К-06.05.14)

7–8 июня 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «Социогуманитарные и медицинские аспекты развития современной семьи» (К-06.07.14)

10–11 сентября 2014 г.

V международная научно-практическая конференция «Проблемы современного образования» (К-09.10.14)

15–16 сентября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Новые подходы в экономике и управлении» (К-09.15.14)

20–21 сентября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы» (К-09.20.14)

25–26 сентября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «Проблемы становления профессионала» (К-09. 25.14)

28–29 сентября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Этнокультурная идентичность как стратегический ресурс самосознания общества в условиях глобализации»** (К-09.28.14)

1–2 октября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Иностранный язык в системе среднего и высшего образования»** (К-10.01.14)

5–6 октября 2014 г.

V международная научно-практическая конференция **«Семья в контексте педагогических, психологических и социологических исследований»** (К-10.05.14)

10–11 октября 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Актуальные проблемы связей с общественностью»** (К-10.10.14)

12–13 октября 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Информатизация высшего образования: современное состояние и перспективы развития»** (К-10.12.14)

13–14 октября 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Цели, задачи и ценности воспитания в современных условиях»** (К-10.13.14)

15–16 октября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия»** (К-10.15.14)

20–21 октября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Трансформация духовно-нравственных процессов в современном обществе»** (К-10.20.14)

25–26 октября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов»** (К-10.25.14)

28–29 октября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Социализация и воспитание подростков и молодежи в институтах общего и профессионального образования: теория и практика, содержание и технологии**» (К-10.28.14)

1–2 ноября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «**Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия**» (К-11.01.14)

3–4 ноября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Профессионализм учителя в информационном обществе: проблемы формирования и совершенствования**» (К-11.03.14)

5–6 ноября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Актуальные вопросы социальных исследований и социальной работы**» (К-11.05.14)

10–11 ноября 2014 г.

III международная научно-практическая конференция «**Дошкольное образование в стране и мире: исторический опыт, состояние и перспективы**» (К-11.10.14)

15–16 ноября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «**Проблемы развития личности**» (К-11.15.14)

20–21 ноября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «**Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования**» (К-11.20.14)

25–26 ноября 2014 г.

III международная научно-практическая конференция «**История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему**» (К-11.25.14)

1–2 декабря 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «**Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях**» (К-12.01.14)

3–4 декабря 2014 г.

Международная научно-практическая конференция «**Проблемы и перспективы развития экономики и управления**» (К-12.03.14)

5–6 декабря 2014 г.

III международная научно-практическая конференция «**Актуальные вопросы теории и практики лингвострановедческой лексикографии**» (К-12.05.14)

7-8 декабря 2014 г. Международная научно-практическая конференция «**Безопасность человека и общества**» (К-12.07.14)

ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛЕ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера» публикует научные статьи и методические разработки занятий и дополнительных мероприятий по социально-гуманитарным дисциплинам для профессиональной и общеобразовательной школы. Тематика журнала охватывает широкий спектр проблем. Принимаются материалы по философии, социологии, истории, культурологии, искусствоведению, филологии, психологии, педагогике, праву, экономике и другим социально-гуманитарным направлениям. Журнал приглашает к сотрудничеству российских и зарубежных авторов и принимает для опубликования материалы на русском и английском языках. Полнотекстовые версии всех номеров журнала размещаются на сайте НИЦ «Социосфера». Журнал «Социосфера» зарегистрирован Международным Центром ISSN (Париж), ему присвоен номер ISSN 2078-7081; а также на сайтах Электронной научной библиотеки и Directory of open access journals, что обеспечит нашим авторам возможность повысить свой индекс цитирования. **Индекс цитирования** – принятая в научном мире мера «значимости» трудов какого-либо ученого. Величина индекса определяется количеством ссылок на этот труд (или фамилию) в других источниках. В мировой практике индекс цитирования является не только желательным, но и необходимым критерием оценки профессионального уровня профессорско-преподавательского состава.

Содержание журнала включает следующие разделы:

- Наука
- В помощь преподавателю
- В помощь учителю
- В помощь соискателю

Объем журнала – 100–300 страниц.

Периодичность выпуска – 4 раза в год (март, июнь, сентябрь, декабрь).

Главный редактор – Б. А. Дорошин, кандидат исторических наук, доцент.

Редакционная коллегия: Дорошина И. Г., кандидат психологических наук, доцент (ответственный за выпуск), Антипов М. А., кандидат философских наук, Белолипецкий В. В., кандидат исторических наук, Ефимова Д. В., кандидат психологических наук, доцент, Саратовцева Н. В., кандидат педагогических наук, доцент.

Международный редакционный совет: Арабаджийски Н., доктор экономики, профессор (София, Болгария), Большакова А. Ю., доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия), Берберян А. С., доктор психологических наук, профессор (Ереван, Армения), Волков С. Н., доктор философских наук, профессор (Пенза, Россия), Голандам А. К., преподаватель кафедры русского языка

Гилянского государственного университета (Решт, Иран), Кашпарова Е., доктор философии (Прага, Чехия), Насимов М. О., кандидат политических наук, проректор по воспитательной работе и международным связям университета «Болашак», директор Кызылординского филиала Ассоциации политических исследований (г. Кызылорда, Казахстан), Сапик М., доктор философии, доцент (Колин, Чехия), Хрусталькова Н. А., доктор педагогических наук, профессор (Пенза, Россия).

Требования к оформлению материалов

Материалы представляются в электронном виде на e-mail sociosphaera@yandex.ru. Каждая статья должна иметь УДК (см. www.vak-journal.ru/spravochnikudc/; www.jssc.ru/informat/grnti/index.shtml). Формат страницы А4 (210 x 297 мм). Поля: верхнее, нижнее и правое – 2 см, левое – 3 см; интервал полуторный; отступ – 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman, стиль – Обычный. Название печатается прописными буквами, шрифт жирный, выравнивание по центру. На второй строчке печатаются инициалы и фамилия автора(ов), выравнивание по центру. На третьей строчке – полное название организации, город, страна, выравнивание по центру. В статьях методического характера следует указать дисциплину и специальность учащихся, для которых эти материалы разработаны. После пропущенной строки печатается название на английском языке. На следующей строке фамилия авторов на английском. Далее название организации, город и страна на английском языке. После пропущенной строки следует аннотация (3–4 предложения) и ключевые слова на английском языке. После пропущенной строки печатается текст статьи. Графики, рисунки, таблицы вставляются, как внедренный объект должны входить в общий объем тезисов. Номера библиографических ссылок в тексте даются в квадратных скобках, а их список – в конце текста со сплошной нумерацией. Ссылки расставляются вручную. Объем представляемого к публикации материала (сообщения, статьи) может составлять 2–25 страниц. Заявка располагается после текста статьи и не учитывается при подсчете объема публикации. Имя файла, отправляемого по e-mail, соответствует фамилии и инициалам первого автора, например: **Петров ИВ** или **German P**. Оплаченная квитанция присылается в отсканированном виде и должна называться, соответственно **Петров ИВ квитанция** или **German P receipt**.

Материалы должны быть подготовлены в текстовом редакторе Microsoft Word 2003, тщательно выверены и отредактированы. Допускается их архивация стандартным архиватором RAR или ZIP.

Выпуски журнала располагаются на сайте НИЦ «Социосфера» по адресу <http://sociosphaera.com> в PDF-формате.

УДК 94(470)»17/18»

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ
Г. СЕМИРЕЧЕНСКА В XVIII–XIX ВВ.
В ОСВЕЩЕНИИ МЕСТНОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ**

И. И. Иванов

**Семиреченский институт экономики и права,
г. Семиреченск, N-ский край, Россия**

**QUESTIONS OF SOCIAL AND ECONOMIC DEVELOPMENT
OF SEMIRECHENSK IN XVIII–XIX
IN VIEW OF LOCAL PERIODICAL PRESS**

I. I. Ivanov

**Semirechensk Institute of Economics and Law,
Semirechensk, N-sk region, Russia**

Summary. This article observes the periodicals of Semirechensk as written historical sources for its socio-economical history. Complex of publications in these periodicals are systematized depending on the latitude coverage and depth of analysis is described in these problems.

Key words: local history; socio-economic history; periodicals.

Некоторые аспекты социально-экономического развития г. Семиреченска в XVIII–XIX вв. получили достаточно широкое освещение в местных периодических изданиях. В связи с этим представляется актуальным произвести обобщение и систематизацию

всех сохранившихся в них публикаций по данной проблематике. Некоторую часть из них включил в источниковую базу своего исследования Г. В. Нефедов [2, с. 7–8]. ...

Библиографический список

1. Богданов К. Ф. Из архивной старины. Материалы для истории местного края // Семиреченские ведомости. – 1911. – № 95.
2. Нефедов Г. В. Город-крепость Семиреченск. – М. : Издательство «Наука», 1979.
3. Рубанов А. Л. Очерки по истории Семиреченского края // История г. Семиреченска. URL: <http://semirechensk-history.ru/ocherki> (дата обращения: 20.04.2011).
4. Семенихин Р. С. Семиреченск // Города России. Словарь-справочник. В 3-х т. / Гл. ред. Т. П. Петров – СПб.:Новая энциклопедия, 1991. – Т. 3. – С. 67–68.
5. Johnson P. Local history in the Russian Empire, the post-reform period. – New York.: H-Studies, 2001. – 230 p.

Сведения об авторе

Фамилия

Имя

Отчество

Ученая степень, специальность

Ученое звание

Место работы

Должность

Домашний адрес

Домашний или сотовый телефон

E-mail

Научные интересы

Согласен с публикацией статьи на сайте до выхода журнала из печати? **Да/нет** (оставить нужное)

Оплата публикации

Стоимость публикации составляет **200 рублей за 1 страницу**. Выпущенная в свет статья предусматривает выдачу одного авторского экземпляра. Дополнительные экземпляры (в случае соавторства) могут быть выкуплены в необходимом количестве из расчета 200 руб. за один экземпляр.

Оплата производится только после получения подтверждения о принятии статьи к публикации!

Тел. (8412) 21-68-14, e-mail: sociosphera@yandex.ru
Главный редактор – Дорошин Борис Анатольевич.
Генеральный директор НИЦ «Социосфера» –
Дорошина Илона Геннадьевна.

**ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ НИЦ «СОЦИОСФЕРА» –
VĚDECKOVYDAVATELSKÉ CENTRUM «SOCIOSFÉRA-CZ»**

Научно-издательский центр «Социосфера» приглашает к сотрудничеству всех желающих подготовить и издать книги и брошюры любого вида:

- ✓ учебные пособия,
- ✓ авторефераты,
- ✓ диссертации,
- ✓ монографии,
- ✓ книги стихов и прозы и др.

Книги могут быть изданы в Чехии

(в выходных данных издания будет значиться –

Прага: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»)

или в России

(в выходных данных издания будет значиться –

Пенза: Научно-издательский центр «Социосфера»)

Мы осуществляем следующие виды работ.

- Редактирование и корректура текста (исправление орфографических, пунктуационных и стилистических ошибок) – 50 рублей за 1 страницу *.
- Изготовление оригинал-макета – 30 рублей за 1 страницу.
- Дизайн обложки – 500 рублей.
- Печать тиража в типографии – по договоренности.

Данные виды работ могут быть осуществлены как отдельно, так и комплексно.

Полный пакет услуг «Премимум» включает:

- редактирование и корректуру текста,
- изготовление оригинал-макета,
- дизайн обложки,
- печать мягкой цветной обложки,
- печать тиража в типографии,
- присвоение ISBN,
- обязательная отсылка 5 экземпляров в ведущие библиотеки Чехии или 16 экземпляров в Российскую книжную палату,
- отсылка книг автору по почте.

Тираж	Цена в рублях за количество страниц				
	50 стр.	100 стр.	150 стр.	200 стр.	250 стр.
50 экз.	7900	12000	15800	19800	24000
100 экз.	10800	15700	20300	25200	30000
150 экз.	14000	20300	25800	32300	38200
200 экз.	17200	25000	31600	39500	46400

* **Формат страницы** А4 (210x297 мм). Поля: левое – 3 см; остальные – 2 см; интервал 1,5; отступ 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman.

Тираж включает экземпляры, подлежащие обязательной отсылке в ведущие библиотеки Чехии (5 штук) или в Российскую книжную палату (16 штук).

Другие варианты будут рассмотрены в индивидуальном порядке.

Научно-издательский центр «Социосфера»
Семипалатинский государственный университет им. Шакарима
Пензенская государственная технологическая академия
Факультет философии
Саратовского государственного университета
им. Н. Г. Чернышевского

РЕЛИГИЯ – НАУКА – ОБЩЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Материалы III международной научно-практической
конференции 1–2 ноября 2013 года

Редактор В. А. Дорошина
Корректор Ж. В. Кузнецова
Оригинал-макет И. Г. Балашовой
Дизайн обложки Ю. Н. Банниковой

Подписано в печать 20.11.2013. Формат 60x84/16.
Бумага писчая белая. Учет.-изд. л. 7,33 п. л.
Усл.-печ. л. 6,81 п. л.
Тираж 100 экз.

Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», s.r.o.:
U dálnice 815/6, 155 00, Praha 5 – Stodůlky.
Tel. +420608343967,
web site: <http://sociosphere.com>,
e-mail: sociosphere@yandex.ru

Типография ИП Попова М. Г.: 440000, г. Пенза,
ул. Московская, д. 74, оф. 211. (8412) 56-25-09