



Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»
Faculty of philosophy
Saratov State University named after N. G. Chernyshevskiy
State University named after Shakarim Semey City
Penza State Technological University
Belgorod State University
Tashkent Islamic University

RELIGION – SCIENCE – SOCIETY: PROBLEMS AND PROSPECTS OF INTERACTION

Materials of the V international scientific conference
on November 1–2, 2015

Prague
2015

Religion – science – society: problems and prospects of interaction : materials of the V international scientific conference on November 1–2, 2015. – Prague : Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», 2015. – 88 p. – ISBN 978-80-7526-056-7

ORGANISING COMMITTEE:

Sergey N. Volkov, doctor of philosophical sciences, professor, head of philosophy department in Penza State Technological University.

Zahijan M. Islamov, doctor of philological sciences, professor, vice-rector of the Tashkent Islamic University.

Tamara I. Lipich, doctor of philosophical sciences, professor, head of the department of philosophy and theology of Belgorod State University.

Alexey P. Konovalov, candidate of historical sciences, professor in the department of history, State University named after Shakarim (Semey), chairman of «Independent sociological center of Semey», Honored Science Worker of the Republic of Kazakhstan.

Ivan A. Doroshin, candidate of philosophical sciences, assistant professor of the Saratov State University named after N. G. Chernyshevskiy.

Umidjon R. Kushaev, PhD, senior researcher of Tashkent Islamic University.

Boris A. Doroshin, candidate of historical sciences, assistant professor of the philosophy department of Penza State Technological University.

Authors are responsible for the accuracy of cited publications, facts, figures, quotations, statistics, proper names and other information.

These Conference Proceedings combines materials of the conference – research papers and thesis reports of scientific workers and professors. It examines the problematic of Religion – science – society. Some articles deal with questions of history of religious teachings and associations. A number of articles are covered correlation of religious and scientific knowledge. Some articles are devoted to religious way of philosophy. Authors are also interested in missionary activities in past and present.

UDC 2:001:316

ISBN 978-80-7526-056-7

The edition is included into Russian Science Citation Index.

© Vědecko vydavatelské centrum
«Sociosféra-CZ», 2015.

© Group of authors, 2015.

CONTENTS



I. THE PLACE OF RELIGION IN MODERN WORLD

Goncharov V. N.

Secularization processes of religion in the system of social development.....5

Денисова З. М.

Литургия «Оплаканный ветром» Георгия Канчели в контексте жанра.....8

Исаков А. А.

К проблеме определения атеизма..... 11

Федорова М. В.

Религиозные ценности и отношение к смерти российской молодежи 15

II. HISTORY OF RELIGIOUS TEACHINGS AND ASSOCIATIONS

Ахмаджанов М.

Социально-исторические особенности и основные принципы
государственной политики в области религии и межконфессиональных
отношений в Узбекистане в годы независимости..... 24

Баландина Н. О.

Генетический ландшафт Скандинавского полуострова
и Севера России: социокультурный анализ..... 31

Kolarov E. L.

Mazdak and the Magi: Regarding the Origin of the Cosmological
and Kabbalistic Elements in Mazdakism 34

Kolosova O. Yu.

World religions in cultural aspect of development of society..... 44

Домашова С. А.

Условия и факторы обретения арианского вероисповедания визиготами
в IV в. 48

III. CORRELATION OF RELIGIOUS AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Бекжанова Е. С.

Религиозно-философская трактовка рационального познания
в теистических системах В. Д. Кудрявцева-Платонова
и П. И. Линицкого53

Галушко В. Г.

Соотношение религиозного и нравственного в традициях
русской культуры60

Калимуллин Р. Х.

Уровневый подход в системе современного Российского исламского
образования.....65

Кушаев У. Р., Дорошина И. Г.

Мораль как главный критерий науки и религии69

Рогинская М. А.

Наука как смысл: исследование религиозности польских физиков
и биологов75

План международных конференций, проводимых вузами России,
Азербайджана, Армении, Болгарии, Белоруссии, Казахстана,
Узбекистана и Чехии на базе Vědecko vydavatelské centrum
«Sociosféra-CZ» в 2015–2016 годах.....82

Информация о журналах «Социосфера» и «Paradigmata poznání» 85

Издательские услуги НИЦ «Социосфера» – Vědecko vydavatelské
centrum «Sociosféra-CZ» 86

Publishing service of the science publishing center «Sociosphere» –
Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ» 87



I. THE PLACE OF RELIGION IN MODERN WORLD



SECULARIZATION PROCESSES OF RELIGION IN THE SYSTEM OF SOCIAL DEVELOPMENT

V. N. Goncharov

*Doctor of Philosophy, assistant professor,
North Caucasus Federal University,
Stavropol, Russia*

Summary. The beginning of secularization process (replacement of religion from public life) can be connected with the period of Modern age when not the religion, but science became the dominating strategy in the explanation of the world around. But the peak of this process is in the XX century when religion (at least, various directions of Christianity) was finally deprived of influence on political, economic and cultural life, having become the isolated sphere of activity of society and business of an individual choice of the person, but not grouped self-identification.

Key words: religion; society; religious values; spiritual demands; civilization; secularization; resecularization.

In its initial state religion played a double role: carrying out its social function [16, p. 241], it provided merger of society around sacred values and stipulated places of worship to these values [6, p. 18–22]. In the personal plan religion indicated supertime nature of the proclaimed verity, without reducing human life to process of its natural life, and giving it lofty sense [8, p. 29–31]. Sekulyarization of religion is connected with crisis with both functions. Religious communities concede in the social plan by the integrating opportunities to other types of the organizations «on interests» (the only exception is the Islamic religious organizations, but their concentration on religious component is explained by aspiration to emphasize their features in comparison with the western countries) [10, p. 155–160]. In personal aspect religious continue keeping their influence (people go to church, baptize their children, practise this or that confession), but, in fact, they are forced out by another, more demanded values including concentration on efficiency and receiving fast profit, pragmatism in the acts and intentions [5, p. 118–124]. The defining influence on a way of problem statement and solution have, first, nature nature of thinking of that era in which the problem is formulated, and, secondly, the level of knowledge of those objects which concern the given problem «in the definite and fixing this world structure- in language and in consciousness» [1, p. 156–159].

Result of the secularized processes is emergence of a situation of «spontaneous polytheism» when boundaries of traditional confessions are dissolved [11, p. 130–134]. The person has an opportunity to consider himself the Christian, the Buddhist or the Muslim, being based not on the cultural belonging to the

community practising this or that religion, or observance of all cult rules and norms accepted in this religion, but exclusively on his (her) own desire [15, p. 102–107]. Choosing only the most convenient lines of religion, the modern believer doesn't try to rise spiritually to requirements of a certain religion, but «drive» it to himself. The value of convenience, comfort even concerning the chosen confession destroys a spirit of religion, doing a person not a barrier of model of conduct, but a fashion subject, a bright sticker which is easy to replace in case of inconveniences [2, p. 168–177]. Religion loses its superhuman importance [7, p. 123–128], the link between the person and God, which not every believer afflicted of divine goodness could measure up, is broken.

Traditional confessions are compelled to consider not simply the changes happening in perception and relation to religion from the mass population, but also to adjust to these changes. The way of reformation in any church open to the situation that there is no one frame of mind concerning the fact that how deep reforms can be, how the cult and dogmatic angles of religion can be changed in order to consider this religion authentic to its initial state [12, p. 266–270]. Similar processes are always followed by emergence of various sects and directions which aren't satisfied with official changes and therefore offer alternative ways – more conservative (seeking to give religion features of something really timeless, to deprive it of any variability), or more radical (applying for cardinal updating of religious dogmas up to their substitution on the opposite one, but getting a response in the hearts of contemporaries).

Another component of «spontaneous polytheism» is the basic pluralism proclaimed by social and political system of the modern society [9, p. 128–123]. If during the previous eras a person belonged to a certain cultural and religious tradition with which he could or could not agree, which he could transform and change, now mass media provides a person access to many religious traditions [14, p. 282–284]. The modern western businessman is not necessarily to adhere to Protestant religion, more precisely, he can follow Protestantism precepts in his working activity, but for religious council he can address to the practicing shaman, the Buddhist monk, the voodoo sorcerer or even to representatives of quasireligious the practices (admirers of the American mystic Carlos Castaneda, sayentolog Ron Hubbar, followers of the numerous sects). Holding themselves out the convinced Buddhists, periodically visiting Tibet, many of them can quietly ignore a cult component of this religion and make acts, which are not admissible for the true Buddhist.

Consequence of the processes proceeding in the modern religious consciousness [4] is emergence of a large number of sects which don't apply to following a certain religious tradition and the right statement of the doctrine of Christ, Buddha or Muhammad, but consciously disown from all official religions, establishing new moral reference points and proclaiming new values. However the problem is not that the traditional values which aren't finding a response in the hearts of believers are succeeded by others, and that many sects

have destructive character, being guided not by return of religiousness to the secularized world, but to deception of people and use of their trust in their commercial interests [3, p. 309–315].

The modern Christianity shows impossibility to respond adequately to spiritual needs of present generation owing to the dogmatic emasculation, absence of a tinge of mysticism. Trying to leave the ordinary, return to the world of secret, the representative of a modern western civilization is compelled to address to those religious practitioners which can provide such opportunity [13, p. 129–134]. So the secularization of the western society is a process of a resecularization - returns of religion, but in the form of the syncretical (mixed) religious practices and the mystical cults winning more and more admirers and supporters [17, p. 11–18].

Bibliography

1. Бакланов И. С., Бакланова О. А., Ерохин А. М. Эпистемологические и лингвистические исследования в аналитической философии науки: семантика конструкторов // Вестник СевКавГТИ. – 2015. – Т. 1. – № 2 (21). – С. 156–159.
2. Бакланова О. А., Бакланов И. С. Современная российская социальность в контексте социального конструкционизма // Вопросы социальной теории. – 2015. – Т. 7. – № 1–2. – С. 168–177.
3. Бакланов И. С., Яценко А. Л. Роль социальных сетей в процессах глобализации // Личность. Культура. Общество. – 2010. – Т. XII. – № 4 (59–60). – С. 309–315.
4. Говердовская Е. В., Антюхина А. В., Шульженко В. И. Актуальные проблемы духовной жизни личности и общества: региональный аспект. – Волгоград, 2014.
5. Говердовская Е. В., Добычина Н. В. Взаимные референции между реальным и виртуальным пространством: новая коммуникационная среда // Социально-гуманитарные знания. – 2014. – № 7. – С. 118–124.
6. Ерохин А. М. Религиозное сознание в контексте общественных отношений // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2015. – № 2 (81). – С. 18–22.
7. Ерохин А. М. Научно-информационный аспект исследования социокультурного развития общества в области культуры и искусства // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2015. – № 2. – С. 123–128.
8. Камалова О. Н. «Созерцание» в философско-культурологических построениях И. Ильина // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2012. – № 6. – С. 29–31.
9. Колосова О. Ю. Политическая сфера общества: социально-психологический аспект общения // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2015. – № 2. – С. 128–133.
10. Колосова О. Ю. Эволюция общественных отношений: пути и определяющие факторы // Культура. Духовность. Общество. – 2015. – № 16. – С. 155–160.
11. Колосова О. Ю. Социально-философские аспекты глобализации // Сборники конференций НИЦ Социосфера. – 2014. – № 45. – С. 130–134.
12. Колосова О. Ю. Природная среда и общество в контексте исторического развития // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты. – 2014. – № 13. – С. 266–270.
13. Колосова О. Ю. Экологическая проблема: глобальный характер современной эпохи // Наука и современность. – 2014. – № 32–2. – С. 129–134.

14. Лобейко Ю. А. Социальная активность личности в обществе: социально-педагогические аспекты формирования // European Social Science Journal. – 2014. – № 7–2 (46). – С. 282–284.
15. Лобейко Ю. А. Педагогическая деятельность и педагогическое сознание: социальный аспект // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты. – 2014. – № 13. – С. 102–107.
16. Микеева О. А. Анализ методологии и направлений исследований современной социальной реальности // Социально-гуманитарные знания. – 2009. – № 9. – С. 241.
17. Матяш Т. П., Матяш Д. В., Несмеянов Е. Е. Актуальны ли мысли Аристотеля о «хорошем» обществе? // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2012. – № 3. – С. 11–18.

ЛИТУРГИЯ «ОПЛАКАННЫЙ ВЕТРОМ» ГЕОРГИЯ КАНЧЕЛИ В КОНТЕКСТЕ ЖАНРА

З. М. Денисова

*Кандидат искусствоведения,
доцент,
Екатеринбургская академия
современного искусства,
Екатеринбургская детская
школа искусств № 2,
г. Екатеринбург, Россия*

Summary. This article is dedicated to one of the greatest composers of contemporary music Georgy Kancheli, or rather, his writings Liturgy «mourned by the wind». The purpose of this work-identification artistic originality of the works, the specifics of the author with the sacred genre. Liturgy «mourn the Wind» is regarded as one of the stages of building a holistic composer of religious and philosophical concepts of his work.

Keywords: G. A. Kancheli; the art of the second half of the XX century; genre; sacred genres; liturgy; music lyrics; intonation.

Процесс смешения стилей, направлений, тенденций, культур, столь характерный для искусства второй половины XX столетия, становится определяющим в построении художественного текста, порождает определенную специфику построения драматургии, композиции, образной системы музыкальных произведений этого периода в целом.

В связи с этим, преобразуется и жанровое наполнение современной музыки. Жанр начинает пониматься как некий код той или иной эпохи. В нем уже сконцентрированы определенные смыслы, и достаточно жанру быть узнаваемым, как эти смыслы начинают переплетаться и прорастать, порождая определенное смысловое пространство.

Именно в искусстве второй половины XX столетия отношение композиторов к жанрам (в том числе, к сакральным жанрам) обретает необычайную свободу. Авторы могут полностью сохранять прообраз, а могут

подвергать его различным изменениям в области драматургии, структурной организации, текста, интонационного наполнения.

Литургия Г. А. Канчели «Оплаканный ветром» оказывается тесно связанной с общими тенденциями развития сакральных жанров второй половины XX столетия.

История создания сочинения такова. «В начале восьмидесятых годов, – вспоминает композитор, – после исполнения Шестой симфонии под управлением Джансуга в Большом зале Московской консерватории ко мне пришел Башмет и предложил что-нибудь для него написать... Я обещал подумать, но внутренне, видимо, не был готов к выполнению этой просьбы» [1]. В 1984 году директор Западноевропейского фестиваля Ульрих Экхарт обратился к Г. А. Канчели с просьбой написать произведение, посвященное памяти их общего друга Г. Орджоникидзе. Композитор согласился и, объединив два замысла, создал сочинение памяти Г. Орджоникидзе, посвященное Ю. Башмету.

«Оплаканный ветром» – произведение, в котором автор впервые обозначает жанровый прообраз – литургию. Она написана в конце 80-х годов для большого симфонического оркестра и солирующего альта. Проведенная исследовательская работа позволяет сделать следующие выводы.

Художественное своеобразие данного сочинения определяется тем, что в нем мы не встретим традиционного воплощения жанра литургии. В произведении отсутствует канонический текст и, в целом, слово как носитель содержания. Отсутствует даже намек на подчинение музыкального развития чину церковной службы.

В связи с этим возникает вопрос: в чем проявляется литургическая составляющая сочинения композитора?

При обращении к партитуре Литургии «Оплаканный ветром» удивляет, прежде всего, звуковая атмосфера, воссоздающая круг трагических состояний. Замедленное разворачивание музыкальной мысли, мягкое движение мелодических линий, «сплетающих» партитуру сочинения, рожают ассоциацию с ангельским пением. По сравнению с симфониями Канчели здесь решительно преобладает тихая и медленная музыка. В сочинении отсутствует непримиримый конфликт звуковых пластов. Завершается «Оплаканный ветром» темой, оставляющей ощущение тихо струящегося света. Трагическое начало сосредоточено лишь в открывающем Литургию фортепианном аккорде.

В произведении четыре части, которые композитор выделил посредством смены темпа, но впоследствии объединил их в одночастную композицию. Наличие такого композиционно-структурного решения автор объясняет следующим образом: «...Присутствуя на исполнении, – объясняет композитор, – я всегда просил дирижеров не опускать руки в паузах между частями... Просил играть как бы на одном дыхании. А на московской премьере, которая состоялась через пятнадцать лет после написания Литур-

гии, по моей просьбе, впервые сыграли все части attacca. И я понял, насколько это лучше. И опять получилось одночастное произведение, которое длится 43 минуты. Как видите, даже несмотря на старания, мне не удастся внести сколько-нибудь существенные изменения в собственное творчество. Наверное, это закономерно» [1].

Г. А. Канчели воспринял и отразил в сочинении главное – атмосферу службы, полную благодати и отрешенности, удивительное сочетание состояний радости, торжественности с возвышенностью и светлой надеждой. Сам композитор отмечал, что «...в принципе любое мое сочинение можно назвать литургией. Для меня важно, что это какая-то служба, обряд. В детали я не углубляюсь» [1]. Данное высказывание Г. А. Канчели – знаковое для понимания концепции сочинения и индивидуального стиля композитора, так как раскрывает стремление автора воссоздать атмосферу обряда, его сакрально-образную сущность, раскрыть особые эмоциональные состояния, свойственные религиозно-духовным переживаниям.

Литургия «Оплаканный ветром» является органичным продолжением творческих исканий композитора. В этом сочинении продолжает развиваться показательная для стиля Г. А. Канчели тенденция, наметившаяся еще в Четвертой симфонии, а именно, обращение композитора к религиозной сфере образов как к явлению сущностного, вневременного порядка. На новом витке развития истории, в которую вплетаются трагические судьбы дорогих композитору людей (в данном случае, Г. Орджоникидзе), Г. А. Канчели предлагает высокохудожественное, глубоко философское осмысление судьбы отдельной личности, опираясь на аллюзии в истории мировой культуры. Одной из таких аллюзий является жанр религиозного богослужения литургии.

Библиографический список

1. Канчели Г. А. Зейфас Н. Гия Канчели в диалогах с Натальей Зейфас / ред. О. Гусева. – М. : Музыка, 2005. – 587 с.: ил.

К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ АТЕИЗМА

А. А. Исаков

*Кандидат философских наук, доцент,
Нижегородский государственный
университет им. Н. И. Лобачевского,
Арзамасский филиал, г. Арзамас,
Нижегородская область, Россия*

Summary. The article is devoted to the analysis of some approaches to the definition and origin of philosophical atheism. The author consistently distinguishes atheism, infidelity, godlessness, religious indifference. The main thesis of the article is the understanding of atheism as a reaction to processes of anomie in society.

Keywords: atheism; infidelity; godlessness; religious indifference; anomie.

В среде верующих распространено утверждение, что атеизм – разновидность язычества. Смысл этого отождествления прост: как язычник поклоняется посюсторонним объектам, так и атеист знает лишь посюсторонний мир. К сожалению, философское исследование атеизма недалеко ушло от такого положения вещей, ведь изучением атеизма в большей мере занимались его оппоненты, тем самым не столько проясняя проблему, сколько приспособливая точку зрения противной стороны к собственному образу мысли. Поясним: в секуляризованном мировоззрении атеизм является не предпосылкой, а выводом, не на нем строится картина мира, а он из неё следует. В религиозном мировоззрении, наоборот, теизм является предпосылкой всех остальных компонентов, что и делает ортодоксию величайшим приключением, как любил говорить Честертон. Простой пример: атеист знает, что человек живет в среднем 50–70 лет, и поэтому скептически относится к обещанию Христа вернуться при жизни своего поколения. Верующий из этой же коллизии делает вывод, что на земле есть несколько человек, которым порядка 2050 лет. Различная роль теизма и атеизма в мировоззрении редко попадала в фокус внимания исследователей, и это создавало большие проблемы при попытке теиста и атеиста поговорить именно в таком качестве. Тем не менее, начать следует с определений, данных именно оппонентами атеизма, поскольку они позволяют вскрыть внутренние коллизии этого понятия.

Самый известный пример философского определения атеизма принадлежит Карлу Ясперсу, который в «Философской вере» заменяет понятие атеизма понятием «нефилософии». Возникает оно из понятия «философской веры», которое требует синтеза веры и разума. Если представить это графически, то мы увидим, что результатом синтеза станет лишь частичное совпадение понятий, а значительная их часть, раз уж итогом синтеза становится отождествление, должна быть отброшена. Что и происходит с философией, не основанной на трансцендировании, этой главной процедуре человеческого бытия и познания по Ясперсу: без трансцендиро-

вания невозможно осознание экзистенции, и тем самым человек существует неподлинным способом. Поэтому-то любая имманентная установка по отношению к миру и приобретает у Ясперса характер нефилософии. Цепочка преобразований вкратце такова: отрицание трансценденции – отрицание экзистенции – отрицание веры – отрицание философии, неверие автоматически означает нефилософию [6, с. 477]. Такое понимание атеизма, как видно, основано на системе отождествлений, при которой результатом синтеза становится не только образование нового понятия, но и сужение исходных. И это блестяще показывает неадекватность самого расширительного понимания атеизма, которое можно встретить, понимания его как неверия. Потому что если мы определим атеизм как неверие, мы должны сузить рамки самого понятия веры до единственной её разновидности – религиозной. С точностью до наоборот, но с тем же исходом, дело обстоит и с отождествлением атеизма с безбожием. Очевидно, что в этом отождествлении суживается понятие атеизма, поскольку атеист отрицает не только бытие бога, а все основные составляющие религии. Поэтому понимание атеизма как неверия или безбожия характерно не для самих атеистов, а для противной стороны.

Иначе, чем Ясперс, аналитически, атеизм рассмотрел Александр Кожев в своей неопубликованной при жизни работе. Он сразу поставил вопрос о том, что атеизм не просто отрицает существование бога, но делает это известным способом. Его определение, данное в ключе гегелевской феноменологии, стоит привести: «...кто отрицает, что не только он (или другое небожественное) есть нечто, но что и Бог есть отличное от ничто нечто, того ... можно и нужно назвать атеистом» [2, с. 54]. В этом определении бросается в глаза дополнение в скобках, которое наглядно показывает, что проблема атеизма поставлена с ног на голову. Далее Кожев пользуется довольно формальной типологией, чтобы провести различие между атеизмом и различными формами теизма. Однако его подход к определению атеизма основан на различении лишь до тех пор, пока он не объявляет о возможности рассмотрения атеизма как религиозной установки и построения на этой основе атеистического философского мировоззрения. Иными словами, Кожев в итоге не так и далёк от Ясперса. Тем не менее, в одном Кожев принципиально прав: атеисту «дан ход к Богу». Эта мысль Кожева имеет два важных для нас аспекта. Во-первых, она демонстрирует ситуацию свободного выбора между теизмом и атеизмом, тот факт, что атеист сознательно не пользуется одним коридором, идя по другому. Во-вторых, она показывает, что атеист так же серьёзно относится к проблеме существования бога, как и теист, что для него это вопрос не праздный, а достопочтенный. Далее Кожев не столь оригинален, сводя различие между теизмом и атеизмом к проблеме восприятия человеком себя мертвого, т. е. по сути к проблеме загробной жизни, взятой феноменологически, если это, конечно, сколько-нибудь возможно на деле.

Отмеченная Кожевом особенность мировоззрения атеиста очень важна, поскольку позволяет понять, чем атеизм отличается от других типов секуляризованного мировоззрения – агностицизма и индифферентизма. Агностик, как это хорошо показал Рассел, ставит вопрос о боге, но, рассмотрев его с точки зрения самой постановки вопроса, снимает [3, с. 288]. В агностицизме бог – ненужная гипотеза, не более того. Атеизм, наоборот, вопрос о боге принимает и решает определённым образом. Тот, кто отменяет вопрос о боге, – не атеист, атеист тот, кто может ответить на сам вопрос отрицательно. С индифферентизмом и проще, и сложнее. Безразличие к религиозной проблематике, конечно, можно объяснить предельной секуляризацией сознания, но на практике это не так. Индифферентист не ставит вопроса о боге и тем более не отвечает на него, но тем самым он оказывается в положении молчаливого соглашения с господствующим большинством. Поэтому безразличие к религиозной проблематике – результат не секуляризации сознания, а обычного конформизма.

Чтобы мы имели возможность двинуться дальше, необходимо подойти к определению атеизма ещё с одной стороны. Генезис атеизма – очень важный вопрос для правильного понимания его сущности. Его стоит рассмотреть двояко: социологически и психологически, т. е. с точки зрения как общества, так и личности, ибо личность тоже имеет свою маленькую историю. Социологически сущность атеизма может быть понята из дюркгеймовской теории аномии, безнормности. По Дюркгейму, общество, для которого характерно органическое единство, востребует религию как главное средство солидаризации и регуляции. Поэтому деградация такого общества, превращение его в механический агрегат социальных атомов, сопровождается «безнормностью» – ростом негативного или пренебрежительного отношения к тем самым нормам, которые в прошлом обеспечивали солидарность его членов. Самое яркое проявление аномии – рост числа самоубийств и подобных ему по результату действий [1, с. 294–296]. С этой точки зрения есть большой соблазн посчитать атеизм проявлением аномии, но это был бы слишком поспешный вывод. Проявлением аномии, строго говоря, является не только и не столько атеизм, сколько тот самый индифферентизм, о котором мы говорили выше. Именно для индифферентного человека не существуют (не имеют значимости, говоря языком Риккерта) нормы религии, именно он ни защищает, ни опровергает их, и уж тем более не предлагает ничего взамен. Атеизм, напротив, является реакцией на аномию, что хорошо видно на примере греков, которые выступили против своих богов, когда те перестали быть морально авторитетными. Атеист, как и верующий, пытается бороться с аномией, но, в отличие от верующего, он видит её причину не только в событиях дня сегодняшнего, но и в изъянах гибнущей нормативной системы, тогда как верующий продолжает считать её непогрешимой.

Психологически генезис атеизма впервые был описан Фрейдом, который возводил свойство религиозности / безрелигиозности личности (правда, мужской) к тому, насколько был преодолен эдипов комплекс. Поскольку роль представлений об отце в любой религии очевидна (а христианство просто кричит об этом), Фрейда нельзя упрекнуть в неосновательности. Схема проста: если юноша раскаялся в своём инфантильном желании занять место отца, он становится хорошим сыном и для земного отца, и для небесного [4, с. 727]. Смирение – главная добродетель христианина – начинается с отказа обладать собственной матерью и несения наказания за преодоленное стремление к этому. Если же юноша по какой-то причине не может быть хорошим сыном земного отца, это отношение переносится и на отца небесного. Конечно, памятуя об открытой Фрейдом амбивалентности наших чувств, мы должны отметить, что второй путь может привести к ещё большей религиозности, чем первый. Чуть выше мы уже натолкнулись на точку, где сходятся оба измерения генезиса атеизма – личное и социальное. Ведь известно, что фрейдовский психоанализ имел дело в первую очередь с особым социальным феноменом – с буржуазной семьёй. Более общее обоснование это совпадение социального и личного получает в теории Фурста, который объясняет торможение психического развития социальными факторами, в первую очередь – отчуждением, возникающим в процессе эксплуатации (а эксплуатация, понятно, касается не только работника, но и членов его семьи) [5, с. 45].

Таким образом, атеизм не просто вытекает из тех или иных мировоззренческих установок (имманентизма, материализма или даже солипсизма), он является реакцией на состояние аномии, взятое применительно и к личности, и к обществу в целом. Поэтому, если мы хотим дать сколько-нибудь научное определение атеизма, нам нужно будет оставить в стороне его формальные случаи, и указать на следующие особенности этого явления: атеизм есть отрицание религии как нормативной системы, отказ от необходимого для её функционирования удвоения мира и веры в трансценденцию, в том числе – в бога; атеизм возникает как реакция на кризис религиозного обеспечения социальной солидарности, и вызывается к жизни именно социальными причинами, пусть даже и преломленными через призму семейной жизни личности; атеизм не является исходной точкой мировоззрения, он – следствие принятия других предпосылок, например, материальности мира. В итоге можно сформулировать следующее определение: атеизм – это элемент теоретического мировоззрения, возникающий в качестве реакции на кризис религиозного регулирования социальной жизни и заключающийся в обоснованном последовательном отрицании норм и представлений, основанных на вере в трансцендентное бытие.

Библиографический список

1. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд / изд. подг. В. А. Луковым. – СПб. : Союз, 1998. – 496 с.
2. Кожев А. Атеизм и другие работы. – М. : Праксис, 2006. – 512 с.
3. Рассел Б. Существование бога. Диспут между Б. Расселом и отцом-иезуитом Ф. Ч. Коплстоном // Почему я не христианин. – М. : Политиздат, 1987. – 334 с.
4. Фрейд З. Тотем и табу // Малое собрание сочинений. – СПб. : Азбука, 2013. – 992 с.
5. Фурст Дж. Б. Невротик. Его среда и внутренний мир. – М. : Издательство иностранной литературы, 1957. – 374 с.
6. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ И ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ

М. В. Федорова

*Кандидат философских наук, доцент,
Нижегородский государственный
лингвистический университет
им. Н. А. Добролюбова,
г. Нижний Новгород, Россия*

Summary. The given article is devoted to the problem of the transformation of religious values of the Russian youth under the conditions of modern society. The author turns to the analysis of value orientations of, first of all, school and university youth, supposing that the processes of value deformation of junior age groups are most vividly represented. The author considers the youth's attitude to death to be a special indicator of the change of religious and value orientations.

Keywords: youth culture; religious values; religiousness; mass culture; thanatology.

Проблема ценностных ориентаций молодежи всегда была актуальной для социально-гуманитарных наук. Эта актуальность связана со значением, которое имеет молодёжная культура для обновления традиционной культуры и сохранения динамического культурного равновесия. Определенную сложность анализа молодежной культуры вызывает неопределённость категории «молодёжь». В зависимости от исследовательской классификации или правовой базы данное определение может применяться к различным возрастными группам: от 13-летнего до 35-летнего возраста. При этом очевидно, что ценностные ориентации у этих групп будут весьма различаться.

Рассуждая о ценностях молодёжи также необходимо учитывать, что не существует единой молодёжной культуры, а есть её проявления в виде множества разнообразных субкультурных форм, которые множатся с каждым днем, формируя «субкультурный взрыв» (по Э. Тоффлеру). Молодежные субкультуры, выбираемые молодыми людьми «сознательно или не-

осознанно, чтобы идентифицировать себя» [19, с. 310], зачастую имеют протестный характер. Попытка молодёжи найти свое место в обществе сопровождается отрицанием ценностей (в том числе и религиозных) традиционных культур. Поэтому для молодёжных субкультур характерно продуцирование собственной системы ценностей и знаково-символических средств, воплощающихся в ритуальной практике и мифотворчестве. Многие молодёжные субкультуры претендуют на переживание некоего духовного опыта, а многие имеют выраженную религиозную (здесь уместнее сказать псевдорелигиозную) направленность. Религиозные установки присутствуют молодежным группам Нью Эйдж, хиппи, неоязычникам, индеанистам, растафари. Для металлистов, панков, байкеров и готов характерно использование оккультной и мистической символики, что создает этим субкультурам репутацию движений, близких к сатанинским сектам [9, с. 68–95; 132–161]. Субкультурная специфика оказывает значительное влияние на религиозную идентификацию молодёжи.

Исследование религиозности населения нашей страны, проводится с регулярной частотой как различными исследовательскими организациями (ВЦИОМ, ИСПИ РАН, «Левада-Центр», «Среда» и др.), так и отдельными учеными (В. Ф. Чесноковой, Ю. Ю. Синелиной, Т. И. Варзановой, М. П. Мchedловым и др.). При этом выводы, сделанные на основе полученных результатов, подчас оказываются противоречащими друг другу [см., например, 4; 6; 12; 17]. Эти расхождения обусловлены не только проблемой определения критерия религиозности или субъективной позицией исследователя, но и нежеланием учитывать динамический характер самой религиозности. Становление религиозного чувства происходит этапно, с превалированием индивидуально-личностных переживаний на одних этапах, и стремлением к социальной солидарности с единоверцами в религиозной группе на других. Этот аспект становления религиозности пытаются исследовать теории *faith development* (Л. Колберга, Дж. Фаулера, Ф. Озера и П. Гмюндера). Анализируя религиозные ценности российской молодёжи необходимо учитывать много факторов: конкретную возрастную группу, соответствующую ей стадию развития религиозного сознания, включая социально-демографические и психологические аспекты; региональную культурную специфику, наличие и доминирование отдельных субкультурных форм и т. д.

В 2014 и 2015 гг. на базе Нижегородского государственного лингвистического университета было проведено очередное социологическое исследование ценностных ориентаций молодёжи, куда были включены и вопросы касательно религиозных ориентаций молодых людей. Нижегородская область по многим социально-экономическим показателям является модельным регионом, в том числе область может отчасти выступать федеральным индикатором конфессиональной ситуации. В самом миллионном городе, находящемся в непосредственной близости от столицы, представ-

лены практически все современные молодёжные субкультуры. Исследовались ценностные ориентации учащейся молодежи от 16 до 22 лет (было опрошено 2500 человек в 2014 и 2700 в 2015 гг.). С точки зрения периодизации ступеней религиозного сознания Дж. Фаулера, основная часть респондентов находится на так называемой синтетически-конвенциональной стадии, для которой характерны копирование религиозного опыта, вера в авторитеты (среди которых встречаются не только родители и старшие товарищи, но и герои массовой культуры, медиаперсонажи). Религиозность, формирующаяся на этой стадии, может отличаться синкретизмом, эклектическим сочетанием разнородных элементов.

Принимая непосредственное участие в данном исследовании и имея возможность уточнения ряда позиций в ходе последующего интервьюирования отдельных учащихся, мы считаем возможным анализировать проблему трансформации религиозных ценностей молодёжи на основании полученных данных.

Основная религиозная ценность – вера, понимаемая как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр.11,1).

Проведённое исследование показывает высокий процент молодёжи, считающей себя верующими – 74 % [20, с. 65]. Однако внимательное изучение полученных данных и интервьюирование отдельных учащихся в высших учебных заведениях (132 человека в 2014 г и 115 учащихся в 2015 г.) продемонстрировало, что религиозные представления значительной части молодых людей отличается рядом особенностей. Во-первых, они представляются результатом свободного личного мировоззренческого поиска, несвязанного с опытом традиционных конфессий. 3 % опрошенной молодёжи отнесли себя к представителям нетрадиционных религиозных направлений (новые религиозные движения восточной, неоязыческой или эзотерической направленности, а также растафари, индеанисты), 14,4 % идентифицировало себя как «внеконфессиональных верующих» (выбравших формулировку «в Бога верю, но конкретного вероучения не исповедую») [20, с. 65]. Представители же традиционных конфессий (православные, мусульмане, протестанты и незначительный процент католиков) в ходе интервьюирования постоянно подчёркивали приоритет личностных религиозных переживаний над необходимостью разделить эти переживания с единоверцами в единой молитве и ритуале. Мы полагаем, что эта позиция характерна именно для учащейся молодёжи. Для более старших возрастных молодёжных групп религия имеет большее социальное значение в связи с переходом от синтетически-конвенциональной стадии на индивидуально-рефлексивную и стремлением к социальной реализации в обществе [23]. Во-вторых, мы отмечаем низкий уровень религиозной активности учащейся молодёжи. Лишь 6 % опрошенных молодых людей, безоговорочно считающих себя верующими, и 3 % православных участвуют в религиозных обрядах каждую неделю [20, с. 170]. Наибольшую религиоз-

ную активность демонстрируют представители протестантских деноминаций и мусульмане. При этом 70,1 % опрошенных нами молодых людей (включая внецерковных верующих и атеистов) идентифицировали себя как православных [20, с. 166], что определяет еще одну специфическую черту религиозности россиян, отмечаемую неоднократно многими исследователями [12; 14; 18]: а именно, обусловленность религиозной идентичности этнической принадлежностью.

Ещё одной особенностью религиозных представлений молодых россиян становится склонность к суеверию при плохом знании культово-догматических особенностей традиционных религий. Все традиционные религии осуждают суеверия, потому что они уводят человека от истинного понимания значения религиозной веры. «Суеверные приметы в мирских людях сопротивляются вере в Промысл Божий» (Преподобный. Иоанн Лествичник). При этом, именно верующие и «воцерковленные» молодые люди оказываются подвержены суеверию в большей степени [20, с. 176–177]. Исследователи объясняют эту специфику как неразвитым критическим мышлением молодёжи [4], так и синтезом языческой и православной традиций, сложившихся в отечественной культуре [18, с. 93]. Отчасти мы согласны с Ю. Ю. Синелиной, что незнание догматики, низкий уровень религиозной активности (воцерковленности) и увлечение суевериями не является поводом для сомнений в религиозной идентификации [18, с. 96]. Однако необходимо учитывать, что суеверные представления современной молодёжи во многом определяются новыми неомифологиями, активно продуцируемыми массовой культурой (отсюда эклектическая вера в экстрасенсов и супергероев, явления паранауки и уфологии и т. д.). Опыт общения со студенческой аудиторией показывает, что незнание основ православия имеет тотальный характер и характеризует не уровень воцерковленности, а уровень образованности и личной культуры.

Деформация религиозных ценностей, наблюдаемая в молодежной среде, особенно показательна на примере отношения молодого поколения к смерти.

Центральным в христианском вероучении становится догмат о воскресении Христа. Именно в победе над смертью церковь видит спасительное деяние Христа: «последний же враг истребится – смерть» (1 Кор. 15,26). Смерть в христианстве рассматривается не как наказание, а как возможность: «ибо жизнь для меня – Христос, и смерть – приобретение» (Флп. 1, 21). В православной святоотеческой традиции рефлексия о смерти сопряжена с тезисами о необходимости её принятия, отсутствия боязни перед лицом смерти и даже радости от осознания неизбежности своей кончины. «Душа праведного при смерти ликует, потому что после разлучения с телом желает войти в покой» (Преподобный Ефрем Сирийский).

Для русской культуры характерны некоторые специфические черты, обусловленные её амбивалентным характером вследствие синтеза право-

славной и языческой традиций. Данная амбивалентность находит свое отражение и в образе смерти. Например, русская иконография фиксирует «подвижный статус» персонифицированной Смерти, которая может выступать как подручным дьявола, так и «бесстрастным орудием судьбы» [11, с. 151–198]. В отечественной народной культуре довольно долгое время по сравнению с культурой западноевропейской сохранялось принятие неизбежности смерти и отсутствие страха перед ней [1, с. 52–53], а вот для русской интеллектуальной мысли напротив было характерно «непримиримое отношение к смерти» [5, с. 17]. Смерть воспринималась как «зловещее клеймо изначальной трагедии» (Г. Флоровский), как «следствие зависимости от слепой силы природы» (Н. Федоров).

В советском обществе переплетались несколько тенденций: отрицание личного бессмертия, вера в торжество науки, но параллельно осуществлялась и глубокая философская рефлексия над проблемой смерти (Н. Трубников, А. Демичев) [3, с. 65–67].

В современной молодёжной культуре можно наблюдать деформацию образа смерти, обусловленную глубинным межпоколенным разрывом, незнанием основ православной традиции и русской культуры, повсеместным распространением культуры массовой с приоритетом витальных ценностей, оформлением информационно-коммуникативного пространства и апологией научно-технических достижений.

Вера в научный прогресс является одной из доминант современной цивилизации, определяя и ряд этических принципов. Отсюда отношение к смерти в современном мире и к различным ее аспектам (боль, болезнь) строится в основном в рамках биоэтики [13, с. 24–29]. В современной массовой культуре смерть теряет статус экзистенциальной проблемы, имеющей глубинное значение для каждого живого существа. Нужно понимать, что преимущественно до 30 лет современный человек западной культуры в силу своей молодости и цивилизационных условий (нет войны, эпидемий, религия вытеснена на периферию общественной жизни) редко сталкивается с проявлением смерти. Поэтому ощущение собственной смертности, конечности своего бытия, сопровождающееся отчаянием («болезнью к смерти» по С. Кьеркегору) не являются типичными реакциями молодёжи на проблему смерти. В молодёжной культуре смерть становится объектом, вызывающим смешанные чувства и реакции: от идеализации образа смерти до дистанцирования и глубокого неприятия мыслей о кончине, от страха перед смертью до смеха над ней.

Идеализация смерти как культурная реакция не является новой в истории цивилизаций. Глубокая меланхолия, свойственная культуре эпохи Возрождения, стала причиной не просто интереса к танатологической тематике, а даже некоторой «одержимости смертью». Если Й. Хейзинга видел в плясках смерти и сюжетах триумфа смерти лишь «макабрическое видение», начисто лишенное всего «нежного и элегического», а вызывающе-

го лишь несчастье и ужас [21, с. 140–152], то для Ж. Делюмо именно романтические акценты Возрождения, а затем и культуры барокко, определили, что смерть была, как пугающим, так и желанным началом. [8, с. 401–409]. Ф. Арьес в контексте своей культурологической концепции, говорит о формировании нового образа смерти – смерти «прекрасной и поучительной», не лишённой некоторой театральности (влияние культуры барокко), основанной на идеи распада человеческой сущности [1, с. 271, 260]. Образ «прекрасной и возвышенной» смерти, соединяющей разлученные сердца, формируется под влиянием романтизма XIX века – здесь идея загробного воздания практически нивелирована [1, с. 341–353].

Идеализация и романтизация смерти с очевидностью присутствуют в произведениях массовой культуры (кинематографе, литературе). Свойственны они и ряду молодежных субкультур. Романтическое отношение к смерти, её явная эстетизация и фетишизация, фатализм и мистические настроения, проистекающие «от мрачных, таинственных и жутких образов из готических романов девятнадцатого века» [9, с. 73] характерны для молодежной субкультуры готы. В молодёжном творчестве субкультуры эмо (с ярко выраженной склонностью к эмоциональным порывам) культивируется образ «возвышенной смерти».

Параллельно с романтизацией смерти в современной культуре существует и образ смерти отталкивающей, ужасающей. Этот образ, который также начал складываться в позднее Средневековье, в современной массовой культуре присутствует в таком жанре как хоррор. По мнению ряда авторов, именно «метафизика ужаса», «идеология страха» становятся основанием современной культуры, а «смерть – единственным абсолютным божеством» [7, с. 25]. «Важнейшим, определяющим моментом такого мироощущения необходимо становилась не просто утрата веры в бога, но полная утрата веры в какие бы то ни было общезначимые идеалы и ценности вообще, в какие бы то ни было абсолюты» [7, с. 30].

Говорить о том, что идеализация смерти и страх смерти – это единственные реакции, наблюдаемые в современной массовой культуре, было бы не совсем справедливо. История культуры знает много примеров, когда смерть сопровождалась смехом. Разумеется, это не был юмор в современном понимании – этот смех носил ритуальный характер. С. Лашенко описывает так называемые «забавы с покойником», которые имеют древнейшие архаичные корни, и цель которых выстроить взаимоотношения между миром живых и миром умерших [10, с. 17]. Смех, сопровождающий смерть, «есть магическое средство создания жизни», отмечал В. Пропп [15, с. 227]. Ритуальный смех, уходящий корнями в языческую традицию, не вписывался в христианскую этическую систему. Прославляя жизнь и способствуя забвению о смерти, этот смех противоречил основной христианской идее: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5,4). В христианстве плач был средством осознания своих грехов и, тем самым, сред-

ством памятования о смерти. Ритуальный смех языческой культуры становится символом греха в христианской этике: христианину более подобает сдержанная улыбка. Двойственность языческой и христианской смеховых традиций не могли не породить амбивалентность смеховой культуры в Средние века как в Европе, так и на Руси [2; 22].

Современная массовая культура не может существовать без смеха: смех становится ее «основной эстетической доминантой» [16, с. 299]. Современное общество, пережившее эстетику постмодерна, даже называют «юмористическим обществом», в котором, однако, вследствие отрицания социальных и религиозных ценностей, смех исчезает, становится симулякром, создавая атмосферу спокойствия, свободы и любых других смыслов [16, с. 302–304]. Комическое в современной массовой культуре затрагивает все сферы, в том числе и религиозную (здесь можно вспомнить о феномене «комических» или «пародийных» религий, обилие карикатур и анекдотов на религиозную тематику, продуцирование в кинофильмах и книгах курьезных образов ангелов, демонов, дьявола и даже Бога (к/ф «Догма»).

Отрицание христианского образа смерти и христианской эстетики смеха привели к складыванию специфической реакции на смерть – «смех над смертью», наблюдаемый в произведениях массовой культуры (к/ф «Смерть ей к лицу», «Тепло наших тел», «Добро пожаловать в зомбиленд» и т. д.). Это высмеивание смерти наблюдаем и в молодежном творчестве: карнавальные выплески в молодежных субкультурах (флешмобы, перформансы, хеппенинги), а также произведения граффити, инсталляции уличных художников нередко обыгрывают тематику смерти.

Современный «смех над смертью» – это отнюдь не «диалектическая изнанка сакрального», а лишь попытка лишить танатологическую проблематику религиозного смысла, исказить значение смерти, превратить ее из одной из главных проблем человеческого существования в объект насмешек и тем самым дистанцироваться от размышлений о собственной конечности.

Исследования религиозных ценностей учащейся молодежи, проводимые нижегородской группой исследователей в 2014 и в 2015 годах, показали, что танатологическая проблематика не представляет особого интереса для молодых людей. Наиболее характерными реакциями при обсуждении проблемы смерти становятся или попытка дистанцироваться, или «смех над смертью». У отдельных групп молодежи встречается стремление романтизировать смерть.

Страх не является доминирующей реакцией молодёжи на танатологическую проблематику. Рассуждения о смерти в основном выстраиваются вокруг аспектов биоэтики (эвтаназия, трансплантация, сокрытие диагноза). Можно согласиться с Ф. Арьесом, полагающим, что современное общество «восстало против смерти», оно «больше стыдится, чем страшится» её, «оно ведет себя так, как будто смерти не существует» [1, с. 506].

Нивелирование проблемы смерти обусловлено убежденностью в научный прогресс, а также приоритетом витальных ценностей в картине мира молодого поколения. В совокупности с незнанием догматических положений традиционных конфессий это приводит к тому, что популярным положением становится идея о продолжении жизни после смерти. Так, 15,8 % неверующих молодых людей, 36,1 % внеконфессиональных верующих и 17,3 % атеистов ответили, что верят в возможность жизни за гробом [20, с. 175]. Показательно, что идея загробной жизни трактовалась довольно широко: вера в реинкарнацию, возможность зомби-апокалипсиса и т. д. При этом в тезис о переселении душ верят 26,11 % православных, 31,4 % внеконфессиональных верующих и 20 % атеистов.

Изменение отношения к смерти обусловлено деформацией религиозных ценностей, повлекшим изменение и нравственных ориентиров. По мнению Т. И. Варзановой, основным индикатором религиозности и морального сознания выступает вера в христианский догмат о Божьем суде [4]. В православной традиции грех и смерть неразрывно связаны: смерть была дана Богом за грех, после смерти людей ожидает частный суд, а конце времен – страшный. Но если в 1997 вера в рай и ад, грех и воздание была свойственна почти 50 % опрошенных [4], то в 2014 эту веру разделяют всего 34,6 % [20, с. 175–176].

Анализируя современное состояние молодежной культуры, мы видим, что тема греха, как и тема смерти, или исключается из рассмотрения, или романтизируется: грех становится желанным, красивым. Что свидетельствует о глубинных изменениях в отношении молодежи к религии.

Библиографический список

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – 528 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
3. Варава В. В. Современная российская танатология (опыт типологического описания) // Парадигма: философско-культурологический альманах. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. Вып. 10. – С. 61–80.
4. Варзанова Т. И. Религиозные ориентации молодых россиян (Возрастной и гендерный аспект проблемы) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.scorcher.ru/art/mist/blesseds/blesseds2.php?printing=1> (дата обращения 29.05.2014)
5. Вишев И. В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. – М. : Академический Проект, 2005. – 432 с.
6. Голов А. А. Религиозность, а также, что люди обретают в религии [Электронный ресурс]. URL: <http://www.levada.ru/press/2008031104.html> (дата обращения 7.09.2015)
7. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия. Проблемы нравственной философии. – М. : Мол. гвардия, 1982. – 287 с.
8. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – Екатеринбург : У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2008. – 720 с.

9. Козлов В. Реальная культура: от Альтернативы до Эмо. – СПб. : Амфора, 2009. – 352 с.
10. Лашенко С. К. Заклятие смехом: Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян. – М. : Ладомир, 2006. – 316 с.
11. Майзульс М. Р. Смерть в древнерусской визуальной иконографии: конструирование образа // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 1. / Отв.ред.и сост. Д.И.Антонов, О. Б. Христофорова. – М. : РГГУ, 2012. – С. 151–198.
12. Мчедлов М. П. О религиозности российской молодёжи // Социологические исследования. – 1998. – № 6. – С. 107–110.
13. Нурмагомедова П. Биоэтика в моральном сознании современной молодежи // Развитие личности. – 2008. – № 4. – С. 21–29.
14. Панкратова Е. В. Религиозная самоидентификация населения России в начале XXI века (в рамках презентации курса «Трансформация традиционной религиозной самоидентификации населения России в XX–XXI вв»). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/pankrat.htm> (дата обращения 15.02.2015).
15. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). – М. : Издательство «Лабиринт», 2006. – 256 с.
16. Рюмина М. Т. Эстетика смеха: Смех как виртуальная реальность. – М. : книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 320 с.
17. Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 89–96.
18. Синелина Ю. Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России (Социологический анализ: конец XVII – начало XXI века) : автореф. дисс. ... д. соц. н. – М., 2009. – 54 с.
19. Тоффлер Э. Шок будущего. – М. : «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.
20. Федорова М. В. Религиозные ориентации молодежи в контексте постсекулярного общества // Динамика ценностных ориентаций молодежи (2006-2014 гг.): монография / под общей ред. д-ра филос. наук, проф. Савруцкой Е. П. – Н. Новгород: ФГБОУ ВПО «НГЛУ»; СПб. : Издательство РХГА, 2014. – С. 164–179.
21. Хейзинга Й. Осень средневековья: Соч. в 3 тт. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура. 1995. – 416 с.
22. Юрков С. Е. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI-начало XX вв.). – СПб. : Летний сад. 2003. – 210 с.
23. Religion Monitor 2008. EUROPE Overview of religious attitudes and practices // [Электронный ресурс]. URL: http://www.bertelsmannstiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_25789_25790_2.pdf (дата обращения 29.05.2014)



II. HISTORY OF RELIGIOUS TEACHINGS AND ASSOCIATIONS



СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ И ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОБЛАСТИ РЕЛИГИИ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В УЗБЕКИСТАНЕ В ГОДЫ НЕЗАВИСИМОСТИ

М. Ахмаджанов

*Соискатель,
Ташкентский государственный
институт востоковедения,
г. Ташкент, Узбекистан*

Summary. The article describes historical peculiarities, political and legal basis for the formation of settlement of religious life in Uzbekistan after gaining independence. Democratic measure that allow the successful implementation of the principle of separation of religion from politics are analyzed. Legal instruments to ensure the stability of inter-faith relations, justified by their historical significance are studied. The activities of the state and social institutions aimed at successful implementation of the legislation to ensure freedom of conscience is analyzed. The socio-historical, spiritual and cultural factors affecting the strengthening of the spirit of inter-ethnic harmony and religious tolerance of the multinational people of Uzbekistan are determined.

Keywords: religion; state; policy; interconfessional relations; freedom of conscience; religious organizations; tolerance.

Создание правовых, экономических и социальных основ демократического общества является неотъемлемым условием дальнейшего укрепления государственности Узбекистана, развития политической системы, усовершенствования социальной направленности экономической политики, а также государственной деятельности и развития духовной, религиозной сфер. Национальные интересы Узбекистана, особенно в области религии, представляют собой состояние отношений между государством и религиозными организациями, которое бы обеспечивало их безопасную жизнедеятельность и гармоничное, поступательное развитие. Формирование, правовое закрепление и практическое решение таких задач осуществляется политической системой и выражается во внутренней и внешней государственной политике.

С первых дней независимости в Узбекистане всесторонне учитывается такой статус религии в духовной жизни обществе и, конкретно, ислама в стране. Поэтому политические цели и решения, направленные на их достижение, продуманы и последовательны. Так, в самом начале своего вступления на должность главы независимого Узбекистана И. А. Каримов

обратил особое внимание на правильную трактовку религиозной ситуации и в целом религиозного вопроса в политике государства. Это было особенно актуальным в свете достижения государственной независимости. В своем выступлении на десятой сессии Олий Мажлиса в июле 1992 года он выделил восемь направлений социального прогресса и обновления Узбекистана. Вторым из них был религиозный вопрос. Президент И. А. Каримов утверждал: «Определяя политику нашего самостоятельного государства, конечно, мы должны иметь в виду исламскую религию. Религия наложила неизгладимую печать на образ жизни народа, наши нравственные ценности, на само мышление людей» [4]. В своем приветствии участникам международной научно-практической конференции «Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации» Президент страны следующим образом озвучил позицию государства по отношению к исламу: «Мы высоко ценим нашу священную религию и исламскую культуру как неотъемлемую часть мировой цивилизации, истории развития всего человеческого, как основной фактор и критерий духовного очищения, укрепления в сознании людей таких вечных ценностей, как стремление к мирной и спокойной жизни, толерантность в межнациональных и межрелигиозных отношениях, чувства взаимного уважения и согласия» [3].

Государственная политика в религиозной сфере – это деятельность политической системы в сфере религиозных отношений, по решению задач безопасной жизнедеятельности и гармоничного и поступательного развития общества. Это, в свою очередь, требует создать «систему эффективных реакций на возможные вызовы со стороны религиозной среды и наметить превентивные действия государства, позволяющие избежать конфликтных ситуаций» [8]. Эффективность политики определяется, во-первых, ее прагматизмом (т. е. ориентированностью на защиту национальных интересов), а во-вторых, следованием демократическим принципам.

На сегодняшний день Республика Узбекистан является демократическим государством, в котором конституционно определено место религии в обществе. Юридические основы политики демократического общества по отношению к религии заложены в Конституции Республики Узбекистан. В этой связи, в Основном Законе нашей страны закреплено следующее: «Религиозные организации и объединения отделены от государства и равны перед законом. Государство не вмешивается в деятельность религиозных объединений» [6]. Это является правовой формой взаимоотношений государства и религии. Государство не возлагает на религиозные организации выполнение каких-либо государственных функций и не финансирует их деятельность. Законом не установлена государственная или какая-либо другая обязательная религия.

Вместе с тем, мировоззренческий, нравственный и духовный выбор каждый человек может и должен делать сам, без давления и насилия извне. Все должны уважать его выбор.

Связь между государством и религиозными организациями опосредуется двумя категориями отношений. Первая представляет собой совокупность отношений прямого и косвенного влияния религии и религиозных институтов на политическую систему общества, включая государство. Вторая категория отношений образует собой обратную связь, выраженную в возможности государства воздействовать на религиозную жизнь общества и, в частности, на деятельность религиозных организаций.

Взаимоотношения религиозных организаций и государства осуществляются при приоритете последнего. Такой приоритет объясняется наличием в распоряжении государства реальных средств, способных обеспечить зарегистрированным конфессиям соответствующие условия для их деятельности, а также тем, что контроль и надзор за исполнением законодательства о свободе совести и религиозных организациях осуществляют государственные органы.

Принцип отделения религии от государства означает невмешательство последнего во внутреннюю деятельность религиозных организаций. Однако из этого вовсе не следует, что на нее не распространяется действующее законодательство. Ведь все верующие в то же время являются гражданами своего государства и в соответствии со статьей 48 Конституции Республики Узбекистан «... обязаны соблюдать Конституцию и законы, уважать права, свободы, честь и достоинство других людей» [6, Глава 11. Ст. 48., с. 11]. Государство не регламентирует вопросы верований и осуществления культов, не вмешивается в духовную жизнь религиозных организаций, их вероучения, а также, как уже отмечалось, в деятельность религиозных объединений, за исключением тех ее сторон, которые предполагают эту деятельность в качестве юридического лица, неизбежно вступающего в соответствующие отношения с государством, его законодательством и властными органами.

Итак, религия отделена от политики, от влияния на власть и участия в политических процессах. Как подчеркивает Президент Республики Узбекистан И. А. Каримов, «... мы никогда не допустим, чтобы религиозные лозунги стали знаменем борьбы за власть, поводом вмешательства в политику, экономику, юриспруденцию, поскольку видим в этом серьезную потенциальную угрозу безопасности и стабильности для нашего государства» [5]. Это крайне важно в условиях обострения религиозного экстремизма и фундаментализма в отдельно взятых регионах мира, где в результате разрушительных, подрывных действий экстремистов погибают мирные люди, дестабилизируется общественный порядок, наносится урон конституционному строю. Это, несомненно, подчеркивает, что «религиозный экстремизм ничего общего не имеет с доброй, истинной сутью феномена религии, а он всего лишь отражение стремлений и попыток, замаскированных отдельными религиозными предписаниями, идеями и призывами, спе-

циально вырванными из своего общего контекста, чтобы достичь корыстных политических, геополитических целей» [7, с. 342].

Кроме того, религия в Узбекистане рассматривается только как фактор формирования возвышенных духовных основ мировоззрения, сохранения богатых нравственных и духовных ценностей народа.

Политика государства в области религии, которая осуществляется через Комитет по делам религий при Кабинете Министров, строится на том, чтобы преодолеть отрицательные последствия многовековой обособленности и отчужденности приверженцев различных верований. Данный Комитет создан для решения задач в области обеспечения прав каждого на свободу совести и вероисповедания, равенства граждан, независимо от их отношения к религии, а также регулирования отношений, связанных с деятельностью религиозных организаций.

В частности, основными задачами Комитета по делам религий являются:

- проведение совместно с органами государственной власти на местах единой политики в решении религиозных вопросов в соответствии с законодательством о свободе совести и религиозных организациях;
- обеспечение взаимосвязи и сотрудничества государственных органов с религиозными организациями, расположенными на территории республики;
- отражение в политике государства интересов религиозных организаций, прошедших регистрацию в установленном законодательством порядке.

Все законодательство Узбекистана связано с вопросами искоренения проповеди религиозной исключительности, а также дискриминации по религиозному признаку и строится в соответствии с положениями Всеобщей декларации прав человека, резолюциями Совета Безопасности ООН.

Узбекистан проявляет искреннюю заинтересованность в гуманитарно-просветительской деятельности религиозных организаций, которая вносит вклад в духовно-нравственное развитие общества.

Межконфессиональное и межнациональное согласие, сложившееся в республике, невозможно было бы без принятия Закона «О свободе совести и религиозных организациях» (1991 г.) [1], с изменениями и дополнениями Олий Мажлиса Узбекистана в мае 1998 г. [2] и других нормативно правовых актов. В них заложены фундаментальные принципы, закрепляющие права и достоинство человека, независимо от его религиозных убеждений, расы, национальности, языка, социального происхождения, всего того, что в международной практике выражается многогранным понятием – права и свободы человека.

Так, Закон «О свободе совести и религиозных организациях» регулирует и общественные отношения, т. е. отношения между отдельными людьми, между государством и лицами, физическими и юридическими, возникающие при реализации определенного Конституцией Республики Узбекистан права на свободу совести и религиозных убеждений, гаранти-

рует соблюдение единообразного осуществления законодательства на всей территории Республики Узбекистан, определяет правовые основы статуса религиозных организаций и их деятельности, имущественное положение, взаимоотношения с государственными органами, учреждениями, ведомствами и организациями, а также трудовую деятельность граждан в религиозных организациях и их предприятиях.

Правовые основы осуществления свободы совести граждан и деятельности религиозных организаций формируются системой законодательных актов. Это – Конституция Республики Узбекистан и Конституция Республики Каракалпакстан, законы Республики Узбекистан и Республики Каракалпакстан, указы Президента Республики Узбекистан, постановления и распоряжения Кабинета Министров Республики Узбекистан и Совета Министров Республики Каракалпакстан, а также международные договоры, конвенции, пакты, ратифицированные Республикой Узбекистан.

Таким образом, государство способствует утверждению взаимной терпимости и уважения, мира и согласия между гражданами, исповедующими разные религии, не допускает религиозного и иного фанатизма и экстремизма.

Кроме того, в Республике Узбекистан не допускаются создание и деятельность общественных объединений и движений по религиозному признаку, филиалов и отделений религиозных партий, находящихся вне Узбекистана. Кроме того, в стране запрещается деятельность религиозных организаций, течений, сект, способствующих терроризму, наркобизнесу и организованной преступности. Вообще, все попытки оказать давление на органы государственной власти и управления, а также нелегальная религиозная деятельность пресекаются законом. Более того, установлено отделение системы образования от религии, не допускается включение религиозных дисциплин в учебные программы и утверждается право граждан Республики Узбекистан на светское образование независимо от их отношения к религии. Примечательно и то, что «в нашей стране религиозные организации имеют право устанавливать и поддерживать в соответствии с законодательством международные связи в целях паломничества или участия в других религиозных мероприятиях» [9].

Судя по всему, в XXI веке роль религиозного фактора в жизни и деятельности человеческого общества будет возрастать и проблема отношения государства с религиозными общинами будет являться весьма важным фактором в развитии общества, будет ли государство светским или религиозным.

Из перечисленного видно, что одной из важнейших черт, характеризующих развитие независимого Узбекистана, является стремление к созданию в обществе таких условий, в которых каждая личность, каждая культура и вера, сохраняя свою индивидуальность и неповторимость, обретают возможность раскрыться в полной мере.

Кроме того, свобода вероисповедания, зафиксированная в нашей Конституции: «Каждый имеет право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой» [6, Глава 13. Ст. 31, с. 13], не только развеяла страхи о возможной тоталитарной «исламизации» Узбекистана, но и способствовала возрождению и нормальному развитию других религиозных течений.

Вообще, возрождение в обществе религиозного сознания возвращает к идеям добра, справедливости, к извечным нравственным ценностям.

Таким образом, национальная безопасность и стабильность, процесс устойчивого развития многонационального и поликонфессионального государства тесно связаны с двумя важнейшими факторами – гармонизацией всего комплекса отношений между представителями различных наций, и с учетом особой значимости взаимоотношений между титульной нацией и этническими меньшинствами и межконфессионального согласия.

На наш взгляд, мирное сосуществование различных религий, толерантность, уважительное отношение титульной нации к национальным меньшинствам создали основу стабильности в Узбекистане. Более того, в республике продолжается процесс возвращения национально-религиозным общинам конфискованных у них прежним режимом зданий религиозного культа: мечетей, храмов, церквей, синагог, костелов, предоставление им новых помещений. Кроме того, социально-политическая стабильность и межнациональная гармония в независимом Узбекистане обеспечивается в результате обстановки религиозной терпимости и здоровых взаимоотношений между титульной нацией и различными религиозными конфессиями, которые существуют в стране. Республика Узбекистан проводит веротерпимую политику мира и диалога между всеми религиями земного шара. Именно такая позиция в отношении между верующими всех стран является надежным барьером на пути религиозного экстремизма, межнациональных и межконфессиональных конфликтов.

В целом светский характер государства направлен на защиту интересов человека, на развитие новых взаимоотношений между гражданами и правительством. В настоящее время идет интенсивное развитие обновленной за годы независимости культуры толерантности многонационального и поликонфессионального народа Узбекистана.

Таким образом, выше проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что, во-первых, сущностью проводимых реформ в Узбекистане является глубокая и всесторонняя демократизация всех сфер жизни общества. Это благоприятно влияет на формирование политики и в области религии. После обретения Узбекистаном независимости основными приоритетами государственной политики по отношению к религии стали гарантия реальной свободы совести и вероисповедания граждан, укрепление межрелигиозной и межнациональной дружбы, воспитание культуры толерантности в обществе. При этом надо выделить два важных аспекта: невмеша-

тельство государства во внутренние дела религии с одновременным развитием созидательного сотрудничества с ней.

Во-вторых, политика, направленная на укрепление стабильности в межконфессиональных отношениях нашего государства заключается в том, чтобы религия и дальше выполняла роль приобщения населения страны к высшим духовным, моральным и нравственным ценностям, историческому и культурному наследию нашего народа. Любые попытки использования религиозного фактора в качестве средства борьбы за политическую власть, повода вмешательства во внутренние дела государства, экономики, право являются серьезной угрозой безопасности и стабильности. В этом ключе религия в Узбекистане рассматривается только как фактор формирования возвышенных духовных основ мировоззрения, сохранения древних, бесценных нравственных и культурных ценностей народа. Исходя из этого, в стране большое внимание уделяется возрождению религиозных традиций как культурного, так и нравственного характера.

В-третьих, накопленный опыт в годы независимости в области организации религиозной жизни на демократических основах нашей страны и укрепления межконфессионального диалога, несомненно, еще шире раскрывает возможности развития гражданского общества, в котором в мире и согласии могут сосуществовать представители различных национальностей и религий.

Библиографический список

1. Ведомости Верховного Совета Республики Узбекистан, 1991 г., № 8, ст. 186; 1993 г., № 9, ст. 334.
2. Закон Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях» // Новые Законы Узбекистана. – № 19. – Т. : Адолат, 1998. – С. 49.
3. Каримов И. А. Либерализация общества, углубление реформ, повышение духовности и уровня жизни народа – критерий и цель всей нашей деятельности. В 21 т. – 15 т. – Т. : Узбекистан, 2007. – С. 171.
4. Каримов И. А. Путь к независимости: проблемы и планы // Узбекистан: национальная независимость, экономика, политика, идеология. Т. 1. – Ташкент : Узбекистан, 1996. – С. 12.
5. Каримов И. А. Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. – Т. : Ўзбекистон, 1997. – С. 43–44.
6. Конституция Республики Узбекистан. – Ташкент : Ўзбекистон, 2014.
7. Кушаев У. Р., Дорошина И. Г. Толерантность : энциклопедический словарь. – Пенза : Научно-издательский центр «Социосфера», 2014. – 484 с.
8. Мусаев М. Религия и общество: вопросы духовной общности и противоречия // Общественное мнение. Права человека. – 2012. – № 4. – С. 70.
9. Саидов А. Х. Узбекистан: толерантность, светский путь развития и религиозная идентичность // Религия и молодежь в современных мусульманских обществах. – Ташкент, 2007. – С. 71.
10. Узбекистан на пути к гражданскому обществу : сборник статей // отв. ред. Р. Алимов. – Т. : Шарк, 2003. – С. 242.

ГЕНЕТИЧЕСКИЙ ЛАНДШАФТ СКАНДИНАВСКОГО ПОЛУОСТРОВА И СЕВЕРА РОССИИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АНАЛИЗ

Н. О. Баландина

*Магистрант,
Саратовский государственный
университет им. Н. Г. Чернышевского,
г. Саратов, Россия*

Summary. This article is devoted to research of a problem of settlement of the people in the territory of Fennoscandia. One part of the article is focused on the features of moving of the people of the northern countries and religious symbols, traditional for ancient Scandinavians. In the second part of the article we would like to pay attention to the history of moving of a haplogroup I in the Scandinavian region and an origin of the Sami people. Here is also submitted the short review of the doctrine of Ludwig Ferdinand Clauss about racial psychology and psychoanthropology.

Keywords: fennoscandia; social philosophy; ethnoculturology; genographic project; anthropology.

Выделенная финским геологом Вильгельмом Рамзаем в 1898 году территория Фенноскандии, до сих пор представляет особый интерес для учёных различных областей. Учитывая географическое положение региона, этнический состав Фенноскандии и особенности арктической культуры северных народов, автор считает целесообразным изучение генетического ландшафта в рамках гуманитарной и геногеографии.

Обращаясь к вопросу общего для Скандинавского региона культурного наследия, следует отдельно разобрать специфику расселения народа на данной территории. Проблема расселения народов по различным областям континентов изучается в рамках **геногеографии**. Геногеография – это исследование распространения характерных гаплогрупп (групп схожих гаплотипов, имеющих общего предка) ДНК человека по различным географическим районам Земли. Одним из главных понятий в современной генетической географии является понятие «**генетический ландшафт**», который представляет собой карту, где показано расселение исследуемых гаплогрупп.

Гаплогруппа I (северный народ скандинавского типа) была общим предком для двух современных гаплогрупп: I1a и I2a. Согласно современным представлениям генетики, гаплогруппа I зародилась на территории Европы до начала «последнего ледникового максимума» (25–20 тысяч лет назад). По официальным представлениям современной геногеографии, люди, принадлежащие к гаплогруппе I, начали своё расселение с Севера Европы и прошли на Балканы. Но существует и альтернативная теория, рассказывающая о расселении людей гаплогруппы I, которая гласит, что засе-

ление Европы шло через территорию Восточной Европы на Север, однако она не подтверждена достаточным количеством данных. 20–15 тысяч лет назад начала происходить дифференциация среди гаплогруппы I: именно тогда выделилась ветвь I1, современными носителями которой являются норвежцы, шведы, датчане и немцы севера Германии. Спустя ещё некоторое время появилась ветвь I2 (предположительно на Балканах) [6].

Но, обращаясь к исследуемой в статье территории (Фенноскандии), следует заметить, что к ней традиционно относят не только Швецию и Норвегию, но и Финляндию и Север России. Интересным предстаёт вопрос о происхождении лопарей (саами) и заселения ими данной территории. Согласно Иоанну Шефферу, «предположить, что лопари произошли от шведов, совершенно невозможно, так как нет ничего общего между теми и другими ни в строении тела, ни в характере, ни в языке, ни в верованиях, ни в обычаях» [5] По мнению Вексигона, «лопарский народ вышел, вероятно, из Финляндии, где один приход даже до сих пор называется Лаппио (Lappio)» [1]



*На рисунке – карта Олафа Магнуса
«Морская карта и изображение северных земель»
(Carta marina et descriptio septemtrionalium terrarum)*

Подтверждение вышеописанной гипотезе о том, что лопари вышли из Финляндии, можно найти в труде Вексигона «Описание Швеции»: «Великое княжество Финляндское включает в себя меньшие княжества, или области, – Феннингию, Тавастию, обе части Карелии и Кайяну» [1].

Представленные вышеперечисленные данные позволяют сделать вывод, что лопари расселялись не только на территории современной Фин-

ляндии, но и занимали часть приграничной зоны современного Севера России (Карелия, Архангельская область). На основе анализа исторических документов и результатов исследований современной геногеографии, можно заключить, что этнический состав территории Фенноскандии по своей природе неоднороден и полярен. Норвежцы и шведы отличаются особыми нордическими чертами, в то время как финны и саами кардинально противопоставлены своим северным соседям.

При изучении этнических групп исследователи-антропологи отмечают, что понятие расы связано с понятием наследственности; что, согласно психоантропологии, душа проявляется через телесные признаки и оказывает влияние на заселённую расой местность. Крупнейший немецкий учёный антрополог и психолог Людвиг Фердинанд Клаусс пришёл к интересному выводу, что «местность это материал, в который душа привносит свой стиль и превращает её в ландшафт» [3, с. 134]. Таким образом ландшафт не может являться чем-то самостоятельным; душа преобразует местность так, что она становится отличительным признаком расовой души наравне с её телесными проявлениями. Здесь уместным будет упомянуть о «культуре сейдов». Являясь природными памятниками культовой религиозной традиции, сейды становятся характерной особенностью скандинавского ландшафта, показывая влияние нордической души на местность северной Европы.

Проведённый анализ позволяет нам прийти к следующим выводам:

На основе данных по генетическому расселению народов Северной Европы, можно обозначить страны, входящие в состав Фенноскандии: современные Норвегия, Швеция, Финляндия и пограничная с Финляндией область Кольского полуострова России;

Этносы Скандинавского полуострова составляют нордическую расу, которая, несмотря на достаточно тесное соседство, может быть разделена на две группы: норвежцы-шведы и финны-русские лопари, имеющие серьёзные различия как по внешним (телесным) признакам, так и по языковой принадлежности;

Несмотря на полярность этносов, населяющих регион Фенноскандии, нордическая душа является объединяющим фактором в социокультурной и религиозной среде северных народов.

Библиографический список

1. Вексионий. Описание Швеции. http://arctic.org.ru/2008_lap/gl_06.pdf
2. Данилов С. А., Орлов М. О. Государство, общество, религия в пространстве Западно-европейской цивилизации / Данилов С. А., Орлов М. О. // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2008. – том 8, вып. № 1: <http://cyberleninka.ru/article/n/gosudarstvo-obschestvo-religiya-v-prostranstve-zapadnoevropeyskoy-tsivilizatsii>
3. Клаусс Л. Ф. Раса и душа. Практическая психоантропология / пер. с нем. А. М. Иванова – М. : Белые альвы, 2014. – 384 с.

4. Орлов М. О. Социально-этнические воззрения русской философии (поиск стабильных оснований глобальных процессов) // Власть. – 2009. – № 9. <http://cyberleninka.ru/article/n/sotsialno-eticheskie-vozzreniya-russkoy-filosofii-poisk-stabilnyh-osnovaniy-globalnyh-protsessov>
5. Шеффер И. О происхождении лопарского народа. http://arctic.org.ru/2008_lap/gl_06.pdf,
6. Origins, spread and ethnic association of European haplogroups and subclades. http://www.eupedia.com/europe/origins_haplogroups_europe.shtml

MAZDAK AND THE MAGI: REGARDING THE ORIGIN OF THE COSMOLOGICAL AND KABBALISTIC ELEMENTS IN MAZDAKISM

E. L. Kolarov

*Master of Philosophy, postgraduate,
Sofia University "St. Kliment Ohridski",
Sofia, Bulgaria*

Summary. The article examines the cosmological and mystical views of the Zoroastrian heretic Mazdak as described by Šahrestānī and the anonymous treatise “*Dabestān*”. It is shown that they were not innovations, but rooted in the Indo-Iranian tradition. A hypothesis is proposed, that this mysticism originates from the doctrines of the Pre-Zoroastrian Magi.

Keywords: mazdakism; heresiology; history of religions; mysticism.

The Mazdakite heresy, which appeared during the reign of the Sassanid king Kavād (473–531), is famous mainly with its communistic ideas, preaching common possession of property and women. Less known however are the cosmological and theological views, ascribed to its founder Mazdak, about which exists only scarce information. Actually, there are only two sources that give an account of them: one is the treatise “*Ketāb al-melal wa’l-neḥal*” (Arab. “*Book of Sects and Creeds*”) of the famous heresiographer from 13th century Moḥammad b. ‘Abd-al-Karīm Šahrestānī, who in turn bases his report on the information given by the heretical theologian Abū ‘Īsā al-Warrāq (9th century). The other source is a later and less known anonymous treatise from 17th century, entitled “*Dabestān-e maḏāheb*” (Pers. “*School of Religious Doctrines*”), which also describes the Mazdakite teachings on the basis of information, that its author claims to have obtained at firsthand from the Neo-Mazdakites of his epoch, living secretly among the Muslims [9, p. 380]. The report of “*Dabestān*” contains several additional details, complementing the information from the text of Šahrestānī. Also, it is the only source, mentioning the book called “*Desnad*”, supposedly written by Mazdak himself in “*Old Persian*” (which should be actually Middle Persian, i. e. Pahlavi) and translated into “*popular Persian*” (i. e. Farsi) by a certain Ayin Shakib – the grandfather of one of those Neo-Mazdakites, who have shown the book in question to the author of “*Dabestān*”

[ibid.]. Since this mysterious work has not been found yet, the modern scholars have based their reconstructions of the Mazdakite doctrine mainly upon the text of Šahrestānī and some other Arabic sources, recognizing the syncretistic character of Mazdakism, but as for the origin of its incorporated teachings there are different opinions and many controversies. We will try to show that some of the cosmological ideas and the peculiar “Kabalistic” notions, ascribed to Mazdak by these two primary sources, are neither his inventions, nor later additions, as some scholars have thought, but belong to the Indo-Iranian cultural heritage and the existing traditions in the ancient Orient and eventually can be traced to the Pre-Zoroastrian Magi from the Achaemenid period.

In short, the Mazdakite cosmology can be summarized from the above-mentioned sources (which further on will be referred in the text as **Š.** and **D.** respectively) as follows: there are two primordial beings and principles (Arab. *al-kawnān wa'l-aṣṣlān*) – light and darkness or “*shining one*” (Pers. *Šīd*) and “*dark one*” (Pers. *Tār*). The former is endued with knowledge and sensation and acts by will and on purpose, while the latter is ignorant and blind and acts at random and by chance. The world is a mixture of those two principles, where the good emanates from light, while the evil arises from darkness. Both their mixing and their separation happen accidentally. After that there are three “*roots*” or elements of the universe: Fire, Water and Earth. When they combine, from their pure parts arise the trend toward god, while from their impure parts – the trend toward evil, personified in two agents: “*director of good*” (Arab. *modabber al-kayr*) and “*director of evil*” (Arab. *modabber al-šarr*). According to the author of “*Dabestān*” they have been identified with *Yazdān* (or God) and *Ahriman*, then correlated with the two primordial principles of light and darkness [9, p. 372], although it doesn’t seem that they are completely identical with them [7, p. 315], but most likely considered as their respective manifestations within the universe, that is the world of mixture.

After that in **D.** follows the account of the theology of Mazdak (while in **Š.** his social and ethical views, which in **D.** are left at the end, are discussed before that). According to him God acts in the world through an intermediate hierarchy of divine aspects or powers, compared to the king (*kosrow*) with his dignitaries and ministers. Some scholars have brought up the question as to whether this God – or “*object of veneration*” (Arab. *ma būd*) as Šahrestānī calls it – is identical with the “*director of good*”. However, the Arabic word *ma būd* seem to render literally the meaning of the Avestan term for deity – *yazata* (“*worthy of veneration*”), whence the Persian word *izad* (“*angel*”), which gives in plural the Persian name of God – *Yazdān*, identified in **D.** with the “*director of good*”. Thus, being grammatically in plural (like the Hebrew *Elohim*), it could refer to the pleroma totality of divine aspects or powers, represented in the hierarchy of secondary deities – subordinates or constituents of the “*director of good*” in Mazdakism. The first of them are the 4 divine aspects or the powers (Arab. *quwā*) of “*discrimination*” (Arab. *tamyīz*), “*comprehension*” (Arab. *fahm*),

“memory” (Arab. *ḥefẓ*) and “joy” (Arab. *sorūr*), called in Persian *Bāzkušā* (“who strives to discern”), *Dānā* (“who knows”), *Yāddah* (“who gives memory or teaches”) and *Surā* (? *sarrā* – “joy”). These are compared with the 4 highest dignitaries standing before the king in the Sassanid court: the high priest (*mōbedān mōbed*, lit. “mōbed of the mōbeds”), the great religious teacher (*hērbed al-akbar*), the commander of the army (*espahbed*), and the court musician (*rāmešgar*, lit. “entertainer”). Although the concept about a four-faced deity seem to have been present also in other Iranian religions like Zervanism and Manichaeism [12, p. 54, 198, 218–247], the aspects of the supreme god *Zervān* in them do not correspond to those, enumerated by Mazdak. The presence of “joy” as one of the divine attributes is usually pointed as an innovation and evidence for the allegedly optimistic character of Mazdakism [e.g. 6, p. 534]. However, this can be seen as an analogy of the Indian *ānanda* (Skt. “joy, happiness”), which in the Upaniṣads is one of the manifested qualities of the *Brahman* (Absolute). Also in the teachings of Vedānta school *ānanda* is the substance of the so-called “causal body” (Skt. *kāraṇa śarīra*) or the highest envelope of the individual “living self” (Skt. *jīvātman*, cf. the Manichean “living soul” – Mid.Pers. *grīw zīndag*). The other envelopes, comprising the “subtle body” (Skt. *sūkṣma śarīra*), are from the substances of *viññāna* (Skt. “discernment”) and *manas* (Skt. “mind”), which are very close analogues to the powers of “discrimination” and “comprehension” from the Mazdakite theology. Likewise in the Tantric Buddhism, which was strongly influenced during its development by the Iranian religions [14, p. 186–189], there are 3 or in some traditions 4 bodies of the cosmic Buddha (the personified Absolute), one of which is *sambhogakāya* (Skt. “body of enjoinder”) – another analogue of the aspect of “joy”, etc. Of course, we do not know whether Mazdak was familiar with those Indian teachings, but is at least conceivable that those ideas came from the common Indo-Iranian heritage either by the way of cultural exchange or preserved among the members of some underground religious currents.

Further the 4 divine powers govern the world through the agency of 7 others, called “ministers” (Arab. *wozarā*) and designated with the following Persian names: (1) *sālār* (“commander”); (2) *pēškār* (var. *pēšgāh*, “supervisor”); (3) the unidentified *bīwn* (in *Š.*) or *banūr* (in *D.*); (4) *brv’n*, (*parwān/ag*?, “messenger” in *Š.*) or *dairvān* (“head of a monastery”? in *D.*); (5) *kārdān* (var. *kārrān*, “agent”); (6) *dastūr* (“minister, priest”); and (7) *kōdag* (“page, servant”, lit. “little one”). These “ministers” most likely correspond to the 7 planets or rather to their respective *yazatas*, i.e. the deities, who neutralize their chaotic influence, according to the Zoroastrian and Zervanite beliefs. Indeed, M. Shaki finds some similarities between their names and the functional epithets of the planets in the traditional Persian astrology [6, p. 535–536]. It is baffling still, that they seem to have no direct correspondence with the 7 *Amāša Spānta* (Avest. “Bounteous Immortals”) of the orthodox Zoroastrianism.

These 7 “ministers” are said to “revolve” within the 12 “spiritual” (*rūḥānīyūn* in *Š.*) or “psychic” (*rawānī* in *D.*) entities, whose names are been identified with the 12 signs of the Zodiac by all interpreters [7, p. 316]. Grammatically they are Persian present participles (e.g. *kʷānanda* – “speaker”, *kʷāranda* – “eater”, etc.), which can be applied as categories to the substantive names of the seven “ministers”, thus having every one of them in 12 possible states as an analogy to the 7 planets, revolving within the 12 signs of the Zodiac. This makes in total 12^7 , i.e. 35.831.808 possible combinations, describing the numerous possible states of affairs of the world in correspondence to the various planetary constellations. It is interesting however, that though Šahrestānī says 12, he actually enumerates 13 terms. The interpreters have made different conjunctions in order to explain this discrepancy, usually suspecting error in transmission or later distortion. Thus F. Altheim for instance takes the terms *āyanda* (“comer”) and *šavanda* (“goer”) as one, while M. Shaki thinks that *kušanda* (“killer”) and *kunanda* (“doer”) represent the same word mistakenly repeated twice because of their graphic similarity. Since the latter one signifies action in general, it should be superfluous [6, p. 537]. Indeed, it is the term *kunanda* which is missing from the alternative list of “*Dabestān*” in the translation of David Shea from 1843 [9, p. 373]. We may suppose, that those 12+1 “spiritual” beings actually refer to the months in the ancient Persian calendar and only indirectly to their respective zodiacal signs (or the houses of the horoscope as Shaki thinks), thus representing the phases of every cyclical process by analogy of the year. The sequence of the terms in both sources is identical, except that in “*Dabestān*” it begins not with *kʷāranda* (“eater”), but with *kʷānanda* (“speaker”, var. *kʷāhanda* – “wisher”), which is the 10th term in the list of Šahrestānī, which shows that the series indeed was considered as a cycle. Whether the enumeration begins with the 1st or the 10th term and the year with their respective months depends on which cardinal point is taken as initial – the spring equinox or the winter solstice. Abū Rayḥān Bīrūnī writes in his work “*Athār al-Bākiya*” (“*Vestiges of the Past*”) that during the epoch of the mythical Pēšdādian dynasty the sacred solar year contained 12 months of 30 days, while the 5 missing days from 365 were collected in one “intercalary month” (*kabīsa*), added to every 6th year between the others [2, p. 13]. Later the calendar year became 365 days and the intercalary month was added only once in 120 years to compensate the missing $\frac{1}{4}$ day [2, p. 54] – a practice that was maintained until the post-Sassanid times. Thus the superfluous term *kunanda* (“doer”), which with its general meaning represents all the others, could correspond to this additional month, increasing the number of the terms in the Šahrestānī’s list to 13, without contradicting the statement that they are only 12.

In the end follows the mystic statement that whoever person unites in himself the powers of these 4+7+12 divine attributes, he would become like God in the lower world and relieved from religious duty (*Š.*) or from all kinds of embarrassment (*D.*). Šahrestānī adds also that according to Mazdak the “king of the

world above”, i.e. the “*director of good*”, rules by means of letters, the sum of which constitutes “*the supreme name*” (Arab. **al-ism al-a‘zam**). And whoever conceives (lit. “*imagines*” – Arab. **taṣawwara**) something of these letters, will discover the “*great mystery*” (Arab. **al-sirr al-akbar**). Otherwise the uninitiated will remain in ignorance (Arab. **jahl**), forgetfulness (Arab. **nisyān**), dullness (Arab. **balāda**) and sorrow (Arab. **ḡamm**), i.e. the exact opposites of the 4 divine powers, representing here the qualities of the “*director of evil*”. Notwithstanding that Šahrestānī employs such traditional Šūfī terminology in order to explain the final goal of this Mazdakite mysticism, it is clear that what is sought here, is not the ecstatic union with God through annihilation of individuality (Arab. **fanā‘**) as in Sufism, but rather the divinization of the individual himself, who through the mystic knowledge becomes “*godly*” (**rabbānī**) or “*like a creator or protector in this lower world*” (**D.**) – a notion, which resonates more with the Gnostic and Tantric teachings seeking liberation through knowledge. Also the suggestion that the letters should be “*imagined*” resembles certain Tantric meditational practices, which could have been developed under Iranian influence in North-Western India, where Tantra was initially conceived [14, p. 188–189]. So this information should not be dismissed as an allegedly later addition just because it was formulated with the terms of the Islamic mysticism, but rather the similarity with the mystic teachings of the Muslim esotericists (Arab. **bāḡinī**), extremist Shī‘īs (**ghulāt**), the Qarmatī and Ḳurramī heretic movements is due most likely to their origin from Mazdakism, as E. Yarshater shows [11, p. 1001–1004]. As for the notion that the “*supreme name*” is represented by the letters of the alphabet, corresponding to the divine powers, which rule the universe, we can find a very close analogue in the system of Kabbalah, where the 22 Hebrew letters are divided in three groups: the 3 “*mothers*” (viz., **Aleph**, **Mem** and **Shin**), corresponding to the elements Air, Water and Fire; the 7 “*double*” letters (i.e. expressing two sounds), which correspond to the 7 planets and week-days; and the 12 “*single*” letters, corresponding to the 12 months of the Hebrew calendar. Even more close is the alternative “*Chaldean*” model, described by Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) in the first book of his trilogy “*Of Occult Philosophy*”, which differs from the traditional version of the Hebrew Kabbalah. Thus in the table, given in the end of chapter 64 (reproduced in Table 1 below), Agrippa gives different correspondences between the letters of the Hebrew, “*Chaldean*” (actually – slightly deformed Syriac), Greek and Latin alphabets with zodiacal signs, planets and elements. Here the 3 “*mother*” letters are **Aleph** א, **Vaw** ו and **Yod** י (resp. the Syriac **Ālap** ܐ, **Waw** ܘ and **Yōḏ** ܝ), expressing the basic vowels **a**, **u** and **i**. We can see that they are correlated with the elements Earth, Water and Fire – i. e. the same elements as in the teaching of Mazdak! – “*for they account Aire no Element, but as the glew [glue], and spirit of the Elements*”, as Agrippa explains it [1, I; LXXIV.].

Table 1. Kabbalistic correspondences of the Hebrew, Chaldean (Syriac), Greek and Latin alphabets according to Heinrich Cornelius Agrippa (“Of Occult Philosophy”, Book I, Chapter lxxiv).

א	א	א	Α	Α
ב	ב	ב	Β	Β
ג	ג	ג	Γ	Γ
ד	ד	ד	Δ	Δ
ה	ה	ה	Ζ	Ζ
ו	ו	ו	Κ	Κ
ז	ז	ז	Λ	Λ
ח	ח	ח	Μ	Μ
ט	ט	ט	Ν	Ν
י	י	י	Π	Π
כ	כ	כ	Ρ	Ρ
ל	ל	ל	Σ	Σ
מ	מ	מ	Τ	Τ
נ	נ	נ	Α	Α
ס	ס	ס	Ε	Ε
ע	ע	ע	Η	Η
פ	פ	פ	Ι	Ι
צ	צ	צ	Ο	Ο
ק	ק	ק	Υ	Υ
ר	ר	ר	Ω	Ω
ש	ש	ש	Ω	Ω
ת	ת	ת	Ω	Ω
Terra	א	א	Ω	Ω
Aqua	ב	ב	Ω	Ω
Aër	ג	ג	Ω	Ω
Ignis	ד	ד	Ω	Ω
Spiritus	ה	ה	Ω	Ω

This peculiar feature of the Mazdak’s cosmology supposedly had a parallel in the cosmogony of the *Canteans – a baptist sect from Southern Mesopotamia, mentioned by Šahrestānī [7, p. 317] – whence we can surmise a certain relation to the Agrippa’s “Chaldeans”. We can also remind, that according to Bīrūnī the Western authors were “*in habit of calling Chaldeans*” to the Persian kings of the half-legendary Kayānian dynasty, because they have conquered and ruled Babylonia [2, p. 100]. And indeed the three-element theory could be found in the tradition of the ancient Magi – the Perso-Median priests of the Achaemenid Mazdaism, who later adopted Zoroastrian religion [2, p. 314]. Thus Diogenes Laertius quotes in the Prologue of his work “*Lives of the Eminent Philosophers*” an evidence from the lost book of Clitarchus – one of the historians of Alexander, according to whom “*the Magi spend their time in the worship of the gods, in sacrifices and in prayers, implying that none but themselves have the ear of the gods. They propound their views concerning the being and origin of the gods, whom they hold to be fire, earth, and water [ἀποφαίνεσθαι τε περί τε οὐσίας θεῶν καὶ γενέσεως, οὓς καὶ πῦρ εἶναι καὶ γῆν καὶ ὕδωρ]*” [3, I; 6]. More details about their doctrine provides the Neo-Platonic philosopher Damascius, who in his turn quotes Aristotle’s disciple Eudemus of Rhodes, that “*the Magi and the whole Aryan stock (μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος)... call the totality of the intelligible and the unified either Place, or Time. From this were differentiated either the good god and the evil demon, or light and darkness before them, as some say. Then they also put after the undifferentiated nature the double series of higher beings, one led by Oromasdes and the other by Areimanios*” [cited by 12, p. 447]. This theogony is almost identical with the Mazdakite teaching exposed above, if we consider that the “good god” (Gr. θεὸς ἀγαθός) and the “evil demon” (Gr. δαίμων κακός) from the text of Damascius are almost literal counterparts of the “director of good” (Arab. *modabber al-kayr*) and the “direc-

have tried to adapt the Old Persian phonetics to some *a priori* conceived scheme, perhaps derived from some metaphysical doctrine.

Thus if we compare the structure of the Old Persian cuneiform alphabet to what we know from the teachings of the ancient Magi, incorporated later in Mazdakism, we can see that the 3 vowels *i*, *a* and *u* could correspond to the three “roots” or the elements: Fire, Water and Earth. To this vowels in mysticism is given special significance even today – thus the modern Šūfī master Hakim Abu Abdullah Ghulam Moinuddin [cited in 13, p. 74] explains that they are considered “*constants of the universal harmony*” and when chanted by man, the vowel *i* moves up towards the brain, the vowel *a* – down towards the heart, while the vowel *u* vibrates in the middle point between the lips where the in-breath and out-breath unite. Thus we can compare them with Fire (the flames of which go upward), Water (which flows downward) and Earth (floating upon the waters in the ancient cosmologies). This correspondence differs a bit from that of Agrippa’s “Chaldean” Kabbalah, in which the elements are ascribed to the vowels in alphabetic order, following the decreasing density according to the 4-element theory (i.e. *earth-water-air-fire*). But as we have seen before, the Magian and the Mazdakite models are essentially ternary and in them Earth represents the middle term between the opposites Fire and Water in a manner similar to that of the three *guṇas* of the Indian dualistic school Sāṃkhya or the three basic substances (sulphur, mercury and salt) of the medieval alchemy. Thus we can consider the vowels *i*, *u* and *a* as representing the three levels of the cosmos or the divine hierarchy, analogical to the three rows of signs in Table 2. Then we can see that in the upper row we have 4 syllables, while in the middle row 7 syllables, which could correspond to the 4 divine attributes (or the “powers”) and the 7 “ministers” (or the planets) in the Mazdakite cosmology. In the lower row we have 22 syllables, but they are divided in two groups of 9 and 13, the latter related to the consonants, which form syllables only with the vowel *a*. They can be compared to the 9 celestial spheres (those of the 7 planets plus the fixed stars and the “prime mover”) and the 12+1 months of the Persian calendar, corresponding to the 13 names of the “spiritual” agents in the list of Šāhrestānī, as was shown above (the rarely used sign for the syllable *la* 𐎠𐎡, which is foreign to the Old Persian phonetics, may have been the equivalent to the additional “intercalary” month). Their association with the water element (i.e. the vowel *a*) could reflect the ancient notion of the “celestial waters”, while the 7 *u*-syllables would correspond to the celestial bodies (the earth element being a representation of the corporeality or the solid state). The latter perhaps have been imagined as “floating” upon their respective heavens like the Earth floats upon the lower waters. The 4 *i*-syllables, corresponding to the 4 divine attributes, are related to the fire element with its light and luminous quality and from Table 2 can be seen that they share consonants with 4 of the 9 celestial spheres, two of which are planetary and two are not (the corresponding to the fixed stars and the “prime mover” without syllables on the middle level). We may suppose that the former

are the solar and the lunar sphere, not only because the luminaries Sun and Moon are bigger and brighter than the other planets and thus naturally associated with light, but also because their motion is more regular and similar to that of the sphere of the fixed stars. Indeed, in the Zoroastrian cosmology the three layers of heaven (associated with “good thought”/*humat*, “good word”/*hūxt* and “good deed”/*huwaršt*) are said to correspond to the fixed stars, Moon and Sun, the periods of which also represent the basic units of time (day, month and year). Beyond them is the sphere of the “infinite lights” (*anagr rošn̄h* or simply *anagrān*), which is the abode of Ahura Mazdā, known also as *garōdmān* (Av. *garō.nmāna* – “house of song”) [4, p. 317–318]. This obviously correspond to the “empyreal heaven”, which the author of “*Dabestān*” says that the Mazdakites have called *Behešt* (from Av. *Vahišta ahu* – “best existence”). They thought that *Ahriman* has no share in it and power of coming there, but only the disembodied soul of the intelligent person, who has separated himself through wisdom from the ahrimanic qualities, can ascend [9, p. 372–373]. This Zoroastrian paradise was associated by Shaki with the divine aspect of “joy” from the Mazdakite theology [6, p. 534], while the function of *rāmešgar*, which Bahrām V has elevated to the highest rank in the Sassanid court [11, p. 1007, note 1], obviously correlates with the “house of song”. We saw above, that in Vedānta this corresponds to the “causal body”, being an analogue of the prime cause (i.e. the “prime mover”). Then the sphere of the fixed stars would most likely correspond to the divine power of “memory”, compared by Mazdak to the *espahbad* (“army commander”), given that in “*Bundahišn*” [8, 2; 5–8] the stars are described “as a specimen of army” with four stars-generals under the command of the polar star. Thus the remaining of the 4 divine powers – those of “discrimination” and “comprehension”, related to the metaphorical light of knowledge, would correspond to the luminaries (Sun and Moon) and their respective spheres. Indeed, only two consonants (*d* and *m*) form full sets of syllables with the 3 vowels, as can be seen from Table 2. If there existed some unknown to us alphabetic order of the cuneiform signs (the order in Table 2 only follows the standard phonetic sequence of the Sanskrit grammars), we may guess that it has represented symbolically the creation of the universe with the successive genesis of the deities or divine powers, corresponding to the syllables. Maybe they were chanted by the Magi in the sacred ceremonies as a sort of “*Amen*” and this was what Herodotus (I; 132) wrote about – that their chant during sacrifices was called “*theogony*” [15, p.77]. With time this could have developed into the mystic Mazdakite notion regarding the “supreme name”, which represents the “great mystery” of the totality of letters and divine powers.

It can be argued, that it is not probable for Mazdak to be acquainted with the cuneiform script, used thousand years before his time. However, the cuneiform script was never destroyed or forbidden, only rendered obsolete by the introduction of the phonetic alphabets and the invention of the parchment paper. Thus it is not impossible that in some closed groups or marginal minorities, de-

scendants of the ancient Magi, a certain tradition about their doctrine has been preserved up until the Sassanid period. If for instance Damascius was able to describe the theogony of “*Enûma Eliš*” (in the passage of his treatise “*Dubitations and Solutions*”, immediately preceding that one, cited above) and to give correctly the names of the Babylonian deities in Greek rendering in an epoch as late as 6th century, then it wouldn’t be impossible for his contemporary Mazdak to know something about the ancient traditions of his own native land. There is indeed a Syrian source written ca. 507, speaking in regard to Mazdakism that Kavād “*had re-established the abominable sect of the Magi, which is called that of the Zarduštakān*” [11, p. 995]. It is usually assumed that this means either the orthodox Zoroastrians, or the sect of Zardušt Khurragān – an heretic priest and earlier predecessor of Mazdak [11, p. 996]. But it is also possible that it refers to the followers of the ancient Magus Zaratos, mentioned by various antique and early medieval authors as a contemporary of Pythagoras [10, p. 231, 240–242, 244, 247 etc.], i.e. lived in 6th century B.C.E., who was obviously confused later with the founder of the Zoroastrian religion – the Avestan Zaratuštra. Thus during the Sassanid period, when was believed that Zaratuštra has lived only “*258 years before Alexander*” [10, p. 157–160], any tradition that may have survived from that time would be considered as coming from the “*authentic*” Zoroastrianism, even if it was actually Pre-Zoroastrian. And this was exactly what Mazdak has claimed – that he restores the original teaching of Zaratuštra as his spiritual heir [11, p. 996]. Some scholars have argued that the titles of the dignitaries from the Sassanid court, used in the Mazdakite theology (like *mōbed*, *hērbed*, *sepahbed* and *rāmešgar*), suggest that this doctrine was conceived in that period. However, this could be a re-interpretation of an earlier tradition, coming maybe from the times of the Achaemenids. Thus we can find very close analogues in the Plato’s dialogue “*Alcibiades I*” (121e–122a), where it is said that by an ancient custom 4 best men among the Persians were chosen to be educators of the Persian princes, viz. the most just (ὁ δίκαιότατος), the most wise (ὁ σοφώτατος), the most valiant (ὁ ἀνδρείότατος) and the most temperate (ὁ σωφρονέστατος), whose qualities can be seen as more or less corresponding to the meaning of 4 four dignitaries or the 4 divine powers. The total hierarchy of 4+7+23 also could find a correspondence in the governors of the 23 satrapies, in which was divided the Achaemenid empire according to the Behistun Inscription of Darius I. Maybe it was thought that an “*ideal empire*” should follow the model of the divine rule of the universe, described in the doctrine of the Magi, which was later incorporated *mutatis mutandis* by Mazdak and adjusted to the realities of his era. If this hypothesis proves to be correct, we can draw from it valuable insights into the genesis of the Islamic mysticism, permitting us to establish one more line of cultural continuity between the ancient and medieval Persia.

Bibliography

1. Agrippa H. C. Three Books of Occult Philosophy. – London, 1651.

2. Bīrūnī, Abū Rayḥān, *The Chronology of Ancient Nations*. – London, 1879.
3. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. I. – New York, 1925.
4. Malandra, W. Garōdmān // *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, Fasc. 3. – pp. 317–318.
5. Plato, *Platonis Opera*, Oxford University Press., 1903; vol. II. – p. 103–135.
6. Shaki, M., *The cosmogonical and cosmological teachings of Mazdak* // *Acta Iranica* 25, Leiden, 1985. – pp. 527–54.
7. Sundermann, W., COSMOGONI AND COSMOLOGY. IV. In the Mazdakite religion // *Encyclopædia Iranica*, Vol. VI, Fasc. 3. – pp. 315–317.
8. *The Bundahishn* (“Creation”) or Knowledge from the Zand // *Sacred Books of the East*, vol. 5, Oxford University Press, 1897.
9. *The Dabistān or School of Manners*, vol. I. – Paris-London, 1843.
10. Williams Jackson A. V., *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*. – N-Y, 1899.
11. Yarshater E. Mazdakism // *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), 2008; Chapt. 27(b). – pp. 991–1024.
12. Zaehner R. C. *Zurvan – A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.
13. Голдмен Дж. Целительные звуки. – М., 2003.
14. Кузнецов Б. И. Проблема Абсолюта в тибетском будизме // *Тибетика : сборник статей*. – СПб. : Евразия, 2003. – С. 184–194.
15. Херодот. *История* / часть первая. – София, 1986.

WORLD RELIGIONS IN CULTURAL ASPECT OF DEVELOPMENT OF SOCIETY

O. Yu. Kolosova

*Doctor of Philosophy, assistant professor,
Krasnodar University of Ministries
of Internal Affairs of the Russian
Federation, Stavropol branch,
Stavropol, Russia*

Summary. The history of mankind is, to a certain extent, attempts of search of religious truth. Religion and religious rituals arose in all cultures as religious and spiritual structures are parts of human life. Alternative beliefs and a way of life give us the chance to be different and to adapt for other lifestyles. As a matter of fact, such alternative ways of search of religious truth are main world religions: Judaism, Christianity, Islam and Buddhism.

Keywords: religion; Judaism; Christianity; Islam; Buddhism; religious outlook; culture; society.

World confessions play an important role in the activity of society, carrying out thus social functions, the main among which is worldview [12, p. 123–128]. It forms a certain frame of view of life which satisfies informative needs of people in an unscientific form and forms their religious worldview [11, p. 18–22]. The religious culture of mankind represents the cumulative ideal material having the unique history and a set of distinctive features that is especially actual at the present globalization stage [3, p. 309–315]. Important part of both religious, and spiritual culture in general is a system of values which in many respects is defined by the corresponding religious representations attaching moral

significance to certain cultural elements of society [10, p. 172–176]. Being the public phenomenon, religion has quite certain social, gnoseological and psychological roots [15, p. 102–107]. The social reasons of its emergence are the objective factors of public life both connected with the people's relation to the nature and among themselves (domination of natural powers, spontaneity of the public relations) [8, p. 155–159]. The gnoseological reasons are connected with ability of the person to think abstractly and aspiration to perceive and explain the surrounding phenomena [17, p. 11–18]. The psychological reasons are generated by person's negative emotions and experiences, his dissatisfaction with a real situation and lack of opportunities to eliminate a source of the problems [5, p. 118–124]. Natural and clear, in this regard, his desire and attempt to circumvent a complex problem's solution and search of means of disposal of religions in faith. The defining influence on a way of statement and solution have, first, nature of thinking of that era in which the problem, and, secondly, the level of knowledge of those objects which the arisen problem «on the structure defined, fixing this world – in language and in consciousness» [1, p. 156–159].

Judaism is the earliest monotheist religion which arose in society in the first millennium B.C. in Palestine [7, p. 124–129]. It is accepted basically among Jews. Adherents of Judaism believe in Yahweh (one God - Creator and Lord of the Universe), in immortality of a soul, afterlife and the future arrival of the Messiah, and that they are the Chosen People. The canon of sacred books of Judaism includes the Torah («The five books of Moses»), books of prophets and the sacred writing. Various interpretation and comments of a canon are collected in the Talmud.

Christianity is world religion which cornerstone is belief in life, doctrine, death and Resurrection (from Nazareth) as Son of Man and the Saviour. A Christianity dogma source is Holy Tradition where the main thing is Christian Scriptures (the Bible). The extremely important in Christianity is such doctrine as the Trinity according to which God is one on His essence, but exists in three persons (forms): Father, Son and the Holy Spirit.

Actually Christianity arose as heresy in Judaism in the first century AD in Palestine. Disciples of Christ (apostles) and other his followers recognized Him as «Christ», or «the Lord's Anointed». He came to our world to execute a promise, which God gave to Abraham, Isaak and Jacob. Familiarizing of believers with Divine good fortune is carried out through their participation in sacred sacraments (a baptism, communion, confession, church marriage). By the IV century AD Christianity became the state religion of Roman Empire. By the XIII century all Europe was Christianized. In Ancient Rus Christianity extended under the influence of Byzantine Empire since the end of the X century. As a result of Church division (schism) in 1054, Christianity was divided into Catholicism and Orthodoxy. Protestantism was allocated from Catholicism during the Reformation in the XVI century.

Catholicism is one of the main cultural currents in Christianity [16, p. 241]. The most characteristics of Catholicism, besides other, in comparison with Orthodoxy, are organizations of church (the center is papacy, the head is the Pope, the residence in Vatican), it is necessary to refer addition to Christian «Symbol of the Faith» (in the Trinity doctrine) the doctrine which received the name «Filioque» («and from Son») – the statement that the Holy Spirit proceeds not only from Father, but also from Son; doctrines on Feast of Immaculate Conception and Ascension; infallibilitas ex cathedra; sharp differentiation between the world and laypeople; celibacy (obligation of a celibacy of Catholic clergy). The orthodox church didn't accept «Filioque», later that was one of the reason for the subsequent churches division.

Orthodoxy is one of three cultural religious trends in Christianity [4]. Orthodox church follows resolutions of the first seven orthodox cathedrals. It recognizes domination of the Patriarch Constantinople and all traditional Christian sacraments. Concerning dogma important distinctive feature of Orthodoxy is (at the Trinity doctrine explanation) that the Holy Spirit proceeds only from Father (an exception to «Filioque» from «Symbol of the Faith»), because of this Orthodoxy was accused by the western Christian church of heresy.

One more characteristic feature of Orthodoxy consists in beauty and magnificence of solemnity. In church the important place is allocated to icons - traditional images of Christ, Mother of God and Saints. Monkhoo plays a large role in orthodox practice. All orthodox bishops are monks (give a vow of chastity), priests can have a wife and children. In the monastic environment there was a special cultural religious trend – hesychasm, as a specific form of orthodox mysticism (Esotericism) [13, p. 29–31]. Nowadays the orthodox church in society in general still seeks to keep in purity and inviolability the understanding of great initial Christian tradition [6, p. 151–155].

Islam arose in Arabia in the VII century AD. The founder is Mukhammed, followers – Muslims. Islam was developed under considerable influence of Judaism and Christianity. The basic principles of Islam are stated in the Koran – the sacred book of Muslims. The main doctrines are worship a great Almighty God – Allah, and recognizing Muhammad as the prophet and rasul Allah. Muslims must believe in immortality of a soul and afterlife. There are five main pillars (duties) of Islam ordered to its adherents: belief that there is no other God, except Allah, and Muhammad – rasul Allah; daily five time pray; religious alm; a fast at Ramadan; pilgrim's journey to Mecca made at least once in life. Sacred tradition in Islam is Sunnah, and the main directions (currents) – Sunnism and Shiism. In the X century Muslims created system of theoretical theology – kalam. The legal system of Islam is developed in Shari'ah. Almost in all countries with the prevailing Muslim population Islam is state religion [9, p. 119–123].

Buddhism is world religion which arose in India, approximately in the V century B.C. It is based on dogma of Siddkharta Gautama (Buddha) saying that any material life is suffering. The subsequent death of the person doesn't give him

final release from sufferings. After death a human soul revives in a new body for new sufferings. This cycle will proceed until a soul doesn't find an enlightenment and won't reach a condition of nirvana (dissolution in Divine). Buddha added the important statement to the traditional doctrine of Hinduism that all material life is illusion, mirage. Sufferings are caused not only by the life, but human ignorance about its illusoriness and the passions arising thereof ignorance.

World religions are natural result of cultural development, its necessary component at all stages of evolution of society [2, p. 168–177]. They accumulated achievements of world culture and considerably promote preservation of cultural heritage of the people and the states, formation of the personality in the society [14, p. 282–284].

Bibliography

1. Бакланов И. С., Бакланова О. А., Ерохин А. М. Эпистемологические и лингвистические исследования в аналитической философии науки: семантика конструкторов // Вестник СевКавГТИ. – 2015. – Т. 1. – № 2 (21). – С. 156–159.
2. Бакланова О. А., Бакланов И. С. Современная российская социальность в контексте социального конструкционизма // Вопросы социальной теории. – 2015. – Т. 7. – № 1–2. – С. 168–177.
3. Бакланов И. С., Яценко А. Л. Роль социальных сетей в процессах глобализации // Личность. Культура. Общество. – 2010. – Т. XII. – № 4 (59–60). – С. 309–315.
4. Говердовская Е. В., Антюхина А. В., Шульженко В. И. Актуальные проблемы духовной жизни личности и общества: региональный аспект. – Волгоград, 2014.
5. Говердовская Е. В., Добычина Н. В. Взаимные референции между реальным и виртуальным пространством: новая коммуникационная среда // Социально-гуманитарные знания. – 2014. – № 7. – С. 118–124.
6. Гончаров В. Н. Современные концепции общества: философский анализ // Культура. Духовность. Общество. – 2015. – № 16. – С. 151–155.
7. Гончаров В. Н. Социально-философский аспект исследования общества // Наука и современность. – 2014. – № 32–2. – С. 124–129.
8. Гончаров В. Н. Социально-философский анализ экономической сферы общества // Наука и современность. – 2015. – № 35. – С. 155–159.
9. Гончаров В. Н. «Политическая культура» и «политическая социализация» как основы гражданского общества в России // Система ценностей современного общества. – 2010. – № 15. – С. 119–123.
10. Гончаров В. Н. Общество как социальная система // Система ценностей современного общества. – 2015. – № 39. – С. 172–176.
11. Ерохин А. М. Религиозное сознание в контексте общественных отношений // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2015. – № 2 (81). – С. 18–22.
12. Ерохин А. М. Научно-информационный аспект исследования социокультурного развития общества в области культуры и искусства // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2015. – № 2. – С. 123–128.
13. Камалова О. Н. «Созерцание» в философско-культурологических построениях И. Ильина // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2012. – №6. – С. 29–31.
14. Лобейко Ю. А. Социальная активность личности в обществе: социально-педагогические аспекты формирования // European Social Science Journal. – 2014. – № 7–2 (46). – С. 282–284.

15. Лобейко Ю. А. Педагогическая деятельность и педагогическое сознание: социальный аспект // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты. – 2014. – № 13. – С. 102–107.
16. Микеева О. А. Анализ методологии и направлений исследований современной социальной реальности // Социально-гуманитарные знания. – 2009. – № 9. – С. 241.
17. Матяш Т. П., Матяш Д. В., Несмеянов Е. Е. Актуальны ли мысли Аристотеля о «хорошем» обществе? // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2012. – № 3. – С. 11–18.

УСЛОВИЯ И ФАКТОРЫ ОБРЕТЕНИЯ АРИАНСКОГО ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ ВИЗИГОТАМИ В IV В.

С. А. Домашова

*Кандидат исторических наук,
старший преподаватель,
Тюменский государственный институт
культуры, г. Тюмень, Россия*

Summary. In this paper we have considered the propagation of the Arian heresy in Gothic society IV century. Learn the missionary work of Wulfila and the formation Gothic Arian church. The analysis of the basic conditions and factors of the gothic Arian religious culture.

Key words. Gothic Arian heresy, religious sermons, missionary work.

Одной из важнейших исследовательских проблем современного религиоведения является изучения феномена приобретения новой религиозной идентичности (персональной и массовой).

Принятие религиозной идеи – важный шаг, всегда обусловленный рядом предпосылок, а также внутренних и внешних факторов. В нашей работе мы хотели бы обратиться к исследованию таких факторов на примере обретения арианского вероисповедания визиготами в IV в.

Принятие христианства готами происходило в три этапа:

1. контакты с пленными христианами и христианами – соседями;
2. проповедь Ульфила, сопровождавшаяся переводом Библии;
3. государственный акт «принятия христианства» от священников, присланных императором Валентом.

На каждом из этих этапов мы можем проследить разные причины и факторы принятия христианского вероисповедания язычниками – готами. Также мы можем сделать выводы об успешности и эффективности того или иного способа проповеди христианской доктрины.

Первоначальному проникновению христианства в культуру готов, еще во время их расселения у границ империи, способствовали две основных категории лиц:

1. военнопленные;
2. германцы, служившие в римской армии.

Первым готским священником, которого мы знаем, был Евтихий, уроженец Каппадокии. Возможно, первоначально, христианская община состояла исключительно из пленников, но со временем ситуация начала меняться. Численность прихожан увеличилась, и мы видим в готской среде не только священников, но и епископов, один из них, Феофил, входил в число участников Никейского собора [1, с. 30–31].

Нам сложно судить о том, насколько христианская концепция, принесенная готам пленными, была близка к идее, которую впоследствии назовут ересью Ария. Однако необходимо отметить, что «Арианская» идея подобосущности хорошо вписывалась в мировоззренческую парадигму германцев, которая содержала в себе строгую иерархию рода, где сын не мог быть равен отцу. Германское сознание легче воспринимало политеистические идеи, к которым в определенной мере тяготеет арианство. Деяния Отца и Сына в двух библейских книгах как бы разграничивают эти образы, что и подчеркивалось в арианской доктрине.

Особую проблему создавало восприятие божественного. Бог Отец в христианстве выступает некоторой абстрактной высшей истиной, для германцев куда более близка ветхозаветная концепция, в которой Бог присутствует в реальной жизни, поэтому постижение образа евангельского Бога Отца и связанной с ним идее Троицы вызывало большие затруднения.

Таким образом, данная нерегулярная проповедь в условиях совместного проживания и явного интереса готов к римской культуре обусловила появление немногочисленных сторонников христианства, однако оно еще не вступает на путь становления для готов подлинно народной и всеобщей религией.

Второй этап прочно связан с одним из самых выдающихся церковных деятелей IV в. – Ульфилой. Арианин, ставший «апостолом» и «Моисеем» готов, во многом изменил религиозную историю Европы.

Ульфила – первый епископ готов, легендарный создатель готского алфавита – родился около 311 г. Около 341 г. он участвовал в посольстве, посланном его соотечественниками к императору Констанцию. Во время пребывания в Константинополе он был избран епископом готов и рукоположен Евсевием Никомедийским не позже весны 341 г., времени смерти Евсевия.

Вернувшись на родину, он деятельно взялся за проповедь христианства. Когда около 348 г. в стране визиготов начались преследования христиан со стороны Атанариха, наиболее могущественного из визиготских князей, то Ульфила, став во главе своих единомышленников, вывел последних через Дунай в Мезию. Император Констанций принял переселенцев и отвел им земли около Никополя, где они основали общину с патриархальным устройством, во главе которой стоял сам Ульфила и, по его смерти, его преемники. Умер он, вероятно, летом 383 года, явившись на синод в Константинополе.

Ульфилу, по свидетельству всех историков, пользовался в среде готов огромным уважением, о чем говорит уход готов-христиан вслед за изгнанным проповедником [2, с. 96].

И здесь мы сталкиваемся сразу с несколькими факторами способствующими обращению большого количества лиц: регулярная проповедь, создание церковной организации, обретение религиозного писания на родном языке и роль личности проповедника.

Личность проповедника является, зачастую едва ли не единственным основанием принятия вероисповедания. Возможно, конечная победа христианской партии у готов во многом была обусловлена именно большим количеством сторонников Ульфила. Большую роль сыграла также возможность знакомится с христианской доктриной на постоянной основе (церковная организация) и на родном языке (создание письменности).

Необходимо отметить, что Ульфилу создал совершенно особую, подлинно германскую ветвь христианства [6, с. 37]. Характеризуя еретические воззрения готов, Исидор пишет: «Готы же...создали себе догматы для своей церкви. Чрезвычайно близкие к арианским...» [5; 8].

Таким образом, можно отметить, что уже на этапе проповеди арианство визиготов имело некоторые отличия от учения пресвитера Ария, что и послужило причиной отказа ариан Востока признать их единоверцами. После воцарения православного императора и начала преследования римлян-ариан, последние не пытались объединиться с готскими арианами. Хотя готы, будучи иноплеменниками и федератами, гонениям не подвергались. Факт отличающихся догматов, впрочем, мог не иметь связи с германской традицией, сама арианская партия также не была едина (Д. А. Таевский насчитывает пять различных арианских сект) [4, с. 15].

Кроме того, была необычна и форма существования церкви. Церковь как храм в готском обществе не существовала, или вернее сказать, почти не существовала. В селениях стояли простые палатки, которые при необходимости ставили на колеса. Готские священники, сопровождавшие войска в походе, ничем не отличались в своей деятельности от тех, кто не покидал дома [1, с. 31].

Таким образом создание церковной организации и целенаправленная проповедь в гораздо большей степени способствовали популяризации арианского учения в готской среде, чем нерегулярные контакты с отдельными арианами.

Третий этап описывает Исидор Севильский в своей «Истории королей готов, вандалов и свевов»: «...Атанарих, победив Фридигерну с помощью императора Валента, с благодарностью направил послов с дарами к этому императору, попросил прислать к нему учителей для принятия принципов христианской веры» [5; 7].

Несомненно, к началу описываемых событий готы были знакомы с христианством, вследствие проживания у римских границ и распростра-

ненных на тот момент смешанных браков. В среде готской аристократии находились, как сторонники, так и противники новой религии. Атанарих был во главе антихристианской партии, ему удалось одержать верх над своим политическим и заодно религиозным противником Фридигерном, тот пытался заполучить верховную власть (с помощью римской поддержки), в обмен на принятие христианства. Как отмечают многие исследователи, их представления о королевской власти содержали древний традиционный сакральный элемент, король был, прежде всего, верховным жрецом, посланцем богов [3]. Следы этих представлений надолго переживут некоторые из германских королевств. Поэтому религия монарха была очень важна, отсюда и борьба партий, описанная выше.

Далее следует сообщение, об отправке проповедника: «Валент же, отклонившийся от истинной католической веры и впавший в арианскую ересь, послав еретических священников, убедил готов присоединиться к его ошибочным догматам, и губительный яд удерживался в столь славном народе, и так ошибка, которую он недавно легковерно воспринял, удерживалась в нем долго, и долго он ей служил». Антитеза «губительного яда» – арианства и «славного народа» – визиготов, вполне традиционна для произведений Исидора, однако он далеко не единственный латинский автор, склонный возлагать ответственность за «неправильную веру» готов на случайность или ошибку по незнанию, а также еретика Валента.

Здесь мы видим влияние на развитие событий не только религиозно-культурных и психологических факторов, но и внутренних и внешних политических процессов. Однако это влияние распространяется не столько на процесс обращения в арианское вероисповедание, сколько на процесс утверждения арианской церкви в везиготском обществе и государстве.

Подводя итоги мы можем оценивать естественную проповедь и факторы общекультурного значения как небезуспешные, но не способствующие широкому распространению религии. Политические факторы, как завершающие и оформляющие процесс распространения религии в обществе. Главным же фактором остается активная и планомерная проповедь, сопровождающаяся готовностью идти на уступки и подстраиваться под нужды конкретного общественного запроса.

Библиографический список

1. Ешевский К. С. Сочинения: В 3 т. – М. : Тип. В. Готье, 1870. Т. 2: Эпоха переселения народов и Каролинги. – 617 с.
2. Лебедев А. П. Церковная история в свете предания: Исследования по истории древней церкви. – СПб.: Абышко, 2005. – 432 с.
3. Ронин В. К. Франки, вестготы, лангобарды в VI-VIII вв. Политические аспекты самосознания // Одиссей: Человек в истории. – М. : Наука, 1989. – С. 61–76.
4. Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I-XXI вв. Словарь. – М.: Intrada, 2003. – 112 с.

5. Isidorus Hispalensis. *Historia gthorum vandalorum et sveborum* // *Patrologiae cursus completus series Latina* / Ed. J.-P. Migne. – Parisii: S.n., 1849. Vol. LXXXIII. – Col. 1058–1082.
6. Pohl W. *The barbarian successor states* // *The transformation of the Roman world A. D. 400 – 900* / ed. By L. Webster and M. Brown. – Berkley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1997. – P. 33–47.



III. CORRELATION OF RELIGIOUS AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ТРАКТОВКА РАЦИОНАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ В ТЕИСТИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ В. Д. КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА И П. И. ЛИНИЦКОГО

Е. С. Бекжанова

*Аспирант,
Дальневосточный федеральный
университет,
г. Владивосток, Приморский край, Россия*

Summary. The article discusses the reception of rational cognition in the systems of philosophical theism of V. D. Kudryavtsev-Platonov and P. I. Linitiskii. Russian ecclesiastical academic philosophers harmoniously combines in his speculative constructions of cognitional capabilities, both reason and sense. The author concludes that the rationalistic trend in the Russian ecclesiastical academic philosophy is the rationalism of a new type, including and synthesizing traditional for European philosophy rationalistic settings on a base of orthodox theistic worldview.

Keywords: reason; rational cognition; Russian ecclesiastical academic theism; rationalism; Orthodox philosophy.

Проблема рационального познания обсуждается сегодня на фоне остро поднятой современным философским и научным сообществом, т.н. «проблемой кризиса рациональности», которая фиксирует внимание всех сфер знания на вопросе разумности нашего мышления, чувств, воли и убеждений. Данная проблематика заставляет по-новому взглянуть на специфику понимания роли, смысла и значения разума в познавательной деятельности человека, в русле изучения русской духовно-академической философии.

Изучение своеобразия русской философии и ее места в мировом историко-философском и культурном контексте является приоритетным исследовательским направлением отечественной гуманитарной науки. На фоне этого исследовательского интереса, особо важными оказываются сегодня попытки реконструкции вопросов, ставившихся русской мыслью во второй половине XIX – начале XX века, а также примеры выявления проблемных доминант русского умозрения этого периода, для которого по преимуществу, с самого своего зарождения была характерна религиозная позиция (в общем, даже там, где это отрицалось и не признавалось в силу модных мировоззренческих тенденций). Так, одна из тенденций в развитии гуманитарных наук в России представляет собой стремление развивать гуманитарное знание на основе православного мировоззрения.

Указанная выше тенденция со всей отчетливостью ставит на повестку дня современного философа вопрос взаимодействия философского (рационального по своей природе) знания и религиозной веры. Но данная тенденция в отечественной философской мысли не нова, так как обоснование тезиса о взаимосвязи веры и разума коренится в самой специфике религиозной философии. Так, представителей русской духовно-академической философии в XIX – начале XX веков особенно волновала среди прочих и гносеологическая проблематика, поднимающая такие взаимосвязанные вопросы, как вопрос о соотношении веры и знания (веры и разума); вопрос об исходном пункте (или началах) философии; вопрос о статусе научного и философского познания и другие. Интерес этот был связан, прежде всего, с популярными в то время идеями немецкой классической философии, и в особенности с философией Канта и Гегеля.

Один из существеннейших вопросов в этом ряду – вопрос о статусе *рационального познания*, который состоит в том, какую роль в процессе познания человеком мира играет разум. Данная мировоззренческая проблема отражается в «извечном» споре двух фундаментальных познавательных установок и собственно философских позиций, отразившихся в двух магистральных, проходящих через всю историю философии направлениях: *сенсуализма* (от лат. *sensu* – чувство) или *эмпиризма* (от др.-греч. *ἐμπειρία* – опыт) и *рационализма* (от лат. *ratio* – разум), взаимная полемика которых создает в целом западную парадигму философского осмысления разума и чувств в деле познания. Эмпирики и рационалисты дают положительный ответ на вопрос о познаваемости мира, но имеют различные мнения по поводу того, чему принадлежит решающая роль в познании – чувствам или разуму. В истории философии, те и другие, полемизируя между собой, зачастую приходили к взаимоотрицающим выводам и, таким образом, обе эти познавательные установки доходили до своих крайностей.

Хотя большинство исследователей фрагментарно указывают на те, или иные аспекты рационализма в философии русских теистов, работ, выявляющих существенные, специфические и концептуальные особенности рационалистического направления в русском православном теизме, в настоящее время нет.

В данном контексте весьма интересен подход к пониманию и интерпретации рационального познания в религиозно-философских системах В. Д. Кудрявцева-Платонова и П. И. Линицкого, которые в своем творчестве исходили из системного рассмотрения всех уровней познания с целью построения законченной гносеологической концепции.

Этих русских мыслителей относят именно к рационалистическому направлению в философии. Такие исследователи, как С. В. Пишун, И. В. Цвык, Д. В. Леонидов, О. М. Климова, О. Д. Мачкарина, В. Е. Луценко отмечают особое стремление к рационализации православной теистической философии, с использованием для этого опыта западноевропейского

теизма XIX в. Работы вышеназванных авторов, осветили основные современные подходы к разрабатываемой нами проблематике. Так, в своей монографии «Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века» С.В. Пишун, описывая «возвышенный характер творчества» русских академических философов, подчеркивает особую метафизичность философских концепций русских мыслителей-теистов, и говорит о том, что «напряженность духовного творчества адепта православной философской учености явственно ощущается через его постоянную апелляцию к слову, долженствующему выразить суть *разума* жизни посредством интуиции и доводов логического мышления... здесь ставился во главу угла *анализ* различных сфер объективного и субъективного бытия, и его целью объявлялось теоретическое подтверждение присутствия безусловного в условном с помощью цельного слова, воплотившего в себе "соборное" единство чувства и разума» [7, с. 9]. Наивысшая цель познания для русских теистов – это, прежде всего, богопознание. И потому их философия носит онто-гносеологический характер, это происходит из особого понимания взаимоотношений Бога и человека: православная установка на возможность познания человеком божества, с необходимой при этом онтологизацией человеческого бытия – дают возможность русским академическим философам гармонично сочетать веру с ее разумным осмыслением и оправданием.

Ведущая роль, помимо православной мировоззренческой позиции, в генезисе русского духовно-академической философии принадлежит западноевропейской философской схоластике (Дунс Скотт, Бонавентура) и европейскому теизму XIX века, в частности, философам немецкой правогегельянской школы, а также представителям французского спиритуализма XIX века (Г. Лотце, Г. Ульрици, И. Фихте-младший, П. Жанэ, Мэн де Бيران).

Влияние немецких и французских теистов на взгляды русских духовно-академических философов убедительно отражает В. Е. Луценко. Она отмечает, что у истоков европейского теизма XIX века лежал переход Фр. Шеллинга на позиции «философии откровения», и сам этот переход во многом был обусловлен его активной перепиской с профессором Московской духовной академии Ф. А. Голубинским [5, с. 16]. И далее автор замечает, что к 80–90-м гг. XIX века русская духовно-академическая философия становится одной из наиболее влиятельных религиозно-философских направлений в Европе [5, с. 17]. И это происходит, в частности, благодаря творчеству В. Д. Кудрявцева-Платонова и П. И. Лiniцкого.

Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891) – профессор Московской духовной академии, является одним из крупнейших представителей духовно-академической философии России XIX века. По словам С. В. Пишуна, «без сочинений Кудрявцева-Платонова трудно представить духовно-академическую философию нашей страны, как впрочем, и всю русскую православную философскую культуру» [7, с. 216].

Исследовательница творческого наследия В. Д. Кудрявцева-Платонова, И. В. Цвык, отмечает, что суть его философии коренится в стремлении интерпретировать возрастание философских и научных знаний во второй половине XIX века в свете традиционных христианских принципов. При этом разум, должен при подходе к философским и научным знаниям активно содействовать новому звучанию истин веры [8, с. 22]. Кудрявцев-Платонов постоянно подчеркивает непосредственный характер знания, получаемого умом, и ни в коей мере не исключает, но, напротив, предполагает рассудочное знание в области религии [8, с. 15–16].

Согласно В. Д. Кудрявцеву-Платонову, всякое познание, начинается с априорных утверждений, являющихся предпосылками мышления. Таким образом, основополагающим методом В. Д. Кудрявцева-Платонова становится рационально-дедуктивный, или синтетический метод, заключающийся в том, что в процессе познания критике подвергаются не только способности познания, предшествующие взгляды и теории, но и сама действительность. Цель познания, для В. Д. Кудрявцева-Платонова – выявить содержание тех понятий, которые коренятся в человеческом разуме [6, с. 211]. Такими фундаментальными понятиями человеческого разума философ признавал наличие особых знаний о предметах сверхчувственного: Боге, Истине, Добре, Бесконечном.

Анализируя с метафизической точки зрения *рациональное познание*, Кудрявцев-Платонов обращается к рассмотрению *понятия*, которое для него является высшим и имеющим более значения для знания (нежели продукт эмпирического познания – представление) произведением познавательной силы нашего духа [2, с. 1]. Совершенным выражением *рационального познания*, для Кудрявцева-Платонова является *философское познание* т.к. оно осуществляется при помощи *всеобщих понятий* – ими преимущественно и оперирует философия. В своей работе «Об основных началах философского познания» Кудрявцев-Платонов, методом критического анализа позиции крайнего скептицизма, доказывает несомненность трех основоположений философии – существует мир духовный, существует мир физический и существует абсолютно Совершенное Существо, совмещающее в себе полную истину *бытия* и *знания*, затем автор постепенно восходит к единому *реальному* началу философского познания, коим признается "*идея* Существа абсолютно совершенного", "*идея* Божества", которая «будучи исходным началом философии, в то же время служит ее целью» [3, с. 58]. Формальным же принципом, а также надежным критерием философской истины, её «всеобщим, несомненным, гносеологическим принципом» является самодостоверность разума, основанная на бесспорных законах нашего мышления [3, с. 64].

Кудрявцевым-Платоновым не противопоставляется чувственное и рациональное познание, он стремится представить целостную картину человеческого бытия, как бытия познающего и пытается установить связь

эмпирического и рационального, определяя более детально их специфику и роль в едином процессе познания [8, с. 19]. Таким образом, познание эмпирическое и рациональное, продуктами, которых является чувство и мышление, при тесном и неотрывном взаимодействии между собой создают условия для возможности третьего, высшего уровня познания, который принадлежит только разуму. Это сфера всеобщих понятий-идей, высшее и важнейшее из которых – идея Существа абсолютно совершенного, заключающая в себе все остальные идеи и собирающая их в единство. Познание человеком мира, по Кудрявцеву-Платонову, есть, безусловно, восходящий *разумный* процесс: от простых первых впечатлений из окружающего нас мира, до высшей религиозной идеи. Философ выстраивает красивую и логически выверенную гносеологическую систему, отражающую полную картину процесса познания человеком бытия, где рациональное познание есть осуществление *продуктивной* связи чувства с мышлением. Разуму в деле познания философ отводит решающую роль, особое место в этом процессе – между эмпирическим познанием бытия и идеальным его познанием происходит познание разумное, только посредством своей разумной природы человек преодолевает детерминизм физического мира и обретает собственно «человеческое» духовное и свободное бытие в мире.

Итак, вера в Бога, по мнению Кудрявцева-Платонова, должна подкрепляться рациональными обоснованиями. Поскольку человек познает Бога непосредственно, с помощью постоянного действия Божества на человеческий дух, то и человек с необходимостью рационально обосновывает Его бытие. Таким образом, по Кудрявцеву-Платонову, путь к истинному знанию, совпадающему со знанием Божественного Абсолюта, есть путь рациональный, но это постижение, в силу ограниченного человеческого разума, осуществляется на эмпирической и рациональной ступенях познания, т. е. в пределах его возможностей.

Петр Иванович Лiniцкий (1839–1906) представитель Киевской духовной академии, заслуженный ординарный профессор философии – выдающийся метафизик, гносеолог, логик. Философские взгляды профессора можно определить как «теистический рационализм». Особенность его философской позиции, проявлялась в том, что «наряду с разделением веры и разума по предметным сферам православный теист указывал и на необходимость их тесного союза, который обеспечивал бы цельность и полноту человеческого познания» [1, с. 10]. Так, П. И. Лiniцкий отмечает неразрывную связь между метафизикой и гносеологией, и говорит о том, что вопрос о сущности вещей и вопрос о познании взаимно предполагают друг друга: вопрос о сущности вещей составляет цель умственной деятельности человека, а вопрос о познании – средство к тому [4, с. 68].

Истоки религиозной метафизики П. И. Лiniцкого связываются исследователями, в первую очередь, с синтезом платоновского идеализма и аристотелевского рационализма, «гетерономным рационализмом» ряда

представителей философского крыла патристики и средневековой схоластики, религиозным картезианством, немецкой классической философией (особенно И. Кантом) и европейским постгегелевским теизмом XIX в. [1, с. 11].

Весьма примечательна полемика П. И. Лiniцкого с представителями философского эмпиризма (Юм, Беркли). Философский рационализм, в отличие от эмпиризма, по словам П. И. Лiniцкого, утверждается на началах априорных, содержанием этой философии служат «самые основные и наиболее общие (универсальные) понятия, имеющие одинаково важное значение и в науке, и в жизни практической... философия разъясняет эти понятия и приводит их в систему, стремиться образовать из них более или менее единое и цельное с общечеловеческим значением мирозерцание» [4, с. 100]. Согласно воззрениям П. И. Лiniцкого рационализм рассматривает разум и первейшее его выражение – язык как коренную и самую существенную принадлежность природы человека. Поэтому с точки зрения рационализма необходимую основу познания, всеобщую и неизменную, составляет мышление. А так как разум – есть способность деятельная, то его деятельность, как необходимое свойство человеческого духа участвует уже в самом чувственном восприятии [4, с. 66]. Поэтому сущность познания, пишет профессор-теист, заключается не в психических условиях познавательного процесса, как его рассматривает эмпиризм, а в значении, которое человек, в силу логической необходимости, т. е. в силу законов мышления, придает продуктам этого познавательного процесса [4, с. 69].

Киевский философ-теист, внес большой вклад в построение рационально-теистического понятия об Абсолюте. По мнению исследовательницы его философии, О. М. Климовой, религиозно-философское учение П. И. Лiniцкого об Абсолюте является наиболее формально-логически выверенным и рационально обоснованным во всём отечественном духовно-академическом теизме XIX в., а философия П. И. Лiniцкого стала вершиной его рационалистического направления. П. И. Лiniцкий не отказывается от помощи веры в научном познании, но одновременно настаивает на существенном значении разума в деле веры. П. И. Лiniцкий считает, пишет автор, что «философ и богослов, работая каждый в своем направлении, подходят к решению своих задач в вопросе соотношения веры и знания в границах своего исследования. Философ раскрывает формальные аспекты актуализации идеи безусловного, в то время как богослов определяет содержание этих определений. Таким образом, достигается единство веры и знания: вера открывает в размышлениях формальную основу для своего содержания, а разум обращается к вере, направляясь к заполнению своих формальных понятий о Боге» [1, с. 17–18].

Итак, можно сделать вывод, что рационалистическое направление в русской духовно-академической философии – это, несомненно, рационализм нового типа, включающий и синтезирующий в себе традиционные для европейской философии рационалистические установки на основе

православного теистического миропонимания. Рационализм, поставленный на теистические позиции, отводит еще более существенную роль разума, который доходит постепенно до понятия абсолютного, безусловного, единого начала, которым является идея Божества, понятие Совершенного Существа.

Особенность русского духовно-академического рационализма состоит в особой роли, которую тот отводит разумным (рациональным) началам нашего познания. Русским духовно-академическим философам удастся гармонично сочетать в своих умозрительных построениях познавательные возможности, как разума, так и чувств. При этом вовсе не отрицается решающая роль последних, а напротив, наряду с разумом возводится до новой высоты, приводя, в конечном счете, познающего человека к единству чувственного опыта и рационального знания.

Таким образом, русский духовно-академический рационализм избегает тех крайностей, которых не удавалось избежать рационализму европейскому. Поэтому, мы можем констатировать, что произошла своеобразная рецепция европейского рационализма русским духовно-академическим теизмом, и на почве православной философии появился рационализм нового типа.

Библиографический список

1. Климова О. М. Концептуальные основы «теистического рационализма» П. И. Линницкого : авторефер. дис. ... канд. филос. наук. – Уссурийск, 2012.
2. Кудрявцев-Платонов В. Д. Метафизический анализ рационального познания // Сочинения. Т. I. Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 3. – Сергиев-Посад, 1894. – С. 1–174.
3. Кудрявцев-Платонов В. Д. Об основных началах философского познания / Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения. Т. I. Исследования и статьи по введению в философию и по гносеологии. Вып. 2. – Сергиев-Посад, 1893. – С. 1–66.
4. Линицкий П. И. Сочинения: в 5 т. / Т. 1. : Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). – Мелитополь : Издательский дом МГТ, 2012. – 455 с.
5. Луценко В. Е. Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины XIX века : авторефер. дис. ... канд. филос. наук. – Уссурийск, 2008.
6. Мачкарина О. Д. Гносеологические проблемы в русской академической философии второй половины XIX века: опыт критического анализа // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2010. – № 11.
7. Пишун С. В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. – М. : Издательство «Прометей», 1996. – 431 с.
8. Цвык И. В. Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова : авторефер. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1995.

СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И НРАВСТВЕННОГО В ТРАДИЦИЯХ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

В. Г. Галушко

*Кандидат философских наук, доцент,
Санкт-Петербургский государственный
институт психологии и социальной
работы, г. Санкт-Петербург, Россия*

Summary. The article considers the problem of correlation of religious and moral, spiritual and scientific in trade Russian culture. Religious and scientific direction represent two fundamentally different, but inextricably linked, ways of knowing the phenomenon of spirituality. This is manifested in search of the main origin of spirituality in the different understanding of the category knowledge. Unlike scientific religious knowledge is based on faith, it has two essential characteristics – emotional and intuitive.

Keywords: culture; religion; morality; spirituality; tradition.

Исторически сложились два различных взгляда на формирование духовного мира личности: религиозный и научный. Религиозное видит духовность в Божественном, связывая ее с онтологическим, сакральным началом. Наука ищет ее в человеке, его взаимоотношениях в структуре социума. Резкое противопоставление сущности духовного в светской и религиозных сферах сохранялось достаточно долго. В научной литературе советского периода «духовное» трактовалось широко, как противоположное «материальному», зачастую отождествлялось с «нравственным», «эстетическим», «интеллектуальным». Многозначность трактовок, отсутствие содержательной специфики духовности и научных ориентиров в ее воспитании вели к преимущественному отвержению понятия «духовного».

Современные исследователи констатируют углубление и обострение этого процесса. Философ В. Н. Порус, утверждая, что сегодня налицо признаки катастрофы нашей духовной культуры пишет, что такая культура тяжело больна. Она страдает не от дефицита средств на культурные мероприятия – размыты или перестали существовать границы, за которыми культура обращается в «посткультурную действительность» [12, с. 24–36].

Как отмечал Ю. М. Лотман, «культура есть память, поэтому она всегда связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека общества и человечества» [10, с. 8]. Забвение собственных культурных ценностей неизбежно приводит к саморазрушению личности и, как следствие, всей структуры общества и государства.

В отечественном умозрении «всюду доминирует моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Панморализм может быть найден почти у всех русских мыслителей» [4, с. 18].

Н. А. Бердяев писал, что мир вступил в античеловечную эпоху, характеризующуюся процессом дегуманизации [3, с. 259]. Нравственная деградация, утрата смысла жизни и культ потребления, подростковая наркомания и алкоголизм – это современная картина общества и человека, которые свидетельствуют о духовном кризисе.

Отечественное образование и просвещение исторически были нравственно ориентированным. При этом представления о нравственном имели аксиологический характер. Ценностные основания бытия человека складывались веками и находили отражение в заповедях христианства, национальных традициях, трудах ученых, фиксировались в кодексах поведения людей. Осмысление ценностей вело к выделению моральных норм, принципов, идеалов, отражающих представления о должном отношении к окружающему миру, другим людям, самому себе. В одном из первых памятников древнерусской мысли «Поучение Владимира Мономаха» отмечается важность воспитания таких нравственных качеств, как уважение к старшим, любовь, милосердие, смирение, кротость, трудолюбие, добродушие, смелость, и даются образцы поведения [13, с. 146–171].

В «Домострое» (XVI в.), названном В. О. Ключевским программой обучения и воспитания в древнерусский период, содержатся наиздания добра и блага, почитания святынь, ценятся совесть и правда, бережливость, трудолюбие и заботливость, взаимовыручка, трезвость.

В последующих педагогических сочинениях, таких как «Гражданство обычаев детских» Е. Славинецкого (XVII в.), «Юности честное зерцало или показание к житейскому обхождению» (XVIII в.), выделяются нравственные качества, подлежащие воспитанию (почитание родителей, трудолюбие, благородство и добродетельность), содержатся наставления и правила, касающиеся поведения ребенка.

В сочинении И. Ф. Богдановича «Таблица для детей, служащая к познанию главных добродетелей, их неправильного употребления, противодействующих им пороков и нужных правил к сохранению добродетелей» изложены правила поведения для юношества, методы и приемы их разъяснения. При этом автором выделяются следующие добродетели: благоверие, любовь, благоразумие, правосудие, воздержанность [1, с. 135–141].

Особая роль нравственного воспитания в развитии личности подчеркивалась К. Д. Ушинским, который отмечал, что нравственность не является необходимым следствием учености и умственного развития. Педагог высказывал мысль о том, что «влияние нравственное составляет главную задачу воспитания, гораздо более важную, чем развитие ума вообще» [15, с. 307]. Одно из главных мест в нравственном воспитании ученый отводил патриотизму, считая, что как нет человека без самолюбия, так нет человека без любви к отечеству, и эта любовь дает воспитанию верный ключ к сердцу человека и существенную опору для борьбы с его дурными наклонностями.

Фактически в трудах мыслителей прошлого выделяются аксиологические системы нравственных категорий, определяющие ценностные основания жизнедеятельности и характеризующие сущность взаимодействия человека с окружающим.

В христианском понимании каждый от рождения наделен началами духовности. Задача земной жизни христианина – сформировать свою духовную личность через беспрестанный подвиг нравственного саморазвития. Схиархимандрит Иоанн (Маслов) говорит: «Рожденному от Духа внутреннему или новому человеку подобает быть живому, и приличныя духовному своему рождению делати дела, жизнь, силу, и действие в себе иметь, и делами, подобными Богу, живость свою и силу оказывати. И яко же сын плотскаго своего отца свойства изображает, тако от Бога рожденному должно свойства Божие, правды, истины, любви, терпения, святости и прочая в себе изображати» [9, с. 364].

Известный богослов А. И. Осипов отмечает, что, по христианскому учению Бог есть личностный идеал добра, истины и красоты и конечная цель духовных устремлений человека. Возможность и необходимость единения с Богом предполагает в религии, с одной стороны, веру в Откровение Бога, с другой – праведную жизнь, особый духовно-нравственный характер всего ее строя [11, с. 17–18]. Духовное становление человека, таким образом, осуществляется на основе веры и любви и включает формирование добродетелей, нравственное совершенствование.

Н. А. Бердяев характеризует духовное бытие человека как многоаспектное. «Духовная жизнь раскрывается по ступеням и разнокачественно. В нее входит вся познавательная, нравственная, художественная жизнь человечества, входит общение в любви» [2, с. 48]. Признаками духовного в учении Бердяева являются свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, обращение к высшему Божественному миру и единение с ним [2, с. 379–382]. Духовность «не противоположна материальному», а означает «его преображение, достижение высшей качественности целостного человека, реализацию личности...» [2, с. 392].

Для другого русского философа – И. А. Ильина – духовность не исчерпывается мыслью, не ограничивается сферой слов. «Духовный человек научается преклоняться перед Богом, чтить самого себя, видеть и ценить духовность во всех людях и желать творческого раскрытия и осуществления духовной жизни на земле» [8, с. 399–400]. По мысли философа, духовными являются лишь те состояния, в которых человек живет главными, благородными стремлениями, обращенными на созерцание или осуществление красоты, на совершение добра, на то, что человек признает высшим и безусловным благом. Проявления духовности, по Ильину, – чувство ответственности, воля к совершенству, способность к бескорыстной любви, стремление к самоуправлению [7].

Примат духовного начала в личности утверждается В. В. Зеньковским. Различая в человеке три стороны (дух, душа и тело), он уверен, что начало духовности – не особая жизнь, а творческая сила, пронизывающая собой всю жизнь и определяющая ее новое качество. «Начало духовности есть поэтому начало цельности и органической иерархичности в человеке... Начало духовности мыслится нами не как особая надпсихифическая жизнь, а как основная жизнь в человеке, проводниками которой вовне являются психическая и физическая сфера» [5, с. 46].

Рассуждая об истинных целях жизни, В. В. Розанов пишет, что физическая организация человека не имеет к ним какого-либо отношения: с целью жизни соотносится дух – одна из сторон его сложной природы. Он выделяет три первоначальных стремления в человеке, три элемента его духовной природы: знание истины, сохранение для себя свободы, стремление к добру. Цель человеческой жизни связывается философом соответственно с истиной, добром и свободой – идеалами, с которыми взаимодействует душа. «В гармонии совести своей с тремя указанными идеалами человек имеет неразрушимое ядро для своей деятельности, восходящей по праву и необходимости к Воле, создавшей его первоначальную природу» [14, с. 52]. По мнению В. В. Розанова, насколько стремление к указанным идеалам проявляется в жизни индивидуальной, настолько оно образует сферу нравственного. «По отношению к истине – это будет простая правдивость жизни; по отношению к добру – сострадание... по отношению к свободе – степень мужества, достаточного, чтобы не отступить перед неприятностями...» [14, с. 44–54].

Если обобщить взгляды русских религиозных философов на проблему духовности, то можно отметить, что духовность: а) связывается с божественным началом и в то же время понимается в разном содержательном наполнении; б) оценивается как высшая качественность целостного человека, соединенная с основополагающими ориентирами человеческого бытия: ценностью и смыслом жизни; в) находится в органической связи с нравственностью, способностью к самосовершенствованию, с творческим опытом человека.

Идеология русской религиозной философии существенным образом повлияла на всю русскую культуру, образование и воспитание, и поэтому в отечественном просвещении всегда превалировала традиция духовного.

Вклад в исследование духовности внесли психологи, выявляющие психологический аспект «духовного я» человека. Анализируя современные подходы к проблеме поиска психологической природы духовного, В. В. Знаков выделяет четыре основных направления. Первое рассматривает духовность субъекта как результат его приобщения к общечеловеческим ценностям духовной культуры, а дух – как культурологическую категорию. Второе определяет духовное состояние как психологический феномен, характеризующийся тем, что человек сосредоточивается на осмысле-

нии и переживании духовных ценностей. Методом исследования в этом случае избирается анализ взаимодействия вершин самосознания субъекта и глубинных слоев его психики. Третье направление понимает духовность как принцип саморазвития и самореализации человека, обращения к высшим ценностным инстанциям, конструирования личности. Четвертое – религиозное – осмысливает духовность как божественное откровение, а духовное бытие – как жизнь с Богом [6, с. 104–114].

Если сравнить содержание понятия «духовность» в религиозном и научном понимании, то открывается общее для них: а) духовность оценивается как высшее проявление человеческой сущности; б) духовность носит аксиологический характер и связана с поиском основных ценностных ориентиров в жизни; в) духовность органически связана с нравственностью; г) духовность – деятельное состояние личности, выражающееся в творческом опыте самосовершенствования.

Библиографический список

1. Антология педагогической мысли России XVIII в. / сост. И. А. Соловков. – М. : Педагогика, 1985.
2. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М., 1994.
3. Бердяев Н. Личность и общинность (коммюнитарность) в русском сознании. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. – Ростов н/Д., 1999. – Т. 1.
5. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М. : Свято-Владимирское братство, 1993.
6. Знаков В. В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры // Вопросы психологии. – 1998. – № 3.
7. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. – М., 1993.
8. Ильин И. А. Собрание сочинений : в десяти томах. – М., 1994. – Т. 3.
9. Иоанн (Маслов), схиархим. Симфония по творениям Святителя Тихона Задонского. – М. : САМШИТ, 1998.
10. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XII-XIX века). – СПб., 1994.
11. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины (Основное богословие). – М.: Даниловский благовестник, 1997.
12. Порус В.Н. Обжить катастрофу. Современные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии. – 2005. – № 11.
13. Поучение Владимира Мономаха // Сборник произведений литературы Древней Руси. – М., 1969.
14. Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни: Антология / Сост., общ. ред. и прим. Н. К. Гаврюшина. – М.: Прогресс-культура, 1994.
15. Ушинский К.Д. О нравственном элементе в русском воспитании // Избранные педагогические произведения. – М., 1968.

УРОВНЕВЫЙ ПОДХОД В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Р. Х. Калимуллин

*Кандидат педагогических наук,
профессор,
Российский исламский университет
ЦДУМ России, г. Уфа,
Республика Башкортостан, Россия*

Summary. The paper presents the structure of the modern Russian two-tier system of Islamic education, including secondary, higher education, centers of excellence of professional and personal potential priests. We present a comparative analysis of the distribution of education levels in the system of secular and Islamic confessional education.

Keywords: Islamic education; education levels; three-level system of modern Russian Islamic Education.

В современных условиях наряду с классическим государственным образованием в России действует и религиозное образование [7]. В исламских учебных заведениях подготовка будущих имамов реализуется на основе Федерального государственного образовательного стандарта по направлению «Теология», программных материалов по подготовке служителей и религиозного персонала исламского вероисповедания. В светских учебных заведениях отсутствует богословское конфессиональное изучение религии, так как в соответствии со ст. 14 Конституции Российской Федерации: «Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Религиозная образовательная деятельность в светских учебных заведениях предусматривает изучение культурологических, религиоведческие, исторические вопросы в соответствии с Федеральным государственным образовательным стандартом по направлению подготовки «Теология», «Религиоведение» и др.

Подготовка специалистов в исламских учебных заведениях осуществляется посредством реализации разноуровневого образования.



Рис. 1 Структура современного Российского исламского образования

В Федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» [7] отмечается, что под уровнем образования понимается завершённый цикл образования, характеризующийся определенной единой совокупностью требований. Рассмотрим развитие исламского образования с позиции уровня подхода.

Рассмотрение исламского образования от ранних стадий развития до наших дней показывает, что исламское образование представляет многоуровневую структуру: начальное обучение в религиозных группах при мечетях, мектебах, медресе, средних и высших профессиональных учебных заведениях, в центрах профессионально-личностного совершенствования священнослужителей и др.

Историческое рассмотрение исламского образования показывает, что на начальном этапе развития ислама образование осуществлялось по схеме «из уст в уста». Обучение проводилось в основном в домашних условиях или при мечетях. Дальнейшее развитие исламского образования реализовывалось в специализированных учебных заведениях мектебах (школах), далее в медресе. Полный цикл обучения исламского образования проходил в течение 14–15 лет [5].

В настоящее время получает развитие трёхуровневая система исламского образования [1–4; 6]. На рис. 1 представлена структура трёхуровневой системы современного Российского исламского образования:

начальная подготовка – воспитание в семье, в религиозной группе при мечети;

I УРОВЕНЬ – Профессионально-личностное образование в медресе;

II УРОВЕНЬ – Профессионально-личностное образование в вузе (бакалавриат, специалитет, магистратура);

III УРОВЕНЬ – Центр совершенствования профессионально-личностного потенциала священнослужителей (Исламская Академия по подготовке кадров высшей квалификации, вузы по подготовке имамов – практиков ранее не обучавшихся в исламских учебных заведениях, а также переподготовка, повышение квалификации специалистов, закончивших медресе и вузы.

В государственной образовательной системе по Федеральному закону «Об образовании в Российской Федерации» рассматривается несколько уровней образования [7]: уровни общего образования, включающие дошкольное образование, начальное общее образование, основное общее образование, среднее общее образование; уровни профессионального образования: среднее профессиональное образование, высшее профессиональное образование – бакалавриат, высшее образование – специалитет, высшее образование – магистратура, высшее образование – кадры высшей квалификации.

Если сопоставить указанные уровни образования со сложившейся практикой исламского образования, то можно отметить, что многие уровни исламского образования не реализуются. Так, например, уровень дошкольного образования в Российской Федерации в виде дошкольных мусульманских садиков практически отсутствуют, кроме районов Северного Кавказа. Такая же картина с мусульманскими школами, реализующими уровни общего образования (начальное общее образование, основное общее образование, среднее общее образование).

В связи со сложившимися условиями начальные сведения исламского образования, мусульмане получают в условиях семейного воспитания и при обучении в религиозной группе при мечети.

Первый и второй уровень исламского профессионального образования предусматривают освоение светских и исламских дисциплин, утверждаемых централизованными духовными организациями и в соответствии

с требованиями Федерального государственного образовательного стандарта по направлению подготовки «Теология».

Третий уровень исламского образования выполняет не только функцию повышения уровня образования, но и реализует особую роль, связанную со спецификой организации исламского образовательного процесса.

После окончания учебного заведения мусульманская молодёжь стремиться реализовать дальнейшее совершенствование образования за рубежом. Это можно только приветствовать, но при получении образования определённая часть молодёжи усваивает культурные, идеологические ценности, не совпадающие с направлением традиционного ислама. Оторванность от российских действительности в течение продолжительного времени (иногда обучение длится 5–6 лет) влияет на их жизненную позицию и приобретает в некоторых случаях экстремистские наклонности. Естественно, данная точка зрения не распространяется на всех мусульман, обучающихся за рубежом, но отдельные случаи имеют место быть. Чтобы уменьшить влияние зарубежной экстремистско-настроенной исламской идеологии, не совпадающей с основами традиционного ислама, в современном Российском исламском образовании предусматривается выделение третьего уровня образования, связанного с подготовкой специалистов высшей квалификации в Исламской Академии в Булгарах, а также осуществлять совершенствование профессионально-личностного потенциала священнослужителей посредством переподготовки и повышения квалификации в условиях высших учебных заведений.

Третий уровень обеспечивает также повышение образовательного потенциала практиков – имамов, религиозных служителей, которые, не обучаясь в учебных заведениях, на основе самообразования освоили основные знания по исламу и выполняют обязанности имама в сельской местности.

Необходимо подчеркнуть, что понятие «трёхуровневая система исламского образования» относится в целом к исламскому образованию. На каждом уровне образования существуют подуровни образования в совокупности, обеспечивающие многоуровневость образования. В системе учебных заведений имеются уровни бакалавриата, специалитета, магистратуры. В условиях среднего профессионального образования, например, в Российском исламском институте г. Казани осуществляется подготовка специалистов по программе низкого уровня, базового и повышенного уровня подготовки. Таким образом, в трёхуровневой системе современного исламского образования можно выделить уровни подготовки кадров высшей квалификации, уровни, обеспечивающие профессионально-личностный потенциал специалистов, закончивших высшее или среднее профессиональное образование, начальные уровни для имамов-практиков не обучавшихся в исламских учебных заведениях.

Библиографический список

1. Бабич М. В. В России введут трехуровневую систему исламского образования // IslamNews.ru»news-143027.html
1. Калимуллин Р. Х. Модернизация трёхуровневой системы исламского образования // Фундаментальные исследования. – 2015. – № 2 (часть 5). – С. 1051–1056.
2. Калимуллин Р. Х. Модернизация трёхуровневой системы исламского образования: интегративный подход // Международный журнал экспериментального образования. – 2015. – № 5 (часть 1) – С. 53–54.
3. Калимуллин Р. Х. Развитие трёхуровневой системы отечественного исламского образования // Современные тенденции развития науки и технологий : Сборник научных трудов по материалам III Международной научно-практической конференции 30 июня 2015 г.: в 6 ч. / под общ. ред. Е. Н. Ткачёвой. – Белгород : ИП Ткачёва Е. П., 2015. – часть V. – С. 39–42.
4. Медресе Южного Урала и Приуралья: история и современность: хрестоматия / сост. Т. М. Аминов. – Уфа : Изд-во БГПУ, 2010. – 429 с.
5. Таджуддин Т. С. О задачах развития мусульманского образования в России // muslim-penza.ru»Новости»672-obrazovanie310311
6. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации». - М. : Омега Л, 2013. - 134 с.

МОРАЛЬ КАК ГЛАВНЫЙ КРИТЕРИЙ НАУКИ И РЕЛИГИИ

У. Р. Кушаев,
И. Г. Дорошина

*Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник,
Ташкентский исламский университет,
г. Ташкент, Узбекистан
кандидат психологических наук, доцент,
генеральный директор,
Научно-издательский центр
«Социосфера», г. Пенза, Россия*

Summary. The article reveals the dialectical relationship of morality, religion and science. Morality is pushed forward as the main criterion and the principle of scientific inquiry and religious beliefs. Moral culture is justified as a high level of spiritual development of a person and as an important factor in the use of the ideas of science and religion in humanitarian purposes.

Keywords: morality; religion; science; humanistic culture; ethics.

Мораль, религия и наука представляют собой громадные феномены, которые, одновременно являются опорами жизнедеятельности человека и общества. Призванные удовлетворять как духовные, так и материальные потребности, они придают жизни человека смысл и целевую направленность.

Принято считать, что мораль – понятие этики, отражающее совокупность норм поведения человека в обществе, нарушение которых не запрещено законодательно, но порицается общественным мнением. Мораль является особой формой общественного сознания, идеалом гуманистической

культуры человека. Она распространяется на все сферы жизни общества: труд, быт, политику, науку, межличностные, семейные, внутригрупповые, межнациональные и т.п. отношения. Моральные принципы отличаются от требований, предъявляемых к каждой из названных сфер тем, что носят универсальный характер. Они одинаковы для всех людей и разных жизненных ситуаций. Мораль взаимосвязана с культурой человеческих отношений и складывается на основе исторического опыта развития сообщества людей.

Моральные принципы регулируют общественные устои в общем виде, чем отличаются от более конкретных традиций, обычаев, ритуалов, этикета и т.д. В отличие от юридических норм и служебных предписаний, которые разрабатываются и контролируются специальными органами, нравственные нормы создаются в процессе взаимного общения людей и отражают духовный и практический опыт общности и составляющих её индивидов. Моральные нормы имеют общечеловеческую универсальность, но в то же время свою специфику вносят национальные, религиозные и исторические особенности. Мораль проявляется в массовом сознании, общественном мнении, убеждениях, привычках и оценках людей. Соблюдение требований морали контролируется самими людьми, причём компетентность человека в нравственных вопросах определяется не его статусом или официальными полномочиями, а уровнем его собственного духовно-нравственного развития и его добропорядочным жизненным опытом. Моральные нормы отличаются от обычаев тем, что они имеют мощную идейную составляющую, выражающуюся в заповедях, принципах, регулирующих повседневное поведение человека. Совокупность моральных принципов создает духовный каркас, на котором строится культура общества во всём своём многообразии.

Мораль – это целостная система взглядов на явления социальной жизни, человека, общества, истории. Моральные воззрения, основанные на универсальных критериях оценки происходящего с позиции добра и зла, могут не совпадать с существующими в обществе обычаями, нормами, образом жизни. Регуляция морального поведения осуществляется на уровне сознания, человек сам или при содействии других понимает и принимает оценку своих поступков с точки зрения соответствия их нравственным нормам, а также соотносит с этой оценкой свои будущие действия. Нравственная личность ориентируется не на внешние похвалу или порицание, а на внутренние потребности морального поведения. Моральные принципы влияют на формирование нравственных убеждений личности и, соответственно, мотивов, побуждений и намерений. Главной целью воспитания является формирование в человеке нравственной культуры, способности самостоятельно соотносить свои и чужие поступки с критериями морали. Нравственное развитие личности взаимосвязано с формированием таких качеств, как совесть, порядочность, честь, достоинство. Система представления о

морали, наличие твёрдых устоев, регулирующих поведение в обществе, создаёт моральный облик личности [4].

Следование моральным нормам не всегда связано с моментальным достижением определённого результата, но как показывает богатейший опыт человеческой истории, мораль ведёт человечество к духовному и социальному прогрессу, к гуманизму и толерантности. Таким образом, моральные требования являются императивом поведения людей во взаимоотношениях друг с другом.

С этой точки зрения, один из основных видов мировоззрения человека – религия – имеет огромный нравственный потенциал. Главной особенностью религии как формы общественного сознания, возникшей на определённом этапе исторического развития общества, является вера в божественные, сверхъестественные силы. Религия состоит из двух общих элементов: религиозных догм и религиозных обрядов. Догмы отражают религиозные представления и взгляды о природе, обществе и мире в целом. Обряды состоят из действий, ритуалов, обычаев, праздников, запретов и т. п., которые верующие соблюдают в повседневной жизни.

Религия – это один из исторических типов мировоззрения, поэтому религиозные догмы присущи мировоззрению верующего человека. Возникновение религии как социального института детерминировано комплексом гносеологических и психологических причин. Научная точка зрения подразумевает религию как социальный феномен и выделяет такие её исторические типы, как тотемизм, анимизм, фетишизм и магию. С развитием социально-экономических, духовно-нравственных отношений прогрессировались религиозные потребности, в результате чего появлялись более совершенные религиозные системы: иудаизм, индуизм, синтоизм, конфуцианство и т. д. Позже возникли мировые религии: буддизм, христианство и ислам.

Очищение разума и развитие мудрости, следование наставлениям, непреложность закона Кармы и перерождения, направленность на искусные методы, развитие участливой доброты, а также сострадания – основные моральные ценности буддийской практики. Согласно данному учению, соблюдения этих принципов людьми несёт благословение всему миру. В морально-нравственном плане человеку предоставляется свобода воли, что означает право выбора собственного поведения в каждом конкретном случае. В свою очередь, такая направленность буддийской этики способствует усовершенствованию чувства моральной ответственности и терпимости.

Буддизм призывает к достижению гармонии с природным миром, обеспечение экологического равновесия объявляет этическим приоритетом. В силу своих высоких морально-этических правил и требований буддизма считается религией любви, понимания, сострадания, стремящейся к идеалам ненасилия. Этическая система буддизма созвучна с

современными общечеловеческими ценностями и имеет важную теоретическую и практическую значимость в возвышении культуры толерантности [5].

Ислам, как и другие религии, имеет добрую, толерантную суть. Коран и Сунна посвящены в основном предписаниям, призывам к гуманным нравственным поступкам и действиям. Особенное внимание уделяется узам родства, гостеприимства, поддержке малоимущих, почитанию старших и родителей и другим идеалам человеколюбия.

В Коране призывается воспитывать в себе такие высшие гуманистические идеалы, как честность, справедливость, терпение, самоотверженность, верность, преданность, мужество, кротость, скромность, доброжелательность, сострадание, милосердие, незлобливость. Созвучно этому в Коране излагается: «И, поистине, нрав возвышенный дан тебе». Кроме этого, Коран содержит множество предписаний о таком толерантном качестве, как терпение, которое трактуется как скромность и простодушие [3].

Сунна тоже содержит в себе оригинальные идеи и предписания по формированию в обществе равных, справедливых взаимоотношений между людьми и вообще социальной толерантности. Один из хадисов гласит: «Кто призывает делать добро, тому награда, подобная награде того, кто его делает». Хадисы призывают не только к декларированию толерантных идей со стороны мусульман, но и к практическому их соблюдению. Данный хадис подчеркивает это: «Всевышний Аллах смотрит не на вашу внешность и состояние, а на ваши сердца и поступки» [1].

Таким образом, ислам представляет собой религиозно-философское учение, основное содержание которого пропитано идеями терпимости и нравственности. Всякие необоснованные попытки некоторых людей и групп связать действия, поступки, события и явления экстремистского, террористического характера с исламом противоречат и не имеют ничего общего с истинным добрым смыслом данной религии.

Священная книга христианства – Библия – представляет собой не только комплекс религиозно-философских, но одновременно, морально-нравственных учений. В частности в христианской этике находят свое отражение предписания о ненасилии. Заповедь «Не убий!» можно считать одной из основополагающих идей терпимости. Согласно Ветхому Завету, насилие – это не просто слепая мифическая сила, а негативная разрушительная сила, и за неё люди несут ответственность. Кроме этого, в библейских текстах широко освещены вопросы, связанные с путями и средствами преодоления насилия и его истоков. Такие призывы, как «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...», «Почитай отца и мать...» и др. несомненно, являются историческими, религиозными корнями идей человеколюбия в христианстве [2].

Теологи и религиоведы считают христианство учением о любви. Исходя из предписания «Возлюби ближнего своего, как самого себя!» любовь в Библии описывается как первое, вечное, бессмертное, божественное начало и смысл человеческой жизни. Библия как и священные источники других религий представляет собой своеобразную систему добрых и созидательных нравственных идей, суть которых гармонична со многими современными общечеловеческими принципами.

Но, к сожалению, религия как мощный духовный психологический инструмент часто используется в противопоставлении одних групп и народов другим, что тоже, как правило, приводит к тяжёлым последствиям. Конечно же, это результат стремлений интолерантных сил, преследующих корыстные цели. Развитие у представителей разных религий культуры межрелигиозной толерантности и терпимости является залогом предотвращения форм межрелигиозных конфликтов и розни.

Во взаимосвязи с моралью и религией наука представляет собой форму культурной деятельности человека, имеющую целью систематизацию знаний и теоретическое их оформление. Наука является основой для образования, медицины и производства. Она подразделяется на фундаментальную и прикладную. Наука как специфический феномен культуры имеет свой инструментарий познания, свои учреждения, систему передачи и обмена знаниями.

Наукой называют и познавательную деятельность, и результаты этой деятельности, представленные в обобщённых теориях. Целью современной науки, возникшей три сотни лет назад в Европе, является получение объективных истинных знаний, раскрытие сущности явлений и их закономерностей. Высшая форма научного знания называется теорией. Достоверность научных знаний подтверждается соответствием определённым критериям: доказательности, непротиворечивости, проверяемости, систематизированности, воспроизводимости. Научное мышление позволяет объективно рассматривать и оценивать предметы и явления, поэтому развитие науки подразумевает глубокие, всесторонние взгляды на мир и обогащение научного мировоззрения.

Кроме прочего, говоря о науке, необходимо отметить, что она, прежде всего, предназначена оптимальному и рациональному удовлетворению человеческих нужд и потребностей. Однако с точки зрения нравственности потребности человека должны интерпретироваться в человеческом измерении. Иначе говоря, не отрицая свободы слова, выбора, плюрализма, отметим, что все вещи, явления и события, включаемые в категорию морали в философском понимании должны выполнять функцию, которая будет способствовать дальнейшему нравственному обогащению человеческого сообщества. Все другие явления, которые псевдонаучным образом продвигаются вперед, как проявления современной морали должны находить свое достойное опровержение с точки зрения подлинной нравственности.

С этой точки зрения, научная мысль, великолепные научные достижения должны быть направлены на удовлетворение истинных потребностей, а не на нужды, которые навязываются как реальные потребности. Разумеется, в этом велика роль ученых и специалистов, то есть людей науки. Только ученые с высокой нравственной культурой могут усилить и обогатить гуманный смысл проводимых исследований и их результатов. Из этого следует, что нравственная ответственность ученых-исследователей перед человечеством очень велика.

Важно подчеркнуть, что нравственная культура, которая состоит из представлений о нравственных правилах, принципах и ценностях, которые, в свою очередь, отражают нравственное сознание, также деятельность и отношения, связанные с его осуществлением и защитой, во многом имеет как свою основу именно религию и культуру. Религия как древний социальный институт, регулятор поведения и отношений на уровне веры призывает к добрым идеям и поступкам, а наука как особая форма видения и отражения мира, как совокупность наиболее точных и научных знаний о жизни и мире, по своей сути тоже призывает людей, как ученых, так и других бережно, нравственно и толерантно относиться к людям, обществу и природе.

В формировании нравственной культуры важное место и значимость имеет целенаправленный воспитательный процесс. Кроме этого, стоит отметить, что нравственность всегда носит конкретный исторический смысл. В этом плане можно сказать, что каждая эпоха имеет свою нравственность, поэтому определённая система нравственных ценностей, считавшаяся естественной на том или ином историческом этапе, может оцениваться как неуместная, антигуманная и даже как дикость. Тем не менее, по своей сути, нравственная культура является показателем цивилизации. Она способствует ориентации на общечеловеческие ценности, которые, в свою очередь, служат сближению людей, социальных групп разных нравственно-культурных систем.

Библиографический список

1. Ал-Бухари Мухаммад ибн Исмаил. Жемчужины ал-Бухари. Хадисы Пророка с комментариями ал-Касталани. – Спб. : Издательство «Диля», 2014. – 320 с.
2. Библия : книги священного писания Ветхого и Нового Завета : (канонические) : в русском переводе с параллельными местами и приложениями. – Москва : Российское библейское о-во, 2012.
3. Коран / перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой; гл. ред. Мухаммад Саид Аль-Рошд. – Москва : РИПОЛ классик, 2013.
4. Кушаев У. Р., Дорошина И. Г. Толерантность : энциклопедический словарь. – Пенза : Научно-издательский центр «Социосфера», 2014. – 484 с.
5. Леонтьева Е. Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия. – М. : Эксмо, 2012. – 256 с. : ил. (Алмазный путь).

НАУКА КАК СМЫСЛ: ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ ПОЛЬСКИХ ФИЗИКОВ И БИОЛОГОВ

М. А. Рогинская

*Кандидат социологических наук,
Институт философии и социологии,
Краковский педагогический университет,
г. Краков, Польша*

Summary. The aim of this article is to examine whether modern science has a destructive effect on religious worldview and, if so, whether it is able to create an alternative view of universe and human life. The latter is only possible if science is able to play a meaning-making role in human attempts to comprehend an existential experience. We try to approach this problem by analysing 50 in-depth interviews with Polish natural scientists.

Keywords: science; religion; meaning-making process; in-depth interviews.

Около пятнадцати лет назад Стивен Гульд предложил свое видение взаимоотношения науки и религии, известное как модель непересекающихся магистериев [4]. Несмотря на обширную критику, модель получила популярность, прежде всего, по практическим соображениям – разделяя науку и религию, постулируя отсутствие у них общего предмета познания, она помогает избежать конфликта между ними. Ниже я собираюсь показать, что именно в практическом, или, говоря точнее, социальном аспекте модель Гульда неверна. Даже поверхностное знакомство с социологическими исследованиями современной религии и ир-религии – показывающее, например, что отказ от веры нередко аргументируется «научным подходом к действительности» – позволяет заметить, что «магистерии» не только пересекаются в мировоззренческом пространстве человека, но формы этого пересечения существенны для понимания мировоззренческих процессов, происходящих в европейских культурах современного типа.

В то же время, предложенная Гульдом оптика социологически интересна. Автор определяет предметное содержание науки и религии как область *фактов* (наука) и область *смыслов, значения, ценностей* (религия). Такое разделение было невозможно в период возникновения науки Нового времени, сформировавшейся в лоне христианства и христианской теологии природы. Однако период, характеризующийся наличием целостной, религиозной, картины мира, остался далеко в прошлом, сегодня же мы имеем дело с обществами культурного плюрализма и структурной дифференциации, в которых отдельные пласты картины мира «обслуживаются» разными дискурсами и институтами. Вот почему постановка вопроса о способности науки наделять окружающим мир значением, встраиваться в ценностные системы, не лишен основания. Следует понять, действует ли наука разрушительно на религиозное мировоззрение, как хотели этого философы Просвещения и как до сих пор нередко полагают сторонники теории секуляризации? И, если да, то способна ли наука создать альтернативу

упорядоченному, цельному религиозному мировоззрению предшествующих эпох? Это последнее возможно, только если наука окажется способной наделять мир значением, удовлетворяющим современного человека.

Если Гульд оперирует, в основном, философским понятийным аппаратом, то перенос сформулированной выше проблематики в «практическое», социологическое измерение возможен лишь при помощи инструментария общественных наук. Ниже мы рассмотрим ее на эмпирическом материале – проведенных мною в 2013–2014 социологических глубинных интервью с польскими физиками и биологами, аффилированными в исследовательских институтах Польской академии наук и двух крупнейших польских университетах (Ягеллонском и Варшавском). Таким образом, мы будем иметь дело с ограниченным социальным контекстом Польши, отличительной чертой которого является присутствие ярко выраженной доминирующей религии – римского католицизма. Институциональная религия, хоть и претерпевает здесь определенные, типичные для западных обществ метаморфозы, продолжает оставаться весьма значимым фактором культурного пространства Польши.

Несколько теоретических и методологических замечаний

Дальнейший анализ опирается на убеждения, что смыслы и значения, функционирующие в отдельном мировоззрении, укоренены в культурной картине мира – то есть в совокупности идей и представлений, включающих также представления о вселенной. Это не значит, что мировоззрение представляет собой законченную систему, уподобляясь натур-философским доктринам. Давно известно, что оно опирается также на вне-рациональные факторы [5; 6; 9] и часто имеет непроработанный характер. Речь идет лишь о том, что индивидуальное конструирование смысла (мироздания и собственной жизни), черпает из уже присутствующих в культуре смысловых систем.

В каждом социуме можно наблюдать процессы, направленные на построение мира «по-человечески значимого» или, говоря языком Питера Бергера, «номоса». Термин «номос», отсылающий к греческой метафоре порядка, как нельзя лучше отражает интересующий меня целостный характер таких смысловых систем – символических универсумов, содержащих исчерпывающие объяснения единичного и группового опыта бытия в мире [1,2]. Следует подчеркнуть, что порядок этот строится на онтологическом фундаменте, а потому, как справедливо замечает Клиффорд Гирц, стремясь понять типичные для культуры пути осмысления опыта, следует, прежде всего, обратиться к имеющемуся в ней объяснению сущности мироздания [3]. Именно такой, цельной онтологической и этической системой, я буду в дальнейшем считать институциональную религию – польский католицизм. Меня будет интересовать, как ежедневный контакт с наукой влияет на рефлексию ученых о мире и человеке, и, если религиоз-

ное мировоззрение отвергается, то участвует ли наука в построении какой-либо другой смысловой системы.

Предметом исследования станет популяция ученых (физиков и биологов), аффилированных в исследовательских институтах Польской академии наук (Институт физики, Институт биохимии и экспериментальной биологии, Центр астрономии им. Н. Коперника), а также двух крупнейших университетов Польши (Варшавском и Ягеллонском). Выбор наук – физики и биологии – обусловлен их фундаментальным характером, а также историческим влиянием на теологическую и философскую дискуссию о взаимоотношении науки и религии. Все респонденты занимались в момент контакта эмпирическими исследованиями, что позволило рассматривать науку не только как социальный институт и совокупность знаний, но и как методологию. В целевую выборку вошли 50 ученых (25 физиков и 25 биологов), с которыми были проведены слабо структурированные глубинные интервью. Для дальнейшего анализа существенно, что 60 % респондентов верили в сверхъестественную реальность (из них лишь 10 % не связывали себя с католицизмом), а 36 % назвали себя неверующими.

Наука как фактор эрозии целостного мировоззрения

Интервью с польскими учеными позволили выделить основные смысловые сегменты, в которых наука имела эрозийное действие на целостную картину мира респондентов. Рефлексия над научными фактами была причиной напряжения на линии наука-религия, а в некоторых случаях ставила под сомнение религиозное мировоззрение. Вследствие этого появлялись области, в которых респонденту не хватало понимания и уверенности:

Напряжение между верой и разумом. Можно выделить три мировоззренческие стратегии, применяемых респондентами, которые ощущали напряжение между научным и религиозным объяснением мира: а) *принятие*, когда напряжение воспринималось как экзистенциальная позиция, придающая жизни позитивную динамику и связанная с опытом духовной и интеллектуальной полноты. Такое напряжение «не ставит веру под сомнение, а распаляет ее» (верующий профессор математической физики, [f10]); б) *рекомпозиция религиозного мировоззрения*, предполагающая селективный подход к догматам, свободную интерпретацию вероучения там, где наука «позволяет доказать, что некоторые явления должны были происходить иначе, чем это утверждает догмат» (верующий профессор биологии [b8]); в) *отказ от веры* ввиду того, что у верующих людей «присутствует конфликт между верой и разумом, и они постоянно борются с собой» (неверующий профессор биологии [b17]).

Отсутствие ответа на новые вопросы. Верующие респонденты называли множество сфер, в которых естественные науки породили новые вопросы. Научный прогресс привел к тому, что некоторые ключевые для христианства понятия, такие как смерть, воскресение или природа челове-

ка, потеряли ясность: *«воскресение в реанимации возможно по несколько раз в день»* (верующий габлиитированный доктор физики [b3]). Мировоззренческой стратегией ученых было здесь отказ от ответа и констатация: *«не знаю»*.

Непонимание природы. Другим трудным вопросом оказалась природа человека, а именно такие темы как степень погруженности его в природную необходимость, свободная воля, наличие души и жизнь после смерти. Несмотря на ясные объяснения, содержащиеся в христианстве, также у верующих ученых были здесь сомнения: *«я имею дело с живой материей, знаю, как она разлагается. Что касается воскресения тела – для меня тут что-то не сходится»* (верующая профессор биологии, последовательная католичка [b20]). Также в этом звучал ответ: *«не знаю»*.

Непонимание смысла жизни и мироздания. Чаше всего утверждения *«не знаю»*, *«не понимаю»*, *«не могу определить»* звучали в ответ на вопрос о смысле человеческой жизни и мироздания в целом. Эта агностическая позиция аргументировалась, исходя из свойственного многим ученым подхода к правде как утверждению, требующему доказательств. Фоном таких размышлений нередко были образы исследуемой природы: *«Когда смотришь на весь этот ужасный бардак, на сталкивающиеся галактики, взрывающиеся звезды, гамма-всплески и так далее, трудно не задаваться вопросом: а каков, собственно, в этом смысл?»* (неверующий профессор астрофизики [af12]).

Наука как упорядочивающий фактор

Кроме эрозийного действия, научный контент принимал участие в построении объяснительного нарратива по ряду важных для респондентов вопросов. При его помощи они говорили о не только о смысле жизни, но и о своей системе ценностей, объясняли сложные и необычные переживания, а также отсутствие ключевых мировоззренческих ответов.

Определение смысла жизни. Вопрос о смысле жизни и мироздания затрагивал наиболее фундаментальные области мировоззрения, провоцируя рефлекссию на смежные темы. Научный контент помогал вербализировать не всегда отчетливые сомнения и надежды, связанные с поиском смысла. Стоит продолжить цитату из интервью с неверующим астрофизиком, которая иллюстрирует, как образ вселенной может стать предметом «терапевтического» нарратива, облегчающего экзистенциальную тревогу: *«400 тысяч лет после Большого взрыва во вселенной был только водород и гелий (...) Как-то странно, что в этом водороде (...) было все, что мы видим. Был я, были Вы, был Шопен, Эйнштейн, музыка, живопись (...) Ну не может быть, чтобы из этого дурацкого водорода все это произошло, должно было быть что-то еще. Но что? Не известно. Может, какая-то примитивная (...) форма сознания, которая потом организовалась»* [af12]. Идея сознания, заложенного в ранней вселенной, как бы очеловечивает

неодушевленный космос, она не решает всех проблем, но, как признался ученый, *«приносит облегчение», «немного помогает»*.

Определение ценностей. Научный контент использовался учеными в нарративах об исповедуемых ими ценностях. Так, научное знание давало понимание эффектов того или иного действия, помогало отделить полезные для близких или для общества в целом действия от пагубных: *«Это дает ответ на вопрос о смысле (...) то, что нам приносит радость и удовлетворение, имеет разные формы (...) с другой стороны, научное обоснование (...) показывает, что когда мы стараемся поступать так, чтобы не причинять людям зла, а делать им добро, то в этом помогает знание определенных закономерностей мира»* (неверующий профессор биологии, bf4).

Обоснование незнания. Размышления о недостаточности знания составляли большой сегмент высказываний польских ученых. Наука, провоцирующая вопросы, на которые нет пока ответа, помогала также объяснить себе наличие этих мировоззренческих «белых пятен». Ученые говорили об ограниченности человеческого познания, чтобы показать возможность существования сверхъестественных сил или же обосновать необходимость смирения перед лицом отсутствия фундаментальных экзистенциальных ответов: *«наше познание – это познание просто отдельных элементов (...) Такие, а не другие условия, в определенной мере, сформировали наши чувства, наш способ перцепции (...) Во мне, по крайней мере, это вызывает смирение, что происходящее в науке – это что-то очень нужное, важное, но все-таки познание маленького фрагмента»* (верующий профессор физики [f14]).

Интерпретация необычного или трудного опыта. Научный контент использовался в нарративах о пережитых тяжелых или странных событиях. Так, физическое понятие энергии служило для объяснения различных необычных явлений, от телепатического общения, до преображений души после смерти или способности предсказывать будущее: *«эта энергия где-то там циркулирует, как бы дает знак», «Бог – это невероятная энергия»* (верующая профессор биологии [b17]).

Объяснение природы человека. Респонденты глубоко задумывались о различных аспектах человеческой природы. Предметом их внимания были, как уже упоминалось, вопросы о природе души, совести, творческих способностей человека, свободной воли и др. Также и в эти нарративы встраивался научное содержание: *«Мир, в котором все детерминировано, законы известны (...) [в нем] нет свободы воли, мы ведем себя так, как ведем, потому что вынуждены. Потому, что частицы в нашем теле так организованы (...) Зачем он существует? Ну, существует, потому что существует (...) Но это не согласуется с современной физикой»* (верующий профессор физики [f10]).

Идентичность ученого как объяснительная стратегия. Быть ученым означает не только обладать научной квалификацией, но и разделять

научные нормы и ценности. Этический кодекс ученого, описанный Робертом Мертоном, содержит четыре нормы, среди которых, наряду с универсализмом и «коммунизмом», называется бескорыстие и скептицизм – указывающие на то, что ученый должен стремиться к открытию правды путем поиска доказательств и избегать голословных спекуляций [7; 8]. Часть респондентов распространяло этот подход на любую, также вненаучную правду, он становился экзистенциальным выбором, в том числе, и перед лицом отсутствия ответов на фундаментальные мировоззренческие вопросы. Такие утверждения, как *«будучи ученым, я полагаю»*, служили обоснованием веры или же мотивировкой неверия: *«я ученый-экспериментатор, в связи с этим, мне не нужна сложная теория. Я верю в то, что можно потрогать, что я могу проверить»* (неверующий профессор физики [f16]).

Некоторые выводы

Каждый социум и живущие в нем люди принимают участие в построении символического универсума, который интегрирует объяснения человеческого бытия на многих уровнях – от онтологического до этического – создавая целостную картину мира и систему смыслов. Участвуют ли в этом процессе современная наука и каково это участие?

Из анализа социологических интервью с польскими учеными следует, что наука может способствовать как эрозии цельных смысловых систем (в том числе, религиозных), так и их укреплению, оказывая номинирующее, упорядочивающее действие.

Научные открытия генерируют новые вопросы, требуют редифиниции традиционных религиозных понятий. Вследствие этого появляются сферы, где респондентам не хватает понимания и убедительных ответов. Отсутствие в науке каких-либо экзистенциальных ориентиров относительно смысла вселенной и человеческого бытия, более того, приверженность к научному пониманию правды во многих случаях нивелирует возможность обнаружения универсального смысла. Свойственный многим ученым навык методологического сомнения может быть дестабилизирующим фактором по отношению к мировоззренческим конструкциям, в частности, религиозного характера.

В то же время, напряжение на линии наука-религия во многих случаях порождает необходимость предпринять объяснительное усилие. Эпистемологическое напряжение становится жизненной позицией, а «подвешенность» между наукой и религией – способом интенсивного переживания тайны мироздания. Нарративы, осмысляющие жизненный опыт респондентов, строятся из научного контента, а «белые пятна» вселенной обосновываются самой наукой: ученый лучше других знает, как ограничено его знание и как много смирения требует. Более того, для религиозных ученых наука становится материалом теологической экзегезы: образы природы, красота и гармония вселенной – это аргументы в пользу существования Творца.

Все вышесказанное свидетельствует об инклюзивном характере современного мировоззрения, селективно вбирающего и перерабатывающего научные факты. Не подлежит сомнению, что попытки построить цельную и логичную картину мира предпринимаются людьми в разной степени. Как следует из интервью, потребность рационального обоснования мировоззрения в исследуемой популяции довольно высока. В свою очередь, «строительный материал» для этих конструкций черпается, прежде всего, из авторитетных источников знания. Можно предположить, что вне поля нашего зрения оказались другие его источники, однако, представляется естественным, что для ученых таким источником является наука.

Можно также констатировать, что в области индивидуального мировоззрения научный контент способен участвовать в построении систем смыслов. Он наделяет мир значением, помогает говорить на трудные темы, является материалом нарративов, упорядочивающих человеческий опыт, объясняющих непостижимое и делающих жизнь человека более связной и понятной.

Библиографический список

1. Berger P. Świąty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii. – Kraków : Nomos, 1997.
2. Berger P., Luckmann Th. Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man. – Gütersloh : Bertelsmann Foundation Publishers, 1995.
3. Geertz C. Religia jako system kulturowy // Racjonalność i styl myślenia. – Warszawa: IFiS PAN, 1992. – С. 498–554.
4. Gould S.J. Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life. – New York : Ballantine Books, 1999.
5. Kotarbiński T. O urabianiu poglądu na świat// Wybór pism. – Warszawa, т. 1, 1957. – С. 676–679.
6. Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. – London, 1952.
7. Merton R. The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations. – Chicago: University of Chicago Press, 1973.
8. Merton R. Teoria socjologiczna i struktura społeczna. –Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 2002.
9. Weber M. «Объективность» познания в науках społecznych // Problemy socjologii wiedzy. – Warszawa : Książka i Wiedza, 1985. – С. 45–100.



**ПЛАН МЕЖДУНАРОДНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ, ПРОВОДИМЫХ ВУЗАМИ
РОССИИ, АЗЕРБАЙДЖАНА, АРМЕНИИ, БОЛГАРИИ, БЕЛОРУССИИ,
КАЗАХСТАНА, УЗБЕКИСТАНА И ЧЕХИИ НА БАЗЕ
VĚDECKO VYDAVATELSKÉ CENTRUM «SOCIOSFÉRA-CZ»
В 2015–2016 ГОДАХ**

Дата	Название
20–21 ноября 2015 г.	Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования
25–26 ноября 2015 г.	История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему
1–2 декабря 2015 г.	Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях
3–4 декабря 2015 г.	Проблемы и перспективы развития экономики и управления
5–6 декабря 2015 г.	Безопасность человека и общества как проблема социально-гуманитарных наук.
15–16 января 2016 г.	Информатизация общества: социально-экономические, социокультурные и международные аспекты
17–18 января 2016 г.	Развитие творческого потенциала личности и общества
20–21 января 2016 г.	Литература и искусство нового века: процесс трансформации и преемственность традиций
25–26 января 2016 г.	Региональные социогуманитарные исследования: история и современность
5–6 февраля 2016 г.	Актуальные социально-экономические проблемы развития трудовых отношений
10–11 февраля 2016 г.	Педагогические, психологические и социологические вопросы профессионализации личности
15–16 февраля 2016 г.	Психология XXI века: теория, практика, перспективы
16–17 февраля 2016 г.	Общество, культура, личность в современном мире
20–21 февраля 2016 г.	Инновации и современные педагогические технологии в системе образования
25–26 февраля 2016 г.	Экологическое образование и экологическая культура населения
1–2 марта 2016 г.	Национальные культуры в социальном пространстве и времени
3–4 марта 2016	Современные философские парадигмы: взаимодействие традиций и инновационные подходы
5–6 марта 2016 г.	Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях
10–11 марта 2016 г.	Социогуманитарные и медицинские аспекты развития современной семьи
13–14 марта 2016 г.	Актуальные проблемы современных общественно-политических феноменов: теоретико-методологические и прикладные аспекты
15–16 марта 2016 г.	Социально-экономическое развитие и качество жизни: история и современность
20–21 марта 2016 г.	Гуманизация обучения и воспитания в системе образования: теория и практика
25–26 марта 2016 г.	Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований

27–28 марта 2016 г.	Современные инфокоммуникационные и дистанционные технологии в образовательном пространстве
29–30 марта 2016 г.	Развитие личности: психологические основы и социальные условия
5–6 апреля 2016 г.	Народы Евразии: история, культура и проблемы взаимодействия
7–8 апреля 2016 г.	Миграционная политика и социально-демографическое развитие стран мира
10–11 апреля 2016 г.	Проблемы и перспективы развития профессионального образования в XXI веке
15–16 апреля 2016 г.	Информационно-коммуникационное пространство и человек
18–19 апреля 2016 г.	Актуальные аспекты педагогики и психологии начального образования
20–21 апреля 2016 г.	Здоровье человека как проблема медицинских и социально-гуманитарных наук
22–23 апреля 2016 г.	Социально-культурные институты в современном мире
25–26 апреля 2016 г.	Детство, отрочество и юность в контексте научного знания
28–29 апреля 2016 г.	Культура, цивилизация, общество: парадигмы исследования и тенденции взаимодействия
2–3 мая 2016 г.	Современные технологии в системе дополнительного и профессионального образования
5–6 мая 2016 г.	Теория и практика гендерных исследований в мировой науке
7–8 мая 2016 г.	Социосфера в современном мире: актуальные проблемы и аспекты гуманитарного осмысления
10–11 мая 2016 г.	Риски и безопасность в интенсивно меняющемся мире
13–14 мая 2016 г.	Культура толерантности в контексте процессов глобализации: методология исследования, реалии и перспективы
15–16 мая 2016 г.	Психолого-педагогические проблемы личности и социального взаимодействия
20–21 мая 2016 г.	Текст. Произведение. Читатель
22–23 мая 2016 г.	Реклама в современном мире: история, теория и практика
25–26 мая 2016 г.	Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества
1–2 июня 2016 г.	Социально-экономические проблемы современного общества
5–6 июня 2016 г.	Могучая Россия: от славной истории к великому будущему
10–11 сентября 2016 г.	Проблемы современного образования
15–16 сентября 2015 г.	Новые подходы в экономике и управлении
20–21 сентября 2016 г.	Традиционная и современная культура: история, актуальное положение и перспективы
25–26 сентября 2016 г.	Проблемы становления профессионала: теоретические принципы анализа и практические решения
28–29 сентября 2016 г.	Этнокультурная идентичность – фактор самосознания общества в условиях глобализации
1–2 октября 2016 г.	Иностранный язык в системе среднего и высшего образования
5–6 октября 2016 г.	Семья в контексте педагогических, психологических и социологических исследований
10–11 октября 2016 г.	Актуальные проблемы связей с общественностью

12–13 октября 2016 г.	Информатизация высшего образования: современное состояние и перспективы развития
13–14 октября 2016 г.	Цели, задачи и ценности воспитания в современных условиях
15–16 октября 2016 г.	Личность, общество, государство, право: проблемы соотношения и взаимодействия
17–18 октября 2016 г.	Тенденции развития современной лингвистики в эпоху глобализации
20–21 октября 2016 г.	Современная возрастная психология: основные направления и перспективы исследования
25–26 октября 2016 г.	Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов
28–29 октября 2016 г.	Наука, техника и технология в условиях глобализации: парадигмальные свойства и проблемы интеграции
1–2 ноября 2016 г.	Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия
3–4 ноября 2016 г.	Профессионализм учителя в информационном обществе: проблемы формирования и совершенствования.
5–6 ноября 2016 г.	Актуальные вопросы социальных исследований и социальной работы
7–8 ноября 2016 г.	Классическая и современная литература: преемственность и перспективы обновления
10–11 ноября 2016 г.	Формирование культуры самостоятельного мышления в образовательном процессе
15–16 ноября 2016 г.	Проблемы развития личности: многообразие подходов
20–21 ноября 2016 г.	Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования
25–26 ноября 2016 г.	История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему
1–2 декабря 2016 г.	Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях
3–4 декабря 2016 г.	Проблемы и перспективы развития экономики и управления
5–6 декабря 2016 г.	Безопасность человека и общества как проблема социально-гуманитарных наук

**ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛАХ «СОЦИОСФЕРА»
И «PARADIGMATA POZNÁNÍ»**

Название	«СОЦИОСФЕРА»	«PARADIGMATA POZNÁNÍ»
Страна	Россия	Чехия
ISSN	ISSN 2078-7081	ISSN 2336-2642
Тематика	Социально-гуманитарный	Мультидисциплинарный
Сроки выхода номеров	Март, июнь, сентябрь, декабрь	Февраль, май, август, ноябрь
Реферативные базы	• РИНЦ (Россия), • Directory of open access journals (Россия), • Open Academic Journal Index по адресу, • Research Bible (Китай), • Global Impact factor (Австралия), • Scientific Indexing Services (США), • Cite Factor (Канада)	• РИНЦ (Россия), • Research Bible (Китай), • Scientific Indexing Services (США), • Cite Factor (Канада)
Импакт-фактор	• (Global Impact Factor) за 2014 г. – 0,784. • (РИНЦ) за 2013 г. – 0,194.	

**ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ НИЦ «СОЦИОСФЕРА» –
VĚDECKO VYDAVATELSKÉ 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).
- Изготовление оригинал-макета.
- Дизайн обложки.
- Печать тиража в типографии.

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

Полный пакет услуг **«Премиум»** 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 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.

**PUBLISHING SERVICES
OF THE SCIENCE PUBLISHING CENTRE «SOCIOSPHERE» –
VĚDECKO VYDAVATELSKÉ CENTRUM «SOCIOSFÉRA-CZ»**

The science publishing centre «Sociosphere» offers co-operation to everybody in preparing and publishing books and brochures of any kind:

- ✓ training manuals;
- ✓ autoabstracts;
- ✓ dissertations;
- ✓ monographs;
- ✓ books of poetry and prose, etc.

Books may be published in the Czech Republic
(in the output of the publication will be registered

Prague: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»)

or in Russia

(in the output of the publication will be registered

Пенза: Научно-издательский центр «Социосфера»)

We carry out the following activities:

- Editing and proofreading of the text (correct spelling, punctuation and stylistic errors).
- Making an artwork.
- Cover design.
- Print circulation in typography is by arrangement.

These types of work can be carried out individually or in a complex.

«Premium» package includes:

- editing and proofreading of the text;
- production of an artwork;
- cover design;
- printing coloured flexicover;
- printing copies in printing office;
- ISBN assignment;
- delivery of required copies to the Russian Central Institute of Bibliography or leading libraries of Czech Republic;
- sending books to the author by the post.

Circulation includes copies, which are obligatory delivered to the leading libraries of the Czech Republic (5 items) or to Russian Central Institute of Bibliography (16 items).

Other options will be considered on an individual basis. For questions and requests you can contact us by e-mail sociosphere@yandex.ru.

Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»
Faculty of philosophy
Saratov State University named after N. G. Chernyshevskiy
State University named after Shakarim Semey City
Penza State Technological University
Belgorod State University
Tashkent Islamic University

RELIGION – SCIENCE – SOCIETY: PROBLEMS AND PROSPECTS OF INTERACTION

Materials of the V international scientific conference
on November 1–2, 2015

Articles are published in author's edition.
The original layout – I. G. Balashova

Signed in print 11.11.2015. 60x84/16 format.
Writing white paper. Publisher's sheets 6.
100 copies.

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