



Выпуск 2  
Книга 1(І)



ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ



Выпуск 2

Приложение к журналу «Государство, Религия, Церковь»

ВОПРОСЫ  
**РЕЛИГИИ**  
и РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

2010  
Книга 1(І)



ВЫПУСК 2  
ИССЛЕДОВАНИЯ

Книга 1(І)  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В РОССИИ  
в конце XX — начале XXI в.



Кафедра  
государственно-конфессиональных  
отношений РАН



Кафедра  
философии религии  
и религиоведения МГУ

Научно-теоретическое приложение к журналу  
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
им. М.В. ЛОМОНОСОВА

---

# ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 2  
Книга 1(I)

ИД «МедиаПром»  
Москва  
2010

УДК 21; 21:316.3  
ББК 86.2  
В 74

Рекомендовано к печати  
кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС;  
Ученым советом философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

**Редакционный совет:**

*Егоров В.К.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ (председатель)  
*Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук, проф. (зам. кафедрой государственно-конфессиональных отношений — гл. редактор, зам. председателя)  
*Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе — зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)  
*Шмидт В.В.*, д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. — зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)  
*Барциц И.Н.*, д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)  
*Турчинов А.И.*, д-р соц. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ  
*Бойков В.Э.*, д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)  
*Шевченко А.В.*, д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»).

**Советы при редакции:**

наблюдательно-координационный,  
научно-консультативный, международный

**Редакционная коллегия:**

*Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук, проф.; *Винокуров В.В.*, канд. филос. наук, доц.; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук, доц.; *Зуев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Кимелев Ю.А.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки Российской Федерации; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.; *Никонов К.И.*, д-р филос. наук, проф.; *Тажуризина З.А.*, д-р филос. наук, проф.; *Трофимова З.П.*, д-р филос. наук, проф.; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук, проф.; *Шмидт В.В.*, д-р филос. наук; *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ

**Вопросы религии и религиоведения.** Вып. 2: Исследования [Текст]: сборник / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, И.Н. Яблокова при участии Ю.П. Зуева, З.П. Трофимовой. Книга 1 (I): **Религиоведение в России в конце XX — начале XXI в.** — М.: ИД «МедиаПром», 2010. — 632 с.  
ISBN 978-5-904722-05-0 (ч. I–II)  
ISBN 978-5-904722-08-1 (ч. I)

В издании представлены работы, посвященные проблемам теории и практики российского религиоведения.

УДК 21; 21:316.3  
ББК 86.2

ISBN 978-5-904722-05-0 (ч. I–II)  
ISBN 978-5-904722-08-1 (ч. I)

© Шмидт В.В., сост. и общ. ред., 2010  
© Яблоков И.Н., сост. и общ. ред., 2010  
© ИД «МедиаПром», оформление, 2010

\* \* \*

Вниманию читателей предлагается очередной второй выпуск «Антологии отечественного религиоведения», основу которого составили материалы научных конференций, прошедших в ведущих центрах российского религиоведения — в Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации на тему «Власть и религия в истории России», посвященной 45-летию религиоведческой школы РАГС и 40-летию журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» (30 ноября — 1 декабря 2009 г.), и на философском факультете Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, посвященной 50-летию религиоведческой школы МГУ, на тему «Религиоведение в России» (2–3 февраля 2010 г.).

За прошедшее с начала 90-х гг. XX в. двадцатилетие многое изменилось в жизни российского общества и государства, в том числе и в академической науке, гуманитарная, обществоведческая составляющие которой пережили существенные перемены. В период этой трансформации религиоведению как области знания было важно не только подтвердить свою актуальность и академическую значимость, но и преобразовать организационную структуру. Осмысляя свое многогранное историческое прошлое и опираясь на него как ресурс, российское религиоведческое сообщество активно проблематизирует и систематизирует отраслевое предметное поле.

В материалах названных конференций, посвященных знаменательным датам крупнейших религиоведческих центров, не только представлен взгляд на историю отечественного религиоведения, в развитие которого они внесли весомый вклад, но значительное место занимают и результаты исследований других центров, представляя, таким образом, современное состояние религиоведческой науки.

# Содержание

(ПЕРВЫЙ ПОЛУТОМ)

## Раздел I

### Школы отечественного религиоведения: история становления

#### 45-летие религиоведческой школы РАГС (конференция «Власть и религия в истории России»)

От института научного атеизма к кафедре государственно-конфессиональных отношений: становление религиоведческой школы (1964–1991, 1992–2010) <i>Зуев Ю.П., Шмидт В.В.</i> .....	15
Приветствия в адрес кафедры .....	29
Власть и религия в России: век XX <i>Васильева О.Ю.</i> .....	50
Русские святые и российская государственность X — начала XX в. <i>Рогожин Н.М.</i> .....	63
Основные этапы симфонии священства и царства: XV–XVII вв. <i>Синицына Н.В.</i> .....	77
Священство и царство в XVI в. (Максим Грек и Стоглавый собор) <i>Емченко Е.Б.</i> .....	90
Самодержец и Восток: православный вектор внешней политики Российской империи <i>Лисовой Н.Н.</i> .....	103
Религия в системе власти <i>Себенцов А.Е.</i> .....	116
О российском религиоведении: спорные вопросы <i>Смирнов М.Ю.</i> .....	124

#### 50-летие религиоведческой школы МГУ (конференция «Религиоведение в России»)

Кафедра философии религии и религиоведения МГУ: вехи истории <i>Яблоков И.Н.</i> .....	133
Приветствия в адрес кафедры .....	141
Роль кафедры философии религии и религиоведения МГУ в развитии отечественного религиоведения <i>Глаголев В.С.</i> .....	149
Церковь и власть: уроки истории <i>Алексеев В.А.</i> .....	155

Воздействие западной модели глобализации на религиозную ментальность <i>Савельев В.Н.</i> .....	160
Межконфессиональный диалог и толерантность как основа гражданского мира и согласия в России <i>Кудрявцев А.И.</i> .....	168
Проблема диалога религиоведения, теологии и философии в России в конце XX — начале XXI в. <i>Зиновий (Корзинкин), архимандрит</i> .....	173
Влияние религиоведческих знаний на религиозную ситуацию в России <i>Себенцов А.Е.</i> .....	176
Религиоведческое образование в образовательных учреждениях: государственная политика в образовании <i>Романова Е.Г.</i> .....	181
История и культура религий мира в школе <i>Горячев Ю.А.</i> .....	188

## Раздел II

### Проблемы отечественного религиоведения конца XX — начала XXI в.

#### Философия религии

Размышления о новой религиозной парадигме сознания <i>Романова А.П.</i> .....	195
К вопросу об антропологическом основании религиозного сознания <i>Пухликов В.К.</i> .....	202
Практикующая философия: religio и математический аппарат холизма (о необходимости восстановления телеологического подхода) <i>Харитонов А.С., Шмидт В.В.</i> .....	209
Роль традиции свободомыслия в духовном возрождении России <i>Тажуризина З.А.</i> .....	241
Философия религии и современные подходы к осмыслению религиозного бытия человека <i>Зиновий (Корзинкин), архимандрит</i> .....	257
Религия, язык, национальная культура: религиозно-философский аспект лингвокультуры <i>Суханова Н.А.</i> .....	262
Восточно-христианская метафизика в экзистенциально-феноменологическом дискурсе современного религиоведения <i>Человенко Т.Г.</i> .....	274
Методологические проблемы в изучении мистического опыта <i>Малевич Т.В.</i> .....	281
Феномен религиозного догматизма: постановка проблемы <i>Канаков Д.В.</i> .....	290

Религия и философия о смысле жизни <i>Шевченко М.Д.</i> .....	297
Истоки и смысл современного мифотворчества <i>Терехова В.А.</i> .....	300
Исследование религиозного символизма: символика воды в христианстве <i>Чумакова Т.В.</i> .....	303
Проблемы новой российской символики в конфессиональном измерении (на примере использования царских регалий) <i>Анашкина Т.Ю.</i> .....	306
О значении идей Людвига Фейербаха для отечественного философствования <i>Алейник Р.М.</i> .....	323
Взгляды И.А. Ильина на проблему взаимоотношений государства и Церкви <i>Барковская Т.В.</i> .....	327
Философия религии и богословская апологетика религии в дискуссиях начала XX в. <i>Панков Г.Д.</i> .....	339
Исследование истории свободомыслия в СССР (20–30-е гг.) <i>Тажуризина З.А.</i> .....	349
К вопросу изучения англо-американского свободомыслия XX в. <i>Трофимова З.П.</i> .....	358
Диалог религий в трудах Анри де Любака <i>Субботина Н.В.</i> .....	361
Религиоведческие аспекты современной философской теологии <i>Никонов К.И.</i> .....	367

## История и теория религиоведения

К истории отечественного религиоведения <i>Меньшикова Е.В., Яблоков И.Н.</i> .....	377
Религиоведение в контексте современной эпистемологии <i>Дмитриева Н.К., Моисеева А.П.</i> .....	397
Современная наука о религии и наследие И. Канта <i>Шахнович М.М.</i> .....	407
Феноменологическое религиоведение: эпистемологическая актуализация в эпоху глобализации <i>Человенко Т.Г.</i> .....	415
От сакрального к художественному (на материале современного искусства) <i>Мигунов А.С.</i> .....	424
К программе построения метатеории религиоведения <i>Писманик М.Г.</i> .....	429

Реализм как методологический принцип рассмотрения религии в русской религиозной философии <i>Стародубцева М.С.</i> .....	434
Разномыслие в российском религиоведении начала XXI в.: когнитивное измерение <i>Ересько М.Н.</i> .....	439
Эмпирический и теоретический уровни религиоведения <i>Забияко А.П.</i> .....	448
Задачи развития российского религиоведения <i>Элбакян Е.С.</i> .....	455
Главная проблема религиоведения <i>Катасонов В.Н.</i> .....	460
О двух парадигмах российского религиоведения в начале XXI в. <i>Петрунин В.В.</i> .....	464
Религиоведение второй половины XX в. и наследие К.Г. Юнга <i>Михельсон О.К.</i> .....	468
Религиозная и метафизическая составляющая учения К.Г. Юнга <i>Телемский О.В.</i> .....	475
Современная христианская психология в России <i>Орел Е.В.</i> .....	482
Религиоведение без границ <i>Кондратьев А.В.</i> .....	488
Религиоведение как область знания <i>Яблоков И.Н.</i> .....	491

### Образовательные и воспитательные функции религии

Религиоведение в музее: от теории к практике <i>Терюкова Е.А.</i> .....	501
Может ли Россия создать систему непрерывного образования? <i>Меньшиков В.М.</i> .....	509
Опыт преподавания религиоведческих дисциплин в общеобразовательной школе в России и за рубежом <i>Теплова Е.Ф.</i> .....	515
Религиоведение и духовно-нравственное воспитание в школе <i>Григоренко А.Ю.</i> .....	524
Проблема преподавания религиоведения и духовно-нравственной культуры в поликонфессиональном регионе <i>Несмеянов Е.Е.</i> .....	534
Проблема предвзятости в религиоведческом изучении Библии <i>Вевюрко И.С.</i> .....	536

Конфессиональные аспекты развития реформы образования в России: начало XXI в. <i>Силантьева М.В.</i> .....	542
Межконфессиональный диалог в образовательном пространстве <i>Лаза В.Д.</i> .....	558
Мусульманское образование в России: трудности роста и перспективы развития <i>Барковская Е.Ю.</i> .....	564
К вопросу об эффективности применения результатов функционального анализа религии в религиозно-образовательном процессе <i>Давыдов И.П.</i> .....	574
Проблема использования христианского потенциала в формировании нового мировоззрения XXI в. <i>Матвеев В.А.</i> .....	585
Александрийская школа как идеальная модель европейского образования <i>Саврей В.Я.</i> .....	592
Отечественные исследователи о светском и религиозном образовании в эпоху Возрождения <i>Пылаева М.Г.</i> .....	597
Философия и религия молодого Н.П. Огарева <i>Капинос С.В.</i> .....	606
Воспитывать гражданина и патриота (об опыте работы на факультете теологии и религиоведения Курского государственного университета) <i>Друговская А.Ю., Капинос С.В.</i> .....	613
Роль религиозных организаций в решении задач социально-культурной адаптации мигрантов (на примере Республики Карелия) <i>Бирин В.Н.</i> .....	621

## (ВТОРОЙ ПОЛУТОМ)

### Религии: история и современность

Британские церкви в общественно-политической жизни Великобритании в XX — начале XXI в. <i>Остапенко Г.С.</i> .....	15
Британское национальное самосознание и антикатолицизм <i>Стецкевич М.С.</i> .....	63
Этноконфессиональные конфликты в Северной Ирландии <i>Шуралев А.В.</i> .....	70
Категории «открытой» и «закрытой» религии в современном польском католицизме <i>Полянская Е.К.</i> .....	72

Религия в структурах повседневности современной России <i>Мчедлова М.М.</i> .....	81
Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви среди эвенков Забайкалья в XVII–XIX вв. <i>Аниховский С.Э.</i> .....	93
Катакомбные формы русского протестантизма в СССР <i>Никольская Т.К.</i> .....	99
Униатский вопрос в советско-ватиканских отношениях в период понтификата Иоанна XXIII <i>Петрушко В.И.</i> .....	119
Православие на постсоветском пространстве <i>Митрофанова А.В.</i> .....	130
Политическое православие в России: современный контекст XVII в. (социально-философский анализ) <i>Черняев А.В.</i> .....	141
Государственно-конфессиональные отношения в контексте изучения расколов в современном православии <i>Лецинский А.Н.</i> .....	157
Тенденции развития религиозной ситуации в Орловской области <i>Власов Ю.И.</i> .....	165
Новые религиозные движения в конфессиональном пространстве Краснодарского края <i>Астапова С.М.</i> .....	172
Неоязычество: вопрос определения и самоопределения <i>Ярцев А.Б.</i> .....	185
История исследования феномена религиозной одержимости <i>Панферов С.А.</i> .....	191
Исследование шаманизма в России в XX–XXI вв. <i>Тимофеев Д.Г.</i> .....	197
Этнос и ислам: взаимовлияние и взаимодействие <i>Баширов Л.А.</i> .....	205
Ислам о нации и межнациональных отношениях <i>Керимов Г.М.</i> .....	226
Социальная основа политического ислама <i>Семедов С.А.</i> .....	231
Российский буддизм в глобальном мире <i>Сафронова Е.С.</i> .....	240
Онтологическая перспектива психопрактики в школе Хуаянь <i>Дмитриев С.В.</i> .....	253

Религиозные аспекты тибетской медицины и алхимии <i>Васильев А.К.</i> .....	262
Мифологическая модель коммунистического общества в буддийских представлениях о Северной Земле Утаракуру (по материалам трактата Васубандху «Абхидхармакоша») <i>Оренбург М.Ю.</i> .....	269
Кумран: к вопросу об идентификации общины <i>Киреева Н.М.</i> .....	274
Структура священного мира в феноменологии Фридриха Хайлера и концепция четырех миров в каббале школы Ицхака Лурии <i>Винокуров В.В.</i> .....	283
«Ибо женщины недостойны жизни»: К вопросу о значении и историческом контексте 114-го изречения Евангелия от Фомы <i>Мирошников И.Ю.</i> .....	286
 <b>Государственно-конфессиональные отношения в России и за рубежом</b>	
Стяжание Святой Руси — созидание государства Российского: еще не Господь созиждет — все трудящиеся зиждущи <i>Шмидт В.В.</i> .....	297
Модель государственно-конфессиональных отношений Московской Руси XVI в. в контексте анализа современной религиозной ситуации в России <i>Чаплыгин И.С.</i> .....	339
Вера и правда в дипломатии средневековой Руси <i>Рогожин Н.М.</i> .....	348
Патриаршие приказы в системе государственного управления России в первой половине XVII в. <i>Устинова И.А.</i> .....	361
Петербург — Москва — Иерусалим: миссия архимандрита Порфирия (Успенского) <i>Смирнова И.Ю.</i> .....	377
Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: от упадка к возрождению (1914–1955 гг.) <i>Сафонов Д.В.</i> .....	424
Государственная Дума и Государственный Совет России: история и современность (конфессиональный фактор) <i>Ивакин Г.А.</i> .....	456
Либеральная и церковная интеллигенция в России начала XX в. о государственно-церковных отношениях <i>Элбакян Е.С.</i> .....	479
Валентин Свенцицкий и «Христианское Братство Борьбы» <i>Лузина Т.И.</i> .....	490

---

Церковь и государство в контексте современных российских проблем: историко-социологический аспект <i>Сторчак В.М.</i> .....	499
У истоков современных государственно-церковных отношений <i>Лукичев Б.М.</i> .....	506
Модели государственно-церковных отношений и свобода совести <i>Мирошникова Е.М.</i> .....	530
Феномен принуждения к вере в контексте государственно- конфессиональных отношений <i>Овчаров Д.А., Ожегова О.А.</i> .....	545
Церковь и государство: испанский опыт <i>Коваль Т.Б.</i> .....	551
Церковно-государственные отношения в Швеции до и после отделения <i>Чернышева О.В.</i> .....	586
Евангелическо-лютеранская Церковь Дании в общественной и политической жизни страны (1980–2000) <i>Зудов Ю.В.</i> .....	604
Становление новых основ государственно-конфессиональных отношений в современной Армении: правовое регулирование и насущные проблемы <i>Лусян А.Э.</i> .....	617
Состояние государственно-конфессиональных отношений в Республике Калмыкия в начале XX в. <i>Поканинова Е.Б.</i> .....	636
Государственно-конфессиональные отношения в Республике Дагестан в первое 10-летие XXI в. <i>Магомедов А.М.</i> .....	643
Опыт взаимодействия власти и религий (на примере Чеченской Республики) <i>Мирзаев С.Б.</i> .....	652
Религиозизация международных отношений (на примере российско-египетского политического взаимодействия) <i>Халиль М.А.-М.</i> .....	657

*Раздел I*

ШКОЛЫ  
ОТЕЧЕСТВЕННОГО  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ:  
ИСТОРИЯ  
СТАНОВЛЕНИЯ



**45-летие**  
**религиоведческой**  
**школы РАГС**  
(конференция «Власть и религия  
в истории России»)

пленарные заседания  
юбилейных  
конференций

ОТ ИНСТИТУТА НАУЧНОГО АТЕИЗМА  
К КАФЕДРЕ ГОСУДАРСТВЕННО-  
КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ:  
СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ШКОЛЫ  
(1964–1991, 1992—2010)

\* \* \*

Институт научного атеизма — по-своему уникальная институция в истории отечественной науки советского периода.

Во-первых, по его *организационно-статусному положению*: он был создан в соответствии с постановлением ЦК КПСС, в структуре партийного научного учреждения — Академии общественных наук при ЦК КПСС, его деятельность курировалась идеологическим отделом ЦК Компартии.

Во-вторых, по *приданным ему функциям*: Институту вменялось руководство и координация *всей* научной работы в области атеизма, проводимой институтами Академии наук СССР, при том, что сам он (не входил в систему Академии), высшими учебными заведениями и учреждениями Министерства культуры СССР.

В-третьих, по *диапазону проблематики исследований*: ему поручались организация и осуществление комплексной разработки актуальных проблем научного атеизма. Это последнее и стало, в действительности, его главным делом.

В круг основных направлений исследований Института входили:

- философско-методологические проблемы изучения религии;
- особенности вероучений, социально-этических позиций и деятельности религиозных организаций в СССР;
- социология и психология религии и атеизма;
- религия и атеизм за рубежом;
- теория и практика атеистического воспитания;
- религия, свободомыслие и атеизм в истории и культуре общества.

Успеху деятельности Института способствовало то, что основу его творческого коллектива изначально составили переведенные в него специалисты из институтов философии, истории, этнографии АН СССР. С Институтом сотрудничали на условиях совместительства А.И. Клибанов и Д.М. Угринович, а также на внештатной основе такие крупные ученые, как С.А. Токарев, Ю.А. Левада, Л.Р. Гордон-Полонская, И.Р. Григулевич, Б.М. Кедров и др.

Коллективная работа философов, историков и социологов обеспечивала возможность именно *комплексной* разработки научных проблем. Кроме того, Институту были созданы благоприятные условия публикации результатов этих исследований.

Основным его изданием являлись «Вопросы научного атеизма», выходившие с 1966 по 1989 г., как правило, двумя выпусками в год, объемом от 17 до 25 печатных листов, тиражом, в среднем, 20 тыс. экземпляров. Всего за этот период вышло 39 выпусков. Другим важным изданием Института была серия «Научно-атеистическая библиотека», в которой публиковались произведения отечественных и зарубежных историков, философов и политических деятелей XVIII — начала XX в., посвященные вопросам религии, свободомыслия и атеизма<sup>1</sup>.

В издательстве «Мысль» была создана специальная редакция научно-атеистической литературы, готовившая к выпуску главным образом труды Института.

Велась значительная *информационно-аналитическая* работа. С 1968 по 1990 г. выходил Информационный бюллетень Института периодичностью от четырех до шести номеров в год. В 1989–1991 гг. издавался бюллетень «Религия в СССР и в современном мире» по материалам зарубежных средств массовой информации.

Совместно с ИНИОН РАН Институт в 1975–1991 гг. издавал реферативные сборники в серии «Проблемы религии и атеизма за рубежом», в которых в переводе на русский язык публиковались статьи или рефераты крупных работ зарубежных ученых и теологов.

Наконец, Институт в первые годы своей работы имел автономный — в рамках академического — бюджет, что давало ему определенную финансовую самостоятельность.

За 28 лет деятельности Институт смог стать признанным и в СССР, и за рубежом центром религиозноведческих исследований.

Начальный период научно-исследовательской деятельности Института отмечен двумя важными моментами.

*Во-первых*, был осуществлен обстоятельный обзор важнейших трудов по вопросам религии и атеизма, вышедших в свет за годы советской власти. Он опубликован в четвертом выпуске ВНА (1967). Тем самым как бы подводился итог предшествовавшего этапа работы в этой области,

*Во-вторых*, Институт не мог обойти вниманием вопрос о предмете научного атеизма как отрасли науки. В первом же выпуске «Вопросов научного атеизма» ему была посвящена статья саратовского автора Н.А. Горбачева, в которой научный атеизм трактовался как одна из специальных философских наук, предметом которой являются общие закономерности возникновения и эволюции религиозного сознания и процесса формирования научно-материалистического мировоззрения в борьбе с религией. Ему оппонировал болгарский профессор Тодор Стойчев, с точки зрения которого научный атеизм — не философская, а *частная* наука. Религия в ее специфических аспектах является предметом исследования таких отраслей науки, как социология религии и история религии (см.: Стойчев Т. Относительно предмета научного атеизма // ВНА. 1968. Вып. 5). Близкую к Н.А. Горбачеву позицию зани-

---

<sup>1</sup> Опись опубликованных материалов см.: Завьялова С.В., Зуев Ю.П., Трофимова Л.М., Шмидт В.В. Библиография статей, изданных в ИНА — ИР — кафедре ГКО (прилож. 1) // Вопросы религии и религиозноведения. Вып. 1: Антология отечественного религиозноведения: сб. / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 3: Институт научного атеизма — Институт религиозноведения АОН при ЦК КПСС. М., 2009. С. 355–496.

мал заведующий кафедрой истории и теории атеизма МГУ им. М.В. Ломоносова М.П. Новиков. При этом он одним из первых выдвинул идею о том, что предметом научного атеизма является не только критика религии, но и позитивные аспекты самого атеизма как атрибута научно-материалистического мировоззрения. Идея позитивного содержания научного атеизма была подхвачена П.К. Курочкиным, заместителем, а затем — директором Института.

Навязывание религиоведению термина «научный атеизм» отражало целевую идеологическую установку КПСС, состоявшую в том, что конечной задачей и смыслом исследования религии является оптимизация процесса ее преодоления, утверждения в сознании людей материалистического, атеистического мировоззрения. Позднее, уже в конце 80-х гг., когда давление официальной идеологии существенно ослабло, получила права гражданства очевидная истина, состоявшая в том, что наука, объектом исследования которой является религия, есть *религиоведение*. Атеизм же — это атрибут диалектико-материалистического мировоззрения, являющегося методологической основой исследования религии. Внимание Института было сосредоточено на изучении *доктринальных основ, социально-нравственных воззрений и богослужебно-обрядовой практики* религиозных организаций в СССР, а также *характера и динамики религиозности* населения.

В 60–70-е гг. активно разрабатывалась идея *модернизации религии*. Опираясь на официальные документы духовно-административных центров, публикации в профессиональных изданиях и т.д., исследователи делали вывод о том, что религиозные организации, прежде всего Русская Православная Церковь, под влиянием коренных сдвигов в общественной жизни страны, ее небывалого научного прогресса, оказывающих глубокое воздействие на сознание верующих, стремятся *сблизить социальные и нравственные идеалы* религии и коммунизма. При этом модернизация религии рассматривалась, в частности, П.К. Курочкиным, не как выражение ее силы, оживления и подъема, но, напротив, как проявление ее *закономерного упадка*. В то же время модернизация, по его словам, «...является и своеобразным “протестом” против этого упадка, формой *самозащиты религии* в период ее глубокого кризиса»<sup>2</sup>.

Нет оснований подвергать сомнению справедливость тезиса об определенных изменениях в социально-этических позициях части религиозных деятелей в этот период. Что касается РПЦ, то надо иметь в виду следующее. Хотя обновленчество как организованное движение к тому времени сошло на нет, однако носители идей социального прогрессизма не только никуда не исчезли, но в значительной части влились в состав клира Патриаршей Церкви. Можно предположить также, что в какой-то мере они (эти изменения) были навеяны католическим «аджорнаменто» (II Ватиканский собор 1962–1965 гг.).

Однако опыт последних двух постсоветских десятилетий свидетельствует о том, что положения о закономерном упадке религии и попытках ее модернизации как средстве этому упадку противостоять не вполне правомерны. Высказывания же в духе «коммунистического христианства» исчезли. И это естественно. Жесткие ограничения религиозной жизни в повседневных условиях «реального социализма», провозглашенная КПСС коммунистическая перспектива, в которой места религии

---

<sup>2</sup> Курочкин П.К. Модернизация религии в современных условиях // ВНА. 1966. Вып. 2. С. 19.

нет вообще, не могли восприниматься как нечто созвучное с христианским социально-нравственным идеалом.

Что касается *христианского сектантства*, то исследования, которыми занимались Э.Г. Филимонов, Г.С. Лялина, А.Н. Ипатов, И.А. Малахова, опирались не только на официальные документы ВСЕХБ, публикации «Братского вестника», но и на более обширную и репрезентативную базу источников, прежде всего на неподцензурные издания, доверительные беседы с пасторами и рядовыми верующими. Поэтому они более содержательны, конкретны и аргументированы.

Именно в связи с изучением протестантских общин в 60–70-е гг. в употреблении вошло понятие «*религиозный экстремизм*». Но его содержание в те времена принципиально отличалось от современного. Под религиозным экстремизмом понимались действия верующих, выходявшие за дозволенные советским законодательством рамки: детские и молодежные кружки по изучению Библии, миссионерская и благотворительная деятельность, подпольное печатание и распространение религиозной литературы и т.д. Подобные деяния подлежали административному или уголовному преследованию, т.е. религиозный экстремизм того периода (если пользоваться этим термином), был *экстремизм обороны*, отстаивания верующими естественного пространства своей религиозной жизни. Он не выливался с их стороны в акты насилия, террора.

Второе, что важно отметить. В конце 70-х гг. предпринимается попытка выстроить *типологическую структуру протестантских объединений*, отойти от зачисления их всех в «сектантство». В статье «О содержании понятия “религиозное сектантство” в условиях социалистического общества», опубликованной в 24-м выпуске ВНА (1978), предлагалось выделять четыре типологические группы. Первые две представляют собой объединения собственно сектантского характера с более или менее ярко выраженным отрицательным отношением к миру, эсхатологической ориентацией вероучения и поведения. К третьей группе отнесены общины с признаками утраты указанных черт и превращения их в своеобразные «оцерковленные секты» — *деноминации*. И, наконец, объединение четвертого типа — Союз ЕХБ, шагнувший дальше всех по степени оцерковления. Итак, хотя термин «церковь» пока еще не применен ни к одному из протестантских сообществ, принципиальная возможность этого была обозначена.

Что касается *ислама*, то в силу целого ряда обстоятельств — сравнительно меньшей численности его последователей, периферийности распространения по территории Союза, кадрового дефицита специалистов, в том числе и в Институте — разработка исламоведческой проблематики велась значительно слабее. Заметным событием стало издание в 1978 г. монографии Г.М. Керимова «Шариат и его социальная сущность». Ее десяти тысячный тираж разошелся в течение нескольких недель<sup>3</sup>.

Отношение к исламоведческой проблематике серьезно изменилось в связи с резким ростом политической активности мусульманских организаций в странах Ближнего и Среднего Востока, вызванным исламской революцией в Иране в 1979 г. Немалая опасность, как выяснилось со временем, заключалась в непосредственном

<sup>3</sup> Подробнее и фрагменты см.: Зуев Ю.П. Гасым Мамедович Керимов: к 80-летию со дня рождения и 50-летию научной деятельности // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 2.

соприкосновении советских военнослужащих с моджахедами в Афганистане, куда были введены наши войска в 1978 г. Особую обеспокоенность государственного руководства вызывала опасность распространения радикальных политических настроений среди мусульманского духовенства и населения в республиках Средней Азии и Кавказа.

В октябре 1979 г. в Институте прошел «круглый стол» на тему: «Актуальные проблемы изучения современного ислама» с участием ученых из Средней Азии, Казахстана, Кавказа, Поволжья. По результатам обсуждения в идеологический и международный отделы ЦК были направлены аналитические записки.

В 1983 г. вышли в свет два издания, подготовленные Институтom: тематический — 31-й выпуск ВНА «Современный ислам и проблемы атеистического воспитания» и «Ислам в СССР: Особенности процесса секуляризации в республиках советского Востока». В состав авторского коллектива входили наряду с сотрудниками Института (Керимовым, Башировым, Мавлютовым, Филимоновым) и Института востоковедения АН СССР (Полонская, Ионова) ученые из Казахстана, республик Средней Азии, Азербайджана, Северного Кавказа.

В конце 80-х гг. возникает тема «ваххабизма». В статье «О так называемом ваххабизме», опубликованной в Информационном бюллетене ИНА (1988. № 20. С. 26–29), указывается, что «ваххабизм», появившийся в некоторых районах Таджикистана и Узбекистана, не имеет ничего общего с ваххабизмом в Саудовской Аравии, где он является официальной государственной идеологией, но представляет собой крайне реакционное религиозно-политическое, националистическое течение. Его активисты выступают против социалистического строя, призывают мусульман «освободиться от гнета неверующих», обвиняют лояльно относящихся к советской власти мулл и ишанов в потворстве атеистическому государству и т.п.

В начале 80-х гг. в стране начали появляться миссионеры и адепты «религий нового века», мистических культов, в Институт стали поступать многочисленные запросы от партийно-идеологических работников, пропагандистов атеизма о том, «что это такое» и «как с этим поступать». В связи с этим была создана проблемная группа по исследованию современных форм мистицизма и новых религиозных движений (руководитель — В.Ф. Миловидов). В ее состав вошли религиоведы, культурологи, психологи, представители других научных специальностей. Состоялась целая серия теоретических обсуждений различного формата. Результаты исследований публиковались, в частности, в выпусках 32, 38, 39 журнала «Вопросы научного атеизма» (М., 1985, 1989).

Теоретический анализ идеологии и деятельности религиозных организаций в стране дополнялся систематически проводившимися Институтom социологическими исследованиями, что позволяло обеспечивать разносторонность анализа процессов в религиозной жизни. Была создана социологическая лаборатория, преобразованная в 1983 г. в отдел.

Базой для проведения социологических исследований служили опорные пункты Института, имевшиеся практически на всей территории СССР. Они представляли собой исследовательские группы из числа преподавателей вузов, работников научно-исследовательских институтов, пропагандистов научного атеизма, действовавшие под руководством территориального партийного органа (Обкома, горкома и т.п.) и Института.

Опорные пункты служили, с одной стороны, каналом профессионального влияния Института на местные кадры, а с другой — источником социологической информации для него самого. В порядке координации деятельности опорных пунктов в Институте составлялись сводные планы их работы, систематически (если была возможность, ежегодно) проводились совещания, на которых обсуждались теоретические, методические и организационные вопросы социологических исследований, а также их результаты. Материалы совещаний, результаты наиболее представительных и качественно выполненных исследований публиковались в изданиях Института. Многие работники опорных пунктов защитили в Институте кандидатские, а некоторые — и докторские диссертации.

В 1968 г. в Пензенской области Институтom было проведено впервые в нашей стране исследование религиозности, репрезентативное в масштабах области. В 70–80-е гг. аналогичные исследования прошли в целом ряде областей и республик Советского Союза, в том числе (под руководством В.Г. Пивоварова, Р.Л. Лопаткина, Л.А. Баширова и др.) в Ставропольском крае, Дагестане, Чечено-Ингушетии, в районах Узбекистана и Таджикистана, а также в других регионах страны.

Так, с Институтom связано начало централизации в работе и систематизации проводимых исследований религиозности в нашей стране. Удалось осуществить серию повторных исследований на одних и тех же объектах с определенным временным интервалом, что позволило выявить тенденции, характерные для массового религиозного сознания, изменения отношения населения к религии.

Материалы социологических исследований, проведенных Институтom и его опорными пунктами, дали основание для двух принципиально важных выводов. Во-первых, уровень религиозности населения страны в конце 60–70-е гг. оказался значительно выше, нежели это представлялось до тех пор. Во-вторых, они не давали оснований говорить о религии как «пережитке прошлого». Исследования конца 70–80-х гг. фиксировали стабилизацию уровня религиозности населения, а в отдельных случаях и его рост, формирование нового типа верующих — относительно молодых, социально активных, с достаточно высоким уровнем образования.

Одним из важных направлений в работе Института было изучение *религии и религиозных организаций за рубежом*, их роли в мировых политических процессах.

В связи с этим Институт развивал творческое взаимодействие со своими зарубежными коллегами. Его ведущие сотрудники участвовали во всемирных и международных философских и социологических конгрессах. Особенно активным и широким было сотрудничество Института с религиозноведческими центрами в странах социалистического содружества.

Регулярно проходили научные конференции, на которых обсуждались как методологические, так и прикладные проблемы религиоведения. Зарубежные коллеги выступали на страницах изданий Института. Был осуществлен целый ряд совместных (двусторонних и многосторонних) изданий.

Всегда актуальной в Институте была тема диалога марксистов и христиан. Его ведущие сотрудники регулярно участвовали во встречах с христианскими религиозными деятелями за рубежом. Проблемам диалога и сотрудничества посвящен целый ряд публикаций советских и зарубежных авторов в «Вопросах научного атеизма», значительная часть монографии В.Д. Тимофеева «Религия: Верующие: Жизнь» (М., 1974).

Через них красной нитью проходит мысль о том, что политическое сотрудничество и диалог верующих и неверующих во имя консолидации сил в борьбе против ядерной угрозы, за социальную справедливость, демократию являются исторической необходимостью. Существующие между ними мировоззренческие различия не должны препятствовать такому сотрудничеству. Более того, некоторые авторы высказывались за то, чтобы предметом диалога становилась и мировоззренческая проблематика. По мнению немецкого религиоведа О. Клора, хотя в основном вопросе философии сближение позиций марксистов и христиан невозможно — а потому чрезмерное увлечение философской полемикой «не всегда оправдано» — поиск того, в какой степени совпадают или могут совпадать марксистские и религиозные ценностные представления, правомерен.

Публикации, посвященные сотрудничеству верующих и неверующих, диалогу марксистов и христиан не только в странах «буржуазного Запада», но и в странах социалистического содружества с неизбежностью вызвали вопрос: а что же у нас? Что означают запретительные нормы законодательства в отношении религиозных организаций и верующих, неправовые ограничения верующих в поступлении в вузы, продвижении по службе, избрании в депутаты и т.д.?

Хотя в те годы диалог с религиозными деятелями в стенах Института не был возможен, многие из его сотрудников поддерживали личные контакты с представителями духовенства, богословами разных вероисповеданий.

В 88–90 гг., как только появились первые признаки политической либерализации, допустимости идеологического плюрализма, в Институте прошел ряд встреч с представителями различных конфессий. В мае 1991 г. инициатива Института о проведении совместных рабочих встреч-семинаров по проблемам государственно-церковных, межнациональных и межконфессиональных отношений была поддержана Председателем Отдела внешних церковных сношений митрополитом Кириллом (Гундяевым)<sup>4</sup>.

В деятельности Института весьма значительное место занимала разработка вопросов *атеистического воспитания*, его содержания, организации, кадрового обеспечения. Собственно таково было изначальное предназначение Института. Специально созданная проблемная группа, в которую наряду с его штатными сотрудниками вошли партийные работники разного уровня, пропагандисты, в течение ряда лет занималась теоретической разработкой *системы атеистического воспитания*.

Занятия данной проблематикой в качестве выполнения «партийного поручения», несомненно, отвечали убеждениям, личной позиции большинства сотрудников Института. Но при этом, *во-первых*, важно иметь в виду, что они не были враждебно настроены в отношении к религии как таковой и к верующим. Научная добросовестность, исследовательский интерес естественным образом вызывали у них серьезное и уважительное (не зависящее от идеологической конъюнктуры) отношение к предмету своей профессиональной деятельности.

В первом же выпуске ВНА, вышедшем в свет в 1966 г., в статье А.Ф. Окулова сообщалось: «Мы должны... покончить с примитивным представлением о религии

<sup>4</sup> См.: Зуев Ю.П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: сб. / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 1: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. С. 23–25.

как изобретении обманщиков, которое еще существует в головах некоторых работников и порой служит теоретическим обоснованием порочной практики администрирования в отношении верующих» (ВНА. 1966. Вып. 1. С. 13).

Что же касается собственно атеистической пропаганды — и это, *во-вторых*, — то он подчеркивал: «Наши задачи позитивны: утверждать научное, материалистическое мировоззрение, тот реальный гуманизм, согласно которому подлинным творцом истории является народ ...» (Правда. 1988. 2 февр.).

Возложенная на Институт функция *руководства и координации всей научной работой* в области атеизма в стране естественно не могла быть осуществлена в полном и буквальном смысле. При Институте был создан Совет по координации научно-исследовательской работы в области атеизма и религии, в состав которого входили, наряду с его ведущими сотрудниками представители других академических институтов, крупнейших университетов, а также Идеологического отдела ЦК КПСС. На основе сообщений, поступавших от научных учреждений страны, составлялся сводный координационный план исследований в области религии и атеизма. Кроме того, время от времени собирался Объединенный научный совет АН СССР и АОН при ЦК КПСС по координации исследований в области атеизма. Но более существенно то, что Институт оказывал косвенное влияние на проблематику научных исследований в стране и в определенной степени — на их теоретический уровень, приглашая специалистов к сотрудничеству, к участию в проводимых им конференциях, публикуя перечни рекомендуемых тем для исследования, делая обзоры защищенных в стране диссертаций по специальности «научный атеизм», формируя тематику своего основного издания — «Вопросов научного атеизма» и т.д.

Роль Института как ведущего центра теоретической разработки проблем религиоведения возросла с созданием его межреспубликанских филиалов в Киеве (1978), Ташкенте и Вильнюсе (не позднее 1982). Институт получил возможность, опираясь на сформированные там коллективы специалистов, активизировать и углубить разработку актуальных научных проблем.

Одним из важнейших направлений деятельности Института являлась подготовка кадров высшей квалификации через *аспирантуру и докторантуру*. В соответствии с порядком, действовавшим в АОН при ЦК КПСС, в аспирантуру Института принимали главным образом работников партийных комитетов (обкомов, крайкомов, ЦК компартий союзных республик, горкомов крупных городов). Аспирантура была очной. По ее окончании вопрос о месте работы выпускников (как правило, с повышением) решался отделом партийных органов ЦК КПСС. Значительная их часть сразу или некоторое время спустя переходила на научную или преподавательскую работу. За весь период функционирования Института его аспирантуру окончили более 120 человек, было защищено около 200 кандидатских (включая соискателей) и около 40 докторских диссертаций<sup>5</sup>.

Существенной особенностью организации работы аспирантов было то, что они включались в решение тех научных проблем, которыми был занят Институт. Нередко

<sup>5</sup> См.: Завьялова С.В., Трофимова Л.М., Шмидт В.В. Диссертации, защищенные в ИНА — ИР АОН при ЦК КПСС — кафедре ГКО РАГС (1957–2009) (прилож. 2) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: сб. / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 3: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. С. 497–522.

аспирантам одного года поступления поручалась разработка какой-либо крупной комплексной темы. В рамках постоянно действующего семинара аспиранты и их научные руководители обсуждали концепцию исследования, доклады по основным разделам диссертаций. Итогом такой работы обычно становилась коллективная монография.

Состоявшаяся в апреле 1988 г. в преддверии празднования 1000-летия Крещения Руси встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачева с постоянными членами Священного Синода РПЦ явилась предвестием важных перемен в вероисповедной политике власти. В Совете по делам религий с участием ряда сотрудников Института начались консультации по разработке принципиальных положений нового закона о свободе совести. В декабре 1988 г. в АОН при ЦК КПСС прошел организованный руководством Института «круглый стол» на тему: «Проблемы свободы совести в условиях демократизации советского общества». В нем приняли участие представители почти всех наиболее крупных религиозных организаций страны, в том числе постоянные члены Священного Синода РПЦ митрополит Ювеналий (Поярков) и архиепископ Кирилл (Гундяев).

Дискуссия развернулась главным образом по трем вопросам: о фактическом равенстве верующих и неверующих граждан СССР во всех сферах общественной жизни, о правовом статусе религиозных организаций, о равенстве возможностей атеистической и религиозной пропаганды в условиях провозглашенного в стране плюрализма мнений.

Смелость критических высказываний и предложений участников «круглого стола» и главное — несогласованность этого мероприятия с курирующей инстанцией, вызвали острое недовольство в последней. Директору Института В.И. Гарадже, который незадолго до того опубликовал в журнале «Наука и религия» статью «Переосмысление», получившую резонанс на Западе, спустя некоторое время было вынесено «замечание» за низкую трудовую дисциплину его сотрудников, а 15 января 1990 г. он был освобожден от должности.

С конца 80-х гг. в коллективе Института усиливается желание скорректировать его название. Одновременно шел поиск нового названия основного издания Института — «Вопросов научного атеизма». Наконец, 4 июля 1991 г. был издан приказ за № 768, в котором говорилось: «В соответствии с Постановлением ЦК КПСС от 7.03.91 г. («О реформе системы научных и учебных заведений КПСС») в целях качественного улучшения содержания научно-исследовательской работы и подготовки кадров высшей квалификации в области религиоведения:

- 1) реорганизовать Институт научного атеизма в Институт религиоведения;
- 2) назначить директором Института доктора философских наук, профессора Э.Г. Филимонова».

Однако Институт с новым названием не просуществовал и года, разделив участь АОН ЦК КПСС, прекратившей деятельность в соответствии с Распоряжением Президента РСФСР от 5 ноября 1991 г., № 73-рп. В структуре, размещенной на территории Российской академии управления (РАУ), Институт религиоведения не предусматривался. В апреле 1992 г. его сотрудники были уволены, некоторые из них перешли в различные подразделения новообразованной академии, остальные — рассеялись по учебно-научным и другим заведениям Москвы.

\* \* \*

Как видно, бурные государственно-политические преобразования в стране в 90-е гг. XX в. отразились и на столь известной институции, как Институт религиоведения.

Когда отказались от связанных с советским прошлым институциональных форм, через некоторое время стала остро ощущаться потребность не только в религиоведах-экспертах, но и в специалистах, способных в новых условиях профессионально и адекватно обеспечивать как взаимодействие органов государственно-муниципального управления с религиозными организациями, так и в целом формировать политику в области государственно-конфессиональных и этнонациональных (как межрелигиозных) отношений<sup>6</sup>, — все более очевидной становилась потребность в религиоведческой структуре — ее возрождении.

Уже в марте 1994 г. была создана кафедра религиоведения и государственно-церковных отношений (с 2000 г. — кафедра религиоведения, с 2007 г. — государственно-конфессиональных отношений), а восстановление крупнейшей школы отечественного религиоведения в Российской академии управления\* (РАУ; правопреемник — РАГС) потребовало немало сил от рассредоточенных по подразделениям РАУ ученых-религиоведов<sup>7</sup>.

Первым заведующим восстановленной кафедры стал Н.А. Трофимчук, а после его смерти с сентября 2002 г. кафедру возглавила доктор исторических наук, профессор Ольга Юрьевна Васильева, перешедшая в РАГС из Института российской истории РАН.

Без сомнения, к заслугам Н.А. Трофимчука можно отнести и то, что он сумел создать и сплотить работоспособный коллектив специалистов-религиоведов, рационально использовать научный потенциал, педагогический опыт и способности каждого; определить основные направления религиоведческих исследований кафедры, востребованных новой социально-политической ситуацией в России и отвечавших задачам и специфике РАУ, а затем и РАГС. Установленные тесные связи с федеральными органами власти и администрациями многих субъектов Федерации, а затем и конфессиями, представленными в России, способствовали созданию системы подготовки и переподготовки кадров государственных и муниципальных служащих, ответственных на местах за взаимодействие с религиозными организациями; также было организовано издание учебных пособий, справочников для государственных

<sup>6</sup> Такая потребность ощущалась многими и на различных уровнях — не только в сфере государственного и социально-политического управления, но и академических кругах. Так, например, в адрес первого зам. Председателя Совета Министров Российской Федерации — Правительства Российской Федерации В.Ф. Шумейко 7.07.93 г. за № 7.18(206) [вх. № 2—45697; поручение — ВШ-ПЗ6-25994] были направлены материалы о «целесообразности организации постоянно действующих курсов...» за подписью председателя Комитета по свободе совести и связям с общественными, религиозными и благотворительными организациями Верховного Совета РФ В.С. Полосина, генерального директора Российского независимого института социальных и национальных проблем М.К. Горшкова.

\* Распоряжение Президента РСФСР Б.Н. Ельцина «О Российской академии управления» от 5 ноября 1991 г. № 71-рп.

<sup>7</sup> Подробнее см.: Васильева О.Ю., Лопаткин Р.А., Зуев Ю.П., Шмидт В.В. Вопросы религии и религиоведения: Кафедра государственно-конфессиональных отношений // Вып. 1: Антология отечественного религиоведения: сб. / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильева, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС. С. 7–40.

служащих, информационно-аналитического бюллетеня, научных и методических трудов преподавателей кафедры\*.

Все это во многом предопределило и современность кафедры. Рассуждая о задачах и перспективах развития кафедры государственно-конфессиональных отношений, мы должны понимать, что многонациональность и поликонфессиональность Российского государства логически предопределяет заинтересованность государственных органов управления в формировании конструктивных отношений со всеми традиционными для России конфессиями, а у России в целом — с международным сообществом. Следовательно, качество этих разноуровневых взаимоотношений (взаимодействия, сотрудничества) во многом зависит от уровня развития тех личностей, кто обеспечивает как выработку политики в области государственно-конфессиональных отношений, так и ее реализацию — уровня их компетентности, религиозной образованности, религиозной культуры и толерантности. Нарастив сотрудничество с религиозными организациями, духовные традиции которых, как правило, экстерриториальны, профессионально-личностная компетентность работников в этой сфере требует неуклонного повышения. Сохранение национальной социокультурной идентичности в глобализирующемся и динамично меняющемся мире обуславливает изучение и популяризацию моделей организации государственно-конфессиональных отношений с точки зрения порядка их институционального взаимодействия. В свою очередь изучение ресурсов этих институций как элементов системы социально-политических, гражданско-государственных и международных отношений обеспечит как эффективное использование собственно механизмов решения оперативно-тактических задач, так и достижения устойчивого стратегического партнерства.

Исходя из этого контекста, можно констатировать, что кафедра государственно-конфессиональных отношений — единственное в Российской Федерации академическое подразделение, исторически обладающее опытом координации, информационно-аналитического и методологического сопровождения деятельности органов власти во взаимоотношениях с религиозными организациями и ведомственными структурами, а также обеспечивающее переподготовку и повышение квалификации их сотрудников и заинтересованных организаций.

В научно-исследовательской деятельности кафедра в начале XXI в. ориентирована на изучение и разработку актуальных проблем религиоведения и государственно-конфессиональных отношений (в частности, истории и современного положения религий, конфессий, религиозных групп в России и в мире); опыта государствен-

---

\* В целях программно-методического обеспечения учебного процесса коллектив кафедры подготовил ряд справочников, учебников и методических пособий. Среди них: курс лекций «Государственно-церковные отношения в России» в двух частях (М., 1995); справочник «Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России» (М., 1997); словарь-справочник «Новые религиозные культы, движения и организации в России» (М., 1997); учебное пособие «Мировой опыт государственно-церковных отношений» (М., 1998); учебное пособие «История религий в России» в двух частях (М., 2000); учебник «История религий в России» (М., 2002); учебное пособие «Вероисповедная политика Российского государства» (М., 2003). В 2009 г. вышло в свет учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению «Религии России» и готовится к изданию двухтомная хрестоматия «История государственно-конфессиональных отношений в России (X — начало XXI в.)».

но-конфессиональных отношений и государственной вероисповедной политики в Российском государстве; конституционно-правовых аспектов государственно-конфессиональных отношений; международного опыта государственно-конфессиональных отношений; социологии и философии религии, религиозно-философских и аксиологических систем; философско-методологических проблем изучения религий, культов, идеологии групп и пропаганды, межрелигиозного и этнорелигиозного взаимодействия; противодействия деструктивным культам и религиозно-политическим экстремистским движениям; религиозно-аксиологических комплексов в системе социальной, демографической и национальной политики государства, социально-политических объединений и организаций в аспектах обеспечения социальной консолидации и национальной безопасности.

В учебно-методической и информационно-координационной деятельности кафедры по-прежнему ориентируется на подготовку специалистов с высшим профессиональным образованием, повышение квалификации и переподготовку в области религиоведения, государственного и муниципального управления со специализацией «государственно-конфессиональные отношения»; научных работников высшей квалификации по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение; проведение научно-практических, в том числе и международных мероприятий, стажировок, реализацию программ повышения квалификации и переподготовки специалистов с высшим профессиональным образованием, задействованных в области государственно-конфессиональных, религиозных, межрелигиозных и общественно-политических отношений; подготовку специализированных аналитических, информационных, учебно-методических материалов, включая популяризацию в издаваемом научном информационно-аналитическом, культурно-просветительном журнале «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом».

Особым и наиболее важным направлением деятельности кафедры сохраняется поддержание контактов и взаимодействие с религиозными организациями, представленными на территории Российской Федерации, уровень которых позволяет определять их как стратегическое партнерство.

С учетом анализа динамики системы образования Российской Федерации в условиях присоединения к «Болонскому процессу» о перспективах институционального развития этого старейшего в стране религиоведческого центра, каким является кафедра государственно-конфессиональных отношений, для нас очевидны не только востребованность ее предметной области с ее системообразующим и специфически усиливающимся методологическим компонентом, но и объем фундаментальных и прикладных исследований. Все это задает перспективу создания в период до 2020 г. на базе кафедры учебно-научного (центра) *Института религиоведения и религиоведческих исследований*:

– три научно-исследовательских и практико-ориентированных отдела (истории религий, религиозных объединений и межрелигиозного диалога; теории и практики религиозных, философских систем и идеологии; истории и практики государственно-конфессиональных отношений; социокультурных процессов и общественной дипломатии);

– постоянно действующий экспертно-аналитический совет по актуальным проблемам государственно-конфессиональных и межрелигиозных отношений; а с учетом

профиля деятельности РАГС и кафедры по согласованию с Минобрнауки России предлагается организовать на базе кафедры Методический центр актуальных проблем религиоведения государственно-конфессиональных отношений;

– редакционно-издательскую группу, обеспечивающую выпуск информационно-аналитических материалов в виде научного информационно-аналитического, культурно-просветительного журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» с приложениями, а также сопровождения сайта по адресу: [religio.rags.ru](http://religio.rags.ru) (сайт базируется в группировке сайтов РАГС по адресу [www.rags.ru](http://www.rags.ru))\*.

Рассуждая об *отраслевой интеграции и развитии предметной области*, которые теперь могут быть значительно расширены и интенсифицированы за счет информационно-технологических ресурсов, кафедра особо подчеркивает, что высоко ценит исторический опыт и сложившийся уровень сотрудничества с родственными академическими структурами и заинтересована в развитии и укреплении деловых связей с научно-исследовательскими институтами РАН и национальными Академиями наук, исследовательскими учреждениями и вузами Москвы, России и зарубежья.

\* \* \*

Подводя краткие итоги сказанному, отметим:

– значительные достижения кафедры государственно-конфессиональных отношений, как и перспективы ее развития, оказались возможны благодаря беззаветному служению своей школе многих поколений религиоведов, чья жизнь прошла и проходит в изучении, накоплении и трансляции лучших достижений отечественного и зарубежного опыта исследования религии и связанных с нею процессов, делая тем самым школу уникальной. Совместный отклик школы на внешнюю в ней потребность общества, отраслевых академических, административно-управленческих и гражданских институций есть основа ее духа — ее исторический феномен;

– деятельность Института научного атеизма — Института религиоведения — кафедры религиоведения и государственно-церковных отношений — важный этап в истории отечественного религиоведения. Ее серьезное изучение — не только заслуженная дань уважения современного поколения исследователей к своим предшественникам, но и необходимое условие самопознания.

© Зуев Ю.П., канд. философских наук, доцент,  
профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений  
РАГС при Президенте Российской Федерации, 2010

© Шмидт В.В., д-р философских наук, зам. по научной работе  
заведующего кафедрой государственно-конфессиональных отношений  
РАГС при Президенте Российской Федерации, 2010

---

\* На сайте будет работать интернет-магазин, посредством которого можно приобретать печатную продукцию кафедры. Мы также готовы предложить всем заинтересованным поучаствовать в наполнении сайта и его баннерной сети.



## Приветствия в адрес кафедры

Барциц И.Н. ....	29
Лукичев Б.М. ....	30
Королева О.С. ....	31
Попов С.А. ....	32
Кеняйкин В.Ф. ....	32
Валиуллин Р.Н. ....	34
Поканинова Е.Б. ....	35
Аракчеев Б.С. ....	36
Яблоков И.Н. ....	36
Шахнович М.М. ....	37
Мирошникова Е.М. ....	37
Глаголев В.С. ....	38
Кантеров И.Я. ....	40
Мчедлова М.М. ....	41
Сухов А.Д. ....	43
Керимов Г.М. ....	44
Лопаткин Р.А. ....	45
Тимофеев В.Д. ....	48

## Приветствие проректора по научной работе РАГС

*И.Н. Барцица*

Уважаемые друзья!

Уважаемые коллеги, представители научных заведений, органов государственной власти!

Я рад приветствовать Вас в стенах Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, в зале ее Ученого совета. Здесь всегда особая атмосфера, особый уют, и мы рассчитываем, что Ваше пребывание сегодня в нашей Академии, в этом прекрасном зале будет уютным, комфортным, полезным во всех отношениях, тем более, что у нас не только очень интересный и достойный повод — юбилейное мероприятие, о котором еще будет сказано, но и важное событие — авторитетное академическое собрание, на котором будут обсуждаться проблемы власти и религии в истории России.

В этом году наша Академия отмечает 15-летие (в 1994 г. была учреждена Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации). Но витиеватость нашей отечественной истории XX в., неоднозначность и ее самой, и государственно-конфессиональных отношений привела к тому, что именно в год 15-летия Академии мы отмечаем 40 лет академическому журналу «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» и 45 лет кафедре религиоведения, которая в настоящее время называется кафедрой государственно-конфессиональных отношений. Получается, что академические традиции кафедры в три раза старше современной Академии и это своего рода диалектическое противоречие, как было принято говорить в аспирантских семинарах.

Без сомнения, сегодня мы собрались приветствовать с 45-летием одну из самых интересных кафедр нашей Академии. И дело не в дежурном слове, когда я сказал, одну из самых интересных. Со всей убежденностью могу утверждать, что наша Академия гордится кафедрой и тем, что на протяжении ее долгой истории значительное внимание уделялось исследованию проблем государственно-конфессиональных отношений, развитию знаний о религии — религиоведению, пусть даже и не так давно оно входило в специфически отраслевое знание как научный атеизм.

В связи с этим среди отличительных академических признаков и качеств своего рода брендом является уровень наших взаимоотношений с российскими религиозными объединениями (так, например, в Академии традиционно реализуются образовательные программы для служителей Русской Православной Церкви, мусульманского духовенства, протестантов, буддистов и т.д.).

Широкой общественности хорошо известно академическое наследие кафедры государственно-конфессиональных отношений, которое за последние годы не только удалось сохранить, но и преумножить.

Почетным доктором нашей Академии на протяжении многих лет являлся Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, и с его кончиной те контакты, которые были налажены между нашей Академией и Московским Патриархатом не прервутся; несколько забегаю вперед, скажу, что они развиваются и дальше.

Завершая приветствие от лица Ректората Академии, выражаю уверенность, что сегодняшней день будет крайне насыщен интересными выступлениями, которые предложат и сотрудники Академии, и наши коллеги из других научных учреждений, и плодотворными дискуссиями. Это мероприятие в подготовке опиралось на поддержку многих наших друзей, некоторые из них присутствуют в этом зале и будут выступать в пленарном заседании, а поэтому, уважаемые коллеги, глубокая всем признательность и низкий Вам поклон за то, что наши возможность разделить с нами это торжество.

Еще раз — удачной всем нам работы!

Барциц И.Н.,  
д-р юридических наук, профессор

**Приветствие**  
**Советника Управления Президента Российской Федерации**  
**по внутренней политике**  
*Б.М. Лукичева*

Сегодня в этот памятный день хотел бы сказать несколько слов о роли кафедры государственно-конфессиональных отношений в такой важный и интересный период жизни нашего государства, когда отношение государства к Церкви, к религии резко изменилось, это был конец 80-х — начало 90-х гг.

В этот период в общественном сознании, а главное в восприятии содержания внутренней политики государства стало меняться понимание роли религии в общественной жизни. Ранее, как известно, государство осуществляло по отношению к религии и религиозным объединениям довольно противоречивую политику. С одной стороны, велась непримиримая борьба с так называемыми религиозными пережитками, да и с самими носителями веры, т.е. со священнослужителями и иными верующими гражданами, а с другой — практиковалась откровенная эксплуатация возможностей Церкви в интересах собственной внешне- и внутривнутриполитической деятельности. Наконец, пришло понимание и того, что Церковь (я в данном случае имею в виду Русскую Православную Церковь) — это не собрание мракобесов, которых можно превращать в агентов влияния на международной арене и с которых не стыдно драть три шкуры в виде налогов и всяческих поборов в форме «подписки на займы». При этом, ничуть не смущаясь с гордостью демонстрировать миру историческую культурологическую составляющую церковной жизни, т.е. произведения храмового зодчества, церковных ремесел, иконописи, хорового пения и иных форм искусства.

Становилось очевидным, что священнослужители и верующие люди — нормальная, существенная, несмотря ни на что неисчезающая, но самовоспроизводящаяся часть общества, а вероисповедание и отправление религиозного культа — весьма значимая духовная составляющая общественной жизни.

Следствием этих изменений стало то, что отжившие государственные структуры постепенно упразднялись. Прекратили свое существование Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС и Совет по делам религий при Совете министров СССР.

Совершенно естественно, что новые тенденции прогнозировались и были восприняты в первую очередь теми людьми, которые профессионально изучали феномен религии в Советском Союзе. Актуальным стало формирование нового правового поля, издание новых, соответствующих времени нормативных правовых актов. В этих условиях государственно-церковные отношения начинали формироваться практически на основе совершенно иной мировоззренческой концепции, что называется «с чистого листа».

В это период кафедра религиоведения и государственно-церковных отношений РАГС под руководством Н.А. Трофимчука проявила себя совершенно адекватно, как раньше говорили, заняла активную жизненную позицию. Поддержку ее работе оказал опытный государственный служащий, возглавлявший отдел по взаимодействию с религиозными объединениями в Аппарате правительства Г.А. Михайлов, который привлекал серьезный научный, административный и финансовый ресурс. Много сделали своей научной и организаторской деятельностью Ю.П. Зуев, Р.А. Лопаткин, М.И. Одинцов. Эти люди организовывали на кафедре конференции, круглые столы, семинары, инструктивные занятия, двухнедельные курсы повышения квалификации, обучение представителей органов государственной власти и священнослужителей.

Мне лично запомнились такие форумы, как конференция «Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.», другие конференции, обсуждавшие актуальные в ту пору вопросы государственно-церковных отношений, вопросы защиты прав верующих граждан и иные подобные проблемы. Знаменательно, что в этой работе принимали участие представители традиционных российских религиозных объединений и многих других христианских и иных деноминаций, в том числе и зарубежных. Кафедра стала не только учебным центром, но и в определенном смысле дискуссионной площадкой — давала возможность осмыслить исторический опыт государственно-церковных отношений и наметить перспективу их развития. Особую роль сыграла кафедра и в работе по подготовке проекта закона «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Вспоминая то беспокойное время, я хотел бы высказать слова благодарности тем, кто занимался этой работой и вложил существенный вклад в дело формирования современных государственно-церковных отношений.

Эта сфера развивалась, в работу включались новые люди, которые здесь получали знания, методическую помощь и поддержку. К их числу можно отнести и меня, нуждавшегося в помощи, так как пришел из другой сферы в это интересное дело, и получил ее. Те, кого я сегодня назвал, помогали нам в профессиональном смысле своими знаниями и опытом, что называется «встать на ноги». Это было непросто, ведь они сами перестраивались. Большое спасибо кафедре, ее сотрудникам за эту работу.

Желаем Вам, дорогие коллеги и соратники, новых успехов.

Лукичев Б.М.

**Приветствие**  
Советника Управления Президента Российской Федерации  
по внутренней политике  
*О.С. Королевой*

Уважаемые коллеги!

Для меня как выпускника кафедры, закончившего аспирантуру и защитившего диссертацию как раз по проблемам государственно-конфессиональных отношений, большая честь присутствовать в этом зале и иметь возможность поздравить коллектив кафедры государственно-конфессиональных отношений.

Присоединяясь ко всем прозвучавшим приветствиям и поздравлениям, хочется подчеркнуть, что тематика государственно-церковных отношений, наверное, всегда, на каждом из этапов развития общества и государства, будет относиться к наиболее сложной и проблематизируемой сфере. И кафедра, являясь ведущим научным центром в данной области, надеемся, будет сохранять и наращивать свой потенциал, разрабатывая проблемы, о которых в своем пленарном докладе обозначит наш старший коллега А.И. Кудрявцев, практически два десятилетия активно сотрудничающий с кафедрой, совместными усилиями внося весомый вклад в развитие отношений государства и религиозных организаций.

Позвольте еще раз поздравить кафедру с этим знаменательным событием и пожелать всяческих успехов; и пусть у Вас, дорогие учителя и коллеги, будет как можно больше талантливых студентов и аспирантов, которые в своей работе будут реализовывать накопленный на кафедре багаж. Спасибо Вам за Ваши труды и еще раз — поздравляю!

О.С. Королева,  
канд. философских наук

### Приветствие

Председателя Комитета Государственной Думы Федерального Собрания  
Российской Федерации по делам общественных объединений  
и религиозных организаций

*С.А. Попова*

Уважаемые коллеги, от имени Комитета Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций поздравляю Вас и коллектив кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС с 45-летним юбилеем!

Возрождение всех сторон духовной жизни российского общества поставило в повестку дня вопрос о развитии научных основ взаимодействия государственных органов и религиозных объединений по самому широкому кругу вопросов. Восприняв лучшие традиции научных школ Советского периода, кафедра нашла потенциал для модернизации, в том числе реализовав и сделав регулярным такой интересный проект, как курсы повышения квалификации для религиозных деятелей.

Ныне кафедра является одним из крупнейших на территории Российской Федерации центров подготовки высококвалифицированных кадров в сфере государственно-конфессиональных отношений и религиоведения. Примечательно, что кафедра продолжила традицию выпуска религиоведческого журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом», давно ставшего площадкой для интересных и содержательных научно-теоретических дискуссий, публикации признанных мэтров религиоведения, молодых ученых и экспертов из регионов.

Уверен, что Ваш научный коллектив и впредь будет на высоте стоящих перед ним теоретических и образовательных задач, внесет свой вклад в дело изучения нашего религиозного наследия, подготовит новых специалистов, способных работать экспертами в деликатной сфере государственно-конфессиональных отношений.

Желаю Вам новых научных достижений и успехов в работе.

Попов С.А.,  
канд. политических наук

### Приветствие

директора Департамента по связям с субъектами Российской Федерации,  
парламентом и общественными объединениями МИД России  
Чрезвычайного и Полномочного Посла

*В.Ф. Кеняйкина*

Уважаемые коллеги!

Обращаясь, может быть, несколько самонадеянно, называя вас коллегами, прошу принять самые искренние уверения в нашем высоком уважении к Вашей науке.

Я чиновник, занимающийся практическими вопросами, а потому хотел бы выделить из элементов религиозного фактора в международных отношениях лишь один небольшой момент, который, на мой взгляд, имеет весьма важное и существенное значение для политической ситуации и для ее развития в международных отношениях. Суть его в следующем: как в контексте отношений между светской и религиозной властями воспринимает свою миссию

светский руководитель. Если в условиях империи, казалось бы, император уже наделен какой-то божественной функцией и к этому делу привык, то в условиях демократии, когда неожиданно к власти из общей массы приходит новый руководитель, всегда есть опасность его сползания на такую платформу чрезмерной переоценки собственной значимости и приобретения какой-то мессианской роли в светских, да и религиозных делах (причем эти субъективные факторы самовосприятия оборачиваются лавинообразным развитием политической ситуации).

Приведу несколько, казалось бы, неспоставимых примеров: Гитлер, Горбачев, Рейган и распад Советского Союза.

История немецкого фашизма — это, грубо говоря, 12 лет от прихода А. Гитлера к власти до его крушения. Конечно, он решал какие-то геополитические задачи, преследовал чисто стратегические цели, но есть большая литература, посвященная его как бы парарелигиозным или мистическим воззрениям. Не будем подробно останавливаться на этой и лишь заметим: лидер, пришедший к власти в результате светских демократических выборов, явно был убежден в той высокой миссии, которой он наделен неким проведением, если не Богом (может быть, это из области политической мифологии, тем не менее до 15 лет он был неплохим католиком, нежно любящим свою мать и т.п., а после того, как ему стала известна судьба некоторых христианских святынь, за которыми он охотился и коих должен был стать хранителем, «сполз» на позицию крайнего религиозно-мистического эклектизма и, если отбрасывать все факторы, связанные с военной ситуацией на фронтах и т.п., он принял решение покончить жизнь самоубийством).

Другой пример — М.С. Горбачев. Многие, наверное, помнят книгу, которую он написал — «Перестройка» с подзаголовком «Новое мышление для нашей страны и для всего мира». Разбег для того, чтобы взять очень высокую высоту. И далее, между прочим первые строки его предисловия к этой книге начинаются такими словами: «Я принял решение обратиться к народам напрямую, через голову их правительств». Такой смелости не берет на себя никто из религиозных руководителей, ни Папа Римский, ни какой-либо Патриарх и т.п.

М.С. Горбачев, видимо, имел определенный взгляд на собственную роль в истории. Могу вспомнить лишь один момент: декабрь 1989 г., уже рухнула Берлинская стена; я был советником-посланником в Италии, когда проходил первый визит Горбачева в эту страну и вообще первый визит российского руководителя (ранее никто из российских царей до Рима не доезжал). Итальянцы встречали его с величайшим энтузиазмом — сделав несколько шагов по римской земле, он понял, где его по-настоящему любят (все это происходило на контрасте резкой критики в Политбюро и его очень плохого настроения).

По итогам первого дня он собирал совещание в нашем Посольстве, на которое была приглашена лишь группа сопровождающих лиц (60–70 человек), которые составляли так называемую информационную группу; от Посольства был приглашен только Посол, советник-посланник и резидент. Группа подхалимов, естественно, сразу же отметилась, сказав: «Михаил Сергеевич, как Вы тут здорово вышли к народу, как Вы хорошо повернулись...». Но поскольку тема-то была хоть и актуальной, но не такой важной, как положение в России, началась оживленная дискуссия. Вдруг Михаил Сергеевич встает и говорит: *а что вы боитесь хаоса, из хаоса мир рождался, только на путях дестабилизации мы можем покончить с той стабильностью, которая завела нас в тупик*. В этих словах очевидна ссылка на некую Божию волю, т.е. из Хаоса мир рождается не просто так, а при наличии определенной твердой воли... Вот вам и повод призадуматься об умонастроении и самовосприятии.

Р. Рейган. Если отбросить все те различные факторы, связанные с военно-техническим, военным, политическим соперничеством, нельзя не обратить внимания на его высказывания, которые он довольно часто повторял относительно «империи зла» и которые разделялись его

ближайшими соратниками, например Уайнбергером. Они часто говорили, что Армагеддон может случиться и, наверняка, случится еще при жизни нынешнего поколения, поэтому человечеству повезло, что у него, с одной стороны, оказался такой податливый собеседник, как Горбачев, а с другой стороны, что он своевременно ушел с политической сцены.

Приводя эти примеры, хотел бы еще раз подчеркнуть значимость такого субъективного фактора, каким является религиозно-символическое мышление у носителей высшей светской власти — его качественных характеристик. От осознания политиком себя, своей роли, от осознания тех образов, с какими он себя ассоциирует, и какие контекстуальные связи он выстраивает с помощью этих образов и символов, многое зависит в нашей реальной жизни. Как понимаете, эти проблемы имеют интерес не только академический, но и сугубо практический, поскольку от осознания особой личной миссии до краха, до катастрофы государств проходит очень малый отрезок времени.

И нам приятно, что кафедра среди общерелигиоведческих проблем не оставляет без внимания разработку и подобных — достаточно вспомнить недавно защищенную докторскую диссертацию В. Шмидта, посвященную шестому российскому Патриарху — Святейшему Никону, в которой развиваются заложенные в истории отечественной науки В.О. Ключевским и Г.Г. Шпетом подходы и методы.

Отмечая высокий уровень отношений, сложившийся у профильного департамента МИД России с кафедрой государственно-конфессиональных отношений, разрешите еще раз приветствовать Вас этой знаменательной датой и пожелать быть всегда востребованными результатом своих трудов. Желаем Вам больших успехов и в дальнейшем.

Кеняйкин В.Ф.

### Приветствие

начальника Управления по делам религий  
при Кабинете Министров Республики Татарстан

*Р.Н. Валиуллина*

Уважаемые коллеги!

От имени Кабинета Министров Республики Татарстан разрешите приветствовать авторитетнейший религиоведческий центр России — кафедру государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации с ее знаменательным событием — 45-летием и 40-летием его ведущего издания — журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом», а также всех участников этой Конференции.

Сегодняшний форум, посвященный проблемам власти и религии в истории России, крайне важен не только для научной общественности, но и для многих представителей гражданского общества, особенно для нас, практиков, кто непосредственно обеспечивает такую тонкую сферу, какой являются государственно-конфессиональные отношения.

В Республике Татарстан, в отличие от других регионов России, сохранился именно тот орган, который координирует процессы взаимодействия органов власти и религиозных объединений. В свое время у нас были уполномоченные по делам религии; затем этот орган трансформировался в Совет по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан; сейчас это Управление по делам религий при Кабинете Министров.

В сфере государственно-конфессиональных отношений у нас накоплен уникальный опыт и крайне важно обменяться этим опытом, обсудить проблемные вопросы. Пользуясь этим пре-

красным поводом — 45-летием ведущей в стране кафедры, непосредственно разрабатывающей проблематику государственно-конфессиональных отношений, — желаю всем участникам плодотворной работы и надеюсь на развитие нашего сотрудничества в будущем.

Спасибо за Ваше приглашение и еще раз передаю от Кабинета Министров Республики Татарстан наши дружеские приветствия по случаю Ваших торжеств.

Поскольку известно, что татары в гости без подарков не ходят, как и то, что ведущими конфессиями в нашем регионе являются Ислам и Православие (официальная история Православия в Татарстане начинается с 1555 г., при том, что татары в России первыми приняли Ислам — это было в 922 г., но когда Ибн Фалдан приезжал в Булгар, он написал, что там уже были церкви и были люди, которые молились), мы выпустили объемные сборники по Исламу и Православию «Ислам в Татарстане» и «Архипастыри Казанские: 1555–2007», которые просим принять в дар кафедре.

Валиуллин Р.Н.

**Приветствие**  
государственного советника Главы Республики Калмыкия  
*Е.Б. Поканиновой*

Уважаемый Игорь Нязбеевич!

Уважаемая Ольга Юрьевна!

Уважаемые участники Всероссийской научно-практической конференции «Власть и религия в истории России», посвященной двум знаменательным датам — 45-летию ведущей школы отечественного религиоведения — кафедре государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации и 40-летию журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»!

Прежде всего отмечу, что Республика Калмыкия, которую я представляю в этом высоком собрании по поручению ее Главы К.Н. Илюмжинова, — это особый регион, населенный этносом азиатского происхождения, исповедующим буддизм и проживающим в Европе, а потому для нас вопросы государственно-конфессиональных отношений являются чрезвычайно актуальными.

Все эти годы в новейшей истории России и Калмыкии мы консультировались с кафедрой государственно-конфессиональных отношений и гордимся тем, что согласно анализу Правительства Российской Федерации в нашей Республике, действительно, накоплен уникальный опыт успешного взаимодействия органов государственной власти и представителей религиозных объединений, а также и межрелигиозных взаимоотношений.

В свою очередь и как чиновник, и от лица всех священнослужителей мы благодарим Вас, уважаемые коллеги, за плодотворное сотрудничество, которое во многом залог и нашей эффективной работы: нами внесено много поправок в федеральные и региональные законы, которые на сегодняшний день позволяют добиваться устойчивого развития. Так что в этот юбилейный год и для Вас, и для нашей Республики Калмыкии, — год 400-летия добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства, — все мы рассчитываем на продолжение нашего сотрудничества, направленного на укрепление дружбы народов, межнационального мира и согласия.

Поканинова Е.Б.,  
канд. социологических наук

**Приветствие**  
директора Государственного музея истории религии

*Б.С. Аракчеева*

Уважаемые коллеги!

Государственный музей истории религии от всей души поздравляет сотрудников кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации и творческий коллектив журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» с Вашими юбилеями!

Вы достигли акме, что в переводе с греческого означает высшая точка, вершина. На протяжении многих лет, на разных перекрестках истории нашей страны Вы оставались верны своему предназначению. Ваша деятельность имеет большое значение для развития межконфессионального и межкультурного диалога, способствует воспитанию религиозной, национальной толерантности, что особенно важно в условиях современной России. Всем хорошо известны Ваши профессионализм и творческий подход к делу.

От всего сердца желаем Вам крепкого здоровья, неизменной бодрости, оптимизма и новых успехов в Вашей многогранной деятельности на благо российского народа.

Аракчеев Б.С.

**Приветствие**  
заведующего кафедрой философии религии и религиоведения  
философского факультета Московского государственного университета  
им. М.В. Ломоносова

*И.Н. Яблокова*

Уважаемые коллеги!

Поздравляю кафедру государственно-конфессиональных отношений со столь знаменательным событием — 45-летием создания вашего научного и учебного подразделения и хочу поблагодарить организаторов Конференции за саму организацию такого знакового события.

В 1959 г. в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова была создана кафедра истории и теории атеизма и религии. Потом ее стали называть «кафедра истории и теории религии и свободомыслия», а теперь — «философии религии и религиоведения». И все эти годы наша кафедра и Ваше академическое подразделение — от Института научного атеизма, затем Института религиоведения, кафедры религиоведения и государственно-церковных отношений и до кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС находились в активном творческом содружестве. В ИНА и теперь на кафедре работали и работают известные ученые с мировым именем, талантливые преподаватели и научные сотрудники. Наше сотрудничество велось и ведется по ряду направлений: мы вместе формировали менталитет и самоидентификацию научного и учебного сообщества нашей страны. В ходе этого сотрудничества мы наследовали традиции отечественной и зарубежной науки, решали задачи и корректировали их в соответствии с требованиями времени, меняющимися социально-политическими, идеологическими отношениями с учетом реформирования системы образования, изменений в области государственно-конфессиональных отношений.

За все эти годы Ваш академический центр религиоведческих исследований внес важный и принципиальный вклад в развитие и науки о религии, и учебного процесса в области преподавания религиоведческих знаний.

Желаю братской кафедре государственно-конфессиональных отношений новых слушателей, новых аспирантов, новых кандидатов и докторов наук, а также создания в этих новых условиях выпускающего религиоведческого подразделения. Уверен, что наше творческое сотрудничество будет крепнуть и развиваться.

Успехов всем, дорогие коллеги, и счастья в личной жизни!

Яблоков И.Н.,  
д-р философских наук, профессор,  
заслуженный деятель науки Российской Федерации

### Приветствие

заведующего кафедрой философии религии и религиоведения  
философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета,  
члена Совета по взаимодействию с религиозными организациями  
при Президенте Российской Федерации

*М.М. Шахнович*

Уважаемые коллеги!

От имени кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета сердечно поздравляю с 45-летием со дня создания Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС и юбилеем издания «Вопросы научного атеизма»!

С огромной теплотой храним память о славной плеяде специалистов, работавших в этом Институте.

Желаем нынешнему составу кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС творческих успехов, здоровья и благополучия.

Шахнович М.М.,  
профессор, д-р философских наук

### Приветствие

профессора Тульского государственного  
педагогического университета им. Л.Н. Толстого

*Е.М. Мирошниковой*

Уважаемые коллеги!

Я с большим удовольствием рада приветствовать здесь и своих давних коллег, и недавно приобретенных. Во всяком случае, к кафедре государственно-конфессиональных отношений у меня особые чувства, поскольку я начинала свою научную работу в Ленинграде, а защищала докторскую диссертацию здесь (научным консультантом был Н.А. Трофимчук), мне очень приятно выразить свое искреннее уважение к тем учителям, которые работали в советское

время. Это к вопросу о том, что мы должны и обязаны чтить и уважать то доброе, на чем каждый из нас взростал.

Между тем в современных условиях, и я согласна с нашим питерским коллегой М.Ю. Смирновым, намечается тенденция какого-то не то, что преклонения, но, во всяком случае, какого-то особого «пиетета» к традициям, предлагаемым нашими зарубежными коллегами и своего рода ангажированностью их трудами. Поскольку я занимаюсь именно международным опытом государственно-церковных отношений, мне думается, этот интерес должен оставаться здоровым, а не воспаленным. В связи с этим хочется пожелать, чтобы сочетание того нового, что было, есть и намечается в отечественном религиозноведении, и того ценного, что есть в зарубежном религиозноведении, воплощалось как объективный и взаимоприемлемый, взаимовыгодный, взаимообогащающий нас конгломерат.

Поскольку сегодня юбилей, я хочу представить книгу «Государства и религии в Европейском Союзе», которая только-только что вышла. Оговорюсь: это был не кафедральный проект, а Института Европы РАН, к которому в свое время я имела непосредственное отношение, это перевод на русский язык книги нашего немецкого коллеги — ответственного редактора г-на Герхарда Робберса из Трирского университета и директора Института Европейского права (в оригинале книга называется «Государства и Церковь в странах ЕС»).

Эта ставшая доступной и русскоязычному исследователю книга как раз свидетельствует о том, что проблемы есть не только у нас, но и за рубежом; эта книга, и о той пресловутой консолидированной точке зрения, которая, к сожалению, а, может и к счастью, отсутствует. Так что, сравнивая какие-то позиции, мы приходим к тому новому, что может укрепить именно отечественное религиозноведение.

И сегодня в качестве директора этого международного проекта я с большим удовольствием хочу подарить ее кафедре, моим дорогим коллегам в надежде, что она Вам понравится и будет полезна в Вашей дальнейшей работе.

Мирошникова Е.М.,  
профессор, д-р философских наук

**Приветствие**  
профессора кафедры философии МГИМО МИД России  
*В.С. Глаголева*

Уважаемые коллеги!

Разрешите поздравить Вас с юбилеем, юбилеем содержательным, достойным, перспективным. Я счастлив, что могу сформулировать это поздравление не только от себя и московских коллег, но и от наших коллег — М.Г. Писманика, М.И. Одинцова, с которыми мы были на конференции в Перми. Профессор Писманик передает коллективу кафедры самые теплые чувства и пожелания творческих успехов.

Проблема государственно-конфессиональных отношений сегодня имеет некоторую внутреннюю «подтекстную» динамику. С одной стороны, конфессии были, есть и будут находиться в отношениях конкуренции: иногда — явной, иногда — скрытой. В общем, это природа процесса, тут ничего не поделаешь, с этим надо считаться. И соответственно внимание к динамике этих конкурентных процессов, которые периодически выдвигают чрезвычайно разнообразные эшелонированные инициативы, — постоянная проблема, где кафедра продолжает и, конечно, будет продолжать и развивать научные традиции Института научного атеизма / религиозноведения.

С другой стороны, когда речь идет о государственных отношениях с конфессиями, нельзя забывать, что всегда будут существовать особые должностные интересы представителей государства на местах и особые интересы представителей государства в центре. Реальные ситуации, возникающие в результате конкуренции со стороны этих конкурирующих должностных структур, вносят своеобразные и часто неожиданные поправки в картину, отражающую деятельность конфессий.

В настоящее время наметилась и достаточно интересно разворачивается тенденция регионализации религиозных процессов. Об этом говорит опыт моих многочисленных встреч с представителями разных конфессиональных и государственных структур, а также встреч с научными работниками в разных регионах нашего Отечества. Эти ситуации требуют третьей стороны со стороны религиоведческого сообщества. Не надо, конечно, его идеализировать. Представители религиоведческого сообщества — тоже люди. Они могут тяготеть к ангажированности конфессиональными или государственными структурами.

Отсюда — проблема координации социологических исследований динамики религиозности на местах и складывания некой общей картины состояния религиозности в России на основе максимально взвешенных, хорошо поставленных экспертных оценок.

Как уже было отмечено, в свое время ИНА АОН при ЦК КПСС имел опорные пункты. Энтузиасты, сотрудничавшие с Институтом, нередко давали очень интересные информационные импульсы, отражавшие религиозные процессы на местах.

Если говорить о перспективе перерастания кафедры в Институт государственно-конфессиональных отношений (а такую перспективу, высказанную профессором А.Д. Суховым, я поддерживаю), то это, мне кажется, — очень интересное предложение. Одна из главных задач здесь — задача организации систематических и масштабных социологических исследований. Наряду с обобщением того, что делается в регионах, такие исследования помогли бы корректировать установки, предлагаемые регионами. Региональные интересы сегодня в религиоведческой литературе представлены весьма ярко. Однако вряд ли кто-то будет спорить с необходимостью независимой научной «внерегиональной» экспертизы их идей и подходов.

Во Владивостоке, например, я как религиовед и независимый эксперт задавал представителям теоретико-научного мира этого города вопрос: каковы перспективы укрепления и расширения китайского присутствия в этом крае, а также в других районах Дальнего Востока и Восточной Сибири? Ответ был интересным: «На Дальнем Востоке холодно, а китайцы не любят жить в холоде». Ответ совершенно невежественный. Но, поскольку он был дан представителем влиятельной государственно-образовательной структуры, я года полтора или два думал над его формулировкой. Так почему же местные эксперты не замечают очевидного? Сегодня можно сказать совершенно точно: потому, что у них есть определенный интерес не замечать. Какой ценой оплачена такая слепота — уместный вопрос к компетентным органам.

Координация из центра тех тенденций религиоведческих исследований, которые получают обобщение через опорные точки, систематизация эмпирического материала, «просеивание» его и одновременно выделение ключевых моментов, обеспечивающих сохранение устойчивости нашего государства, поддержание интегративных тенденций в обществе, — главная задача религиоведческих центров по стране. В конце концов, показатели конфессиональности и показатели государственности — это показатели состояния общества. И ради общества ведется такая научная работа.

Кафедра за последние годы подготовила достаточно специалистов на местах. Работа с ними и позволит давать взвешенную, адекватную систему оценок того, что представляет интерес для будущего нашей страны.

В связи с вопросом о влиянии некоторых исторических персонажей на историю XX в., я бы позволил себе вспомнить об И.В. Сталине. До сих пор в литературе, в том числе и «све-

жей» (скажем, публикации проф. В.О. Печатнова) я не получил ответа на вопрос: какую роль сыграли нереализованные харизматические установки Иосифа Виссарионовича в Тифлисской Духовной семинарии в его последующей политической деятельности? Для религиоведа исследование подобного вопроса открывает масштабные выходы к проблеме соотношения религиозной харизмы и нерелигиозной и религиозной политики. Полагаю, что проработка этого направления резко повысит востребованность религиоведов в политологии и философии политики.

Таким образом, преемственность истории и современности была, есть и будет существовать в религиоведческих исследованиях до тех пор, пока они остаются научными.

Дорогие коллеги, еще раз позвольте поздравить Вас с этой знаменательной датой в истории отечественного религиоведения — 45-летием ведущей его школы, которую наследует кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС.

Глаголев В.С.,  
профессор, д-р философских наук

**Приветствие**  
профессора кафедры философии  
Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей  
социальных и гуманитарных наук  
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова  
*И.Я. Кантерова*

Уважаемые коллеги!

В этот знаменательный день мы вспоминаем институциональное оформление одного из крупнейших центров отечественного религиоведения, — 45-летие со дня основания Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, к словам моего приветствия мне бы хотелось приложить и несколько рассуждений.

Думаю, настало время обратить внимание на очень важный, существенный компонент работы ИНА и в какой-то мере его академического наследника — кафедры государственно-конфессиональных отношений. Его можно условно назвать практическим религиоведением, т.е. той частью религиоведческой жизни или науки, которая, к сожалению, существенно уступает, а можно даже говорить, что находится в состоянии полураспада по сравнению с тем периодом, о котором мы вспоминаем.

Дело в том, что, несмотря на идеологическую парадигму, сотрудники Института очень интенсивно собирали первичный материал для оценки происходящих в религиозной жизни процессов. В настоящее время особенно молодежь утратила интерес к этой работе — многие теперь стали «интернетчиками». Сейчас мне приходится читать хорошую диссертацию по неопятидесятникам. В этом исследовании сноска на интернет около 70%, т.е. практического освоения религиозного пространства в сравнении с тем, как это было раньше, сегодня проходит так.

К сожалению, приходится констатировать: мы потеряли традиции опорных пунктов Института, но их сохранила братская Украина. Они не только сохранили опорные пункты, их Академия наук не только восприняла все институциональные образования, но и развила, образовав региональные общества исследователей-религиоведов (во всех 14 областях Украины есть опорные пункты, ежемесячно издается журнал «Религиозная панорама», где даются оценки наиболее значимых процессов, которые происходят в религиозной жизни страны).

И еще одно сравнение. В Институте философии РАН существует сектор религиоведения, который состоит из четырех человек; а вот в Институте философии АНУ лишь в одном отделе, например, «исследование современных религиозных процессов», который возглавляет профессор Л.А. Филиппович, — 12 человек; всего же отделение религиоведения ИФ насчитывает 27 человек. Не говорю уже о том, что на Украине во всех вузах читается курс «Религиоведение» в качестве обязательного предмета.

Таким образом, в России не только не произошло прирастания, но мы потеряли и то, что у нас было. А потеряли по сути вот что.

Институт атеизма, а затем и Институт религиоведения работал на аппарат ЦК КПСС, на Совет по делам религий и другие структуры. Но сегодня делаются ли заказы из Администрации Президента, из Правительства России, или иных административных структур? Например, в Институте информации я написал около 50 закрытых анализов по религиозной тематике на российском и зарубежном материале. Сегодня, к сожалению, мы не знаем, на основании чего принимаются те или иные решения, касающиеся государственно-конфессиональных отношений, какая научная разработка или база этих решений (все это для меня неизвестно). В итоге приходится удивляться, когда читаешь размещенные в интернете аналитические записки очень уважаемых организаций, поскольку зачастую написанное в них кроме как «чушью, бессмыслицей» назвать нельзя (я не понимаю, как можно достичь такого уровня «сверхкомпетентности», чтобы от лица серьезных учреждений подписывать такие аналитические записки).

За последние десятилетия произошел разрыв в академической среде, обеспечивавшийся преемственностью поколений. Ярким примером дикости даже в корпоративной среде является так называемое Московское общество религиоведов, которое возглавляют юные создания — аспиранты и студенты кафедры философии религии и религиоведения МГУ. Они, к примеру, недавно заявили, что занимаются практическим религиоведением, т.е. те, кто занимается проблемами «религия и политика», «религия и экономика» и др. должны оставить понятие религиоведов и называться политологами, экономистами, историками и т.д. — кем угодно.

В заключение скажу: нам следует вновь возрождать вкус и интерес к тому, чтобы видеть пульс религиозной жизни не по интернету, а в реальной жизни. Необходимо посещать религиозные сообщества, общаться с их представителями и наблюдать за тем, что в этом религиозном пространстве происходит — как оно меняется, в каких направлениях развивается.

Дорогие коллеги, перед современным религиоведением стоит много актуальных задач — от институционально-координационных, до конкретно-научных. Хочется надеяться, что славы традиции Института не будут безвозвратно утрачены, но будут развиваться.

Желаю Вам доброго здоровья и творческих достижений!

Кантеров И.Я.,  
д-р философских наук, профессор

**Приветствие**  
ведущего научного сотрудника Института социологии РАН  
*М.М. Мчедловой*

Уважаемые коллеги, дорогие сотрудники кафедры государственно-конфессиональных отношений, разрешите присоединиться ко всем приветствиям и поздравлениям, направленным сегодня в Ваш адрес!

Это действительно важное событие в истории отечественного религиоведения — 45-летием создания Института научного атеизма и 40-летием информационного бюллетеня ИНА,

а ныне — авторитетнейшего религиоведческого издания «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» (с этой историей тесно связана и история моей семьи). Но еще более значимо, что Вы без обиняков и оглядок на возможную критику и современное демократическое улюлюканье решились напомнить всему академическому сообществу о его великом наследии, которое порой стеснительно замалчивается, а зачастую без разбору попирается.

Мне приятно отметить нужную, очень правильную задумку этой Конференции, итоги которой, вероятно, будут транслироваться и по академическому, и преподавательскому сообществу среди тех, кто занимается религиоведением, и тех, кто пытается рассматривать самое религиоведческое сообщество.

Кафедра государственно-конфессиональных отношений всем нам великолепно представила и проблемное поле религии в России, и историю отраслевой научной школы. И мне это кажется очень символичным. Вообще, без истории научной школы, без истории теоретического осмысления трудно понять историю любого феномена. Звучащие имена, среди которых Персиц, Новиков, Угринович и многие-многие другие, для моего-то поколения воспринимаются своего рода классиками, а для поколения моих учителей — это живые учителя и коллеги. В этом и состоит сама традиция, ее жизненная сила, о которой говорил профессор В.В. Шмидт. Именно эта жизнь, этот дух школы позволял научным исследованиям не рассыпаться в виде бусинок, а выстроиться в довольно стройную богатую своей палитрой яркую систему. Можно и далее вслед за профессором Ю.П. Зуевым называть многих людей, чьим трудом формировалось поле российского религиоведения, после которых современным исследователям все легче возделывать его ниву — определяться в качестве философов, социологов, историков.

Думаю, выскажу общее представление, что в фундаментальном труде кафедры-именинника (издание первого выпуска «Антологии отечественного религиоведения») религиоведение получило конституциональное оформление — увидело свое содержание в объеме осмысленного и накопленного.

Это очень важно, поскольку востребовано в той парадоксальной ситуации, которая сложилась в нашем политическом, общественном, да и бытовом сознании. Проблема религии вызывает неподдельный интерес, оформленный общественный запрос на нечто идеологическое, ценностное, фундированное, что могло бы помочь выстроить некую систему координат, в которой общество смогло бы преодолеть разобщенность и найти принципы общественной солидарности (это, вероятно, тот самый джокер, который каждый выхватывает из рукава, чтобы привлечь к себе внимание популистскими заявлениями в СМИ), но одновременно всякое научное суждение о предмете клеймится как ангажированное (некомпетентное, деструктивное, атеистическое и т.д. подстать глашатаю заказчика), а подчас и просто запускается эксплуататорский подход к религиозной проблематике. Так что в данных условиях, полагаю, призыв В.В. Шмидта к консолидации научных усилий или опоры на ревизованное наследие заслуживает не только всяческой поддержки, но и активного, деятельного участия.

И последняя ремарка. Не так давно французский философ-постмодернист, рассуждая о том, что такое политическая наука, провел образную аналогию с кафе: политическая наука — это кафе, где за разными столиками сидят различные группы людей и говорят на различные темы. Каждый столик — фрагмент, но все вместе дает политическую науку. Может быть, наше религиоведческое сообщество пока еще не нашло себе подходящего кафе, а его члены не определились со столиками, а некоторые вообще не определились с предметом и темой? Думаю, не за горами время, когда российское религиоведение обретет свое кафе, если уже сегодня мы собрались за столь прекрасным банкетным столом и говорим, а не ломаем копыя, о нашем наследии.

Хочу еще раз со своей стороны, от имени Института социологии Российской академии наук, от имени директора Института члена-корреспондента М.К. Горшкова поздравить Вас со знаменательной датой и подтвердить, что мы не только открыты к созданию определенного религиозоведческого сообщества, но готовы выступать в качестве равноправных партнеров и вести диалог во имя нашей отечественной научной традиции.

Мчедлова М.М.,  
доцент, канд. социологических наук

**Приветствие**  
старшего научного сотрудника Института философии РАН  
*А.Д. Сухова*

Уважаемые и дорогие коллеги!

Разрешите и мне, бывшему профессору Института научного атеизма в этот торжественный день поздравить Вас, современное поколение религиоведов, трудящихся на ниве государственно-церковных отношений.

Хочу сразу отметить, что это очень интересная и во всех смыслах полезная Конференция. Глядя на ее масштаб, думаю, что нынешняя кафедра государственно-конфессиональных отношений занимает центральное положение в религиоведческой отрасли, а потому ей нужно учитывать и некоторые задачи, стоящие перед отраслью в целом. Прежде всего это вопрос о свободе совести, который в последнее время все тише и глуше звучит. Вопрос этот давний — он поднимался и в Институте атеизма, актуален и сейчас. Здесь уже достаточно говорили о каких-то там притеснениях религии. Действительно, когда-то векторы, а вместе с ними и флюгеры, были направлены в сторону атеизма. Но как сейчас обстоит дело, все ли так благополучно? По-моему, далеко нет. В обществе существует определенная тревога даже по поводу его клерикализации.

Вот, скажем, уже не новы суждения, что религия существует как Бог в государственной скорлупе, а это ведь противоречит, в общем-то, и современным социальным требованиям и даже нынешней Конституции, где говорится о том, что наше государство является светским.

Если вспомнить, как было раньше, то и тогда все-таки существовало множество религиозных организаций, осуществлявших определенную деятельность, и каждый верующий мог посетить церковь. У меня больная родственница, например, за определенную плату приглашала к себе священника, и он вел с ней беседу. Издавались «Богословские труды», религиозные журналы, печатались Библии.

А сейчас так ли благополучно обстоит дело с другой стороной — с неверием, безверием, свободомыслием, атеизмом, наконец? Вспоминая об Институте научного атеизма, почему не говорим о том, как сейчас представлен атеизм?

В «Книжном обозрении», например, раньше была рубрика «Религия и атеизм», а теперь даже термин «атеизм» исчез из этого Обозрения, существует лишь термин «религия». Некогда на всю Москву был единственный Дом научного атеизма (атеисты прошлого помнят его, на улице Володарского), ныне же нет ни одного дома атеизма. Я знаю о попытке коллектива людей организовать Общество свободомыслящих и атеистов Москвы, — маленькое общество, — и не смогли, не потому, что не хотели, а потому, что натолкнулись на такие препятствия, которые нельзя было преодолеть.

Вы, конечно, помните письмо десяти академиков, в том числе академика Гинзбурга, о не-благополучии в сфере свободы совести. Ну и чем все закончилось — поговорили и забыли.

Кроме того, в последнее время атеизм сводят чуть ли не к явлению лишь марксистско-ленинской идеологии, что это далеко не так, вспомним, к примеру, издаваемую ИНА серию «Научно-атеистическая библиотека» (многие издания были уникальны; ныне эта серия прекратилась, и я думаю, что на это тоже надо бы как-то обратить внимание). В общем, в сфере атеизма, я бы не сказал, что все благополучно и что атеизм сейчас находится в лучшем положении, чем ранее находилась религия. Этот важный и для теории, и для практики вопрос должен учитываться кафедрой в ее работе.

И, наконец, чисто организационное пожелание. Мы присутствуем, по сути, на отчетном кафедральном мероприятии — ее большой конференции. Отрадно видеть происходящее и понимать масштаб стоящего за всем этим ресурса и потенциала — отрадно, что кафедра не угасает, а идет на подъем, и мне кажется, что эта кафедра просто переросла свои организационные рамки, она уже становится институтом. Я вижу руководство — молодое, энергичное, работоспособный коллектив, очень ценные, интересные труды, которые нам известны, были актуализированы и вновь введены в научный оборот.

Желаю кафедре скорейшего перехода в статус научно-исследовательского института. Может быть, это пожелание трудноосуществимо в организационном плане, но, думаю, такую цель мы должны поставить!

Сухов А.Д.,  
д-р философских наук

## Приветствие профессора кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС

*Г.М. Керимова*

Дорогие друзья!

Прежде всего мне хотелось бы поблагодарить организаторов этой Конференции. Поверьте, когда я увидел моих друзей, которых не видел уже лет так 20–25, когда сегодня я их обнял, мне было так радостно, как будто я вернулся на 40 лет назад. Это первое. Спасибо всем Вам, что смогли прибыть на это наше собрание.

Опираясь на историю и религиоведение в исследовании государственно-церковных отношений, мне хотелось бы сказать о преемственности — остановлюсь на двух примерах.

Первый пример. 40 лет назад в Ташкенте мне показали материал социологического исследования, в котором был следующий вопрос: *Откуда вы черпаете знания о религии?* 27% сказали, что из атеистической литературы (другой-то и не было). Интерпретировать этот ответ, как и цифры можно по-разному.

Второй пример. 1978 г. Я написал первую книгу «Шариат и его социальная сущность» (по этой же теме я защитил докторскую диссертацию; В.Д. Тимофеев, бывший тогда в ИНА директором, хорошо это помнит) и после этого поехал в командировку в Среднюю Азию, где мне говорили, что за эту книгу давали два барана (говорю, чтобы вас посмешить). Итак, написана она была в той эпохе, но содержание ее оценивалось весьма высоко среди читателей.

Дело в том, что в ту эпоху были очень высокими критерии научности, академизм был признаком качества. И сейчас, где бы ни приходилось бывать, о качестве того, что делал, что издавал Институт в области религиоведения — знания о религии, вспоминают с теплыми словами, а потому и высоко ценят и современную нашу кафедру. Именно на нашей кафедре обучаются православные, протестантские, мусульманские и буддийские религиозные деятели, защитились председатель Духовного управления мусульман Европейской части России

Равиль Гайнутдин, ректор Московского Исламского Университета М.Ф. Муртазин и многие другие. Так что вот пример научной деятельности и достижений прошлого и преемственного ее развития в настоящем.

Другой вопрос — политика государственно-церковных отношений, на нее влияло практически все — от того, как к нам относятся арабские страны, как к нам относится Пакистан и другие, до сиюминутных эмоциональных умонастроений. Но никто не сможет отрицать ту великую науку — это оставленное нашим поколением наследие, которую мы сделали в тот период и стараемся бережно передать поколению начала XXI в.

Спасибо Вам, дорогие коллеги и соратники, с праздником всех Вас и нашу школу!

Г.М. Керимов,  
д-р исторических наук, профессор

### Приветствие

профессора кафедры государственно-конфессиональных отношений РАГС

*Р.А. Лопаткина*

Дорогие коллеги. Примите мои сердечные поздравления!

В этот день, обращаясь к Вам с приветственными словами, хотел бы порассуждать на предмет актуальности научных исследований сотрудников ИНА и обратить внимание на то, как иногда вовремя появившийся документ, или даже новый научный, общественно-политический термин может оказать существенное влияние на дальнейшее развитие общественной мысли, научной мысли, на менталитет ученых, практиков, населения.

После войны, в 1947 г., решением ЦК ВКП(б) был официально упразднен Союз воинствующих безбожников (СВБ). Вместо него было создано Общество по распространению политических и научных знаний, преобразованное в 1963 г. во Всесоюзное общество «Знание». Оно замышлялось как продолжатель просветительской работы бывшего Союза воинствующих безбожников, но с более высоким научным уровнем пропаганды и с более широким кругом знаний, которые предстояло донести до населения — по сути дела, новой просветительской организации, занявшей в обществе нишу СВБ (вместе с тем новой организации предстояло «очиститься» от узкой антирелигиозной направленности, от изживших себя методов и стиля деятельности СВБ). Замечу, в этот период все еще употреблялись понятия «антирелигиозная работа», «антирелигиозное воспитание», т.е. сохранялась традиция, удерживавшая наследие прошлых времен.

И вот в 1954 г. одно за другим вышли два постановления ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». Впервые в таком значимом документе, как постановление ЦК КПСС, вместо термина «антирелигиозная пропаганда» употреблен термин «научно-атеистическая пропаганда». Расставание со старой терминологией было, видимо, непростым: в тексте обоих документов еще три-четыре раза встречается и определение «антирелигиозная», но ясно, что парадигма «борьбы с религией» уже начала меняться. Возник парадокс: когда начинается давление, новое наступление на религию, появляется документ не с термином «антирелигиозная», а «научно-атеистическая пропаганда». Это означало, что в противоборстве с религией акцент переносится на продвижение в массы научно обоснованного материалистического мировоззрения.

Можно предположить, что в ЦК были разные люди, возможно, разные точки зрения на этот вопрос, поскольку, с одной стороны, проводилась линия на усиление административного

давления на религиозные организации, но в то же время прозвучал призыв к научности атеистической пропаганды. Он-то и оказал свое влияние — способствовал изменению менталитета пропагандистов и научных работников, исследовавших проблемы религии, а затем получил свое институциональное закрепление на практике — появилась кафедра научного атеизма в МГУ, стал издаваться научно-популярный журнал «Наука и религия», а в 1964 г. был создан Институт научного атеизма в структуре Академии общественных наук при ЦК КПСС.

Безусловно, это имело большое значение, поскольку *преодоление религии, религиозных пережитков* (а именно так формулировалась ЦК задача партийным организациям, пропагандистам, образовательно-просветительским учреждениям и ученым-гуманитариям) стало делом науки.

От людей, которые собрались тогда в коллективе ИНА, требовался научный анализ религии и научный ответ, в том числе на вопросы о причинах ее сохранения и воспроизводства в социалистическом обществе, о путях преодоления религиозного отношения к миру.

Нужно отметить, что в 1966 г. появился еще один документ, который также повлиял на характер работы Института, — был опубликован ответ К. Маркса на вопрос корреспондента газеты «Chicago tribune». На вопрос «Ваше мнение о будущем религии — исчезнет ли религия?» Маркс отвечал, что это проблема социального прогресса, социального развития и что религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм. Закончил же свой ответ важной фразой: «Насильственные меры против религии бессмысленны». Это было очень важное положение, поскольку в то время, когда вновь делалась ставка на административные меры, оно звучало как предостережение. Так что это положение К. Маркса быстро стало достоянием общественной мысли и дало серьезный импульс развитию религиозноведческих исследований, в терминологии того времени — научного атеизма.

Вспоминается и другое сочинение — «Анти-Дюринг» Ф. Энгельса.

Так, Дюринг предлагал объявить религии войну и уничтожить ее насильственными мерами. Энгельс же в «Анти-Дюринге» показал, что нет большей глупости, чем объявлять войну религии.

Возникал вопрос: «В чем же дело?»

В марксизме на этот вопрос ясные ответы, а то, что происходило на практике, в действии, этим положениям марксизма противоречило. Не следует думать, что тогда все специалисты в области научного атеизма и партийные пропагандисты это отчетливо понимали. Сегодня по прошествии большого периода времени, после долгих и не простых размышлений, анализа нашего прошлого приходит понимание того, что у нас в то время преподносимое как марксизм было, по сути дела, не аутентичным марксизмом, а вульгаризированной социалистической доктриной — дюрингианством. По крайней мере, в том, что касалось проблем религии, — это совершенно точно.

Итак, возвращаясь к ИНА. Коли он институт академический, где собрались и опытные ученые, и научная молодежь, была сделана ставка именно на научное исследование проблем. Не замедлили себя ждать и вопросы-ответы «с мест», которые не всегда вязались с существующей практикой.

Помнится, одним из первых был такой. В то время защищались десятки диссертаций со схожим названием «Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков...» (и далее, например: в стране, при социализме, в таком-то регионе страны, среди рабочих, колхозного крестьянства, молодежи и т.п.). Одна за другой шли работы, а ответ был один — в существовании религии в нашем обществе виноваты попы да сектанты и буржуазная пропаганда из-за рубежа. Другого ответа не было, все вращалось в этой плоскости.

И вот впервые в Институте в его публикациях, в аналитических записках прозвучало мнение о том, что и в социалистическом обществе существуют социальные причины воспро-

изводства религии (следует особо отметить статью В.И. Евдокимова, а также его брошюру и доклад на Международной конференции в Праге, где отчетливо прозвучала эта идея). Это вызвало неудовольствие у некоторых партийных идеологов и недоумение у многих пропагандистов: как так, разве может социализм порождать религию? Нужно было искать ответы на этот непростой вопрос и специалисты Института стали изучать те социальные причины, которые подталкивают человека обращаться к религии, те потребности, удовлетворение которых он и находит в ней.

Для этого пришлось обратиться к социологическим методам исследования. В частности, первые исследования вопроса о том, «что представляет собой современный (по тем временам) верующий и каково должно быть отношение к нему?» (не секрет, что верующие зачастую рассматривались как люди второго сорта, поскольку они-де темные, неграмотные, не участвуют в общественном производстве и общественной работе и т.п.) давали интересные результаты. Так, в исследовании «брались» все верующие и неверующие, их сравнивали по этим параметрам и получалось, что среди верующих больше тех, кто не работает, не участвует в общественной жизни, у кого низкое образование. А у неверующих и образование среднее, незаконченное высшее и высшее, в большинстве своем они работают, активно участвуют в общественной жизни. Казалось, что получены взвешенные аргументы против религии и за атеизм.

Но пришлось задуматься, поскольку что-то все же было не так! И уже для исследования в Ставропольском крае (1983) была изменена методика обработки и анализа полученных данных. Для сравнения были взяты две равные по количеству группы (неверующие и верующие) в одном возрастном диапазоне (от 18 до 50 лет) и занятые только в общественном производстве. В результате оказалось, что эти контрольные группы практически не отличаются друг от друга, а различие было в том, что одни утверждают наличие Бога, а другие Его отрицают. В остальном — одинаковое образование, одинаковое отношение к труду.

Но почему же о верующих говорили, что они уклоняются от труда? — Да не уклоняются они; среди них большую долю составляли люди пожилые, пенсионеры.

Почему они менее образованы? — Да потому, что это люди школу заканчивали еще до революции и их образование было ограничено церковно-приходским. А те люди, которые живут в одно время в одинаковых условиях, советские люди — и верующие, и неверующие — в принципе живут и чувствуют одинаково, одинаково являются патриотами своей страны. Это тоже было важным результатом, из которого следовало, что нельзя дальше допускать отношение к верующему, как к человеку второго сорта.

Большое значение для понимания реалий того времени имели получаемые Институтом, его филиалами и опорными пунктами социологические характеристики религиозной ситуации.

В то время широко тиражировалось идеологическое клише, что советское общество — «общество массового атеизма», которое порождало у партийно-идеологического актива ложное представление о скором исчезновении религии (надо, мол, немного поднажать, и она исчезнет). В этом плане отрезвляющими оказались результаты проведенного Институтом социологического исследования в Пензенской области (1967–1968). В чем его уникальность?

Так, Институт впервые в своей истории провел действительно репрезентативное исследование, опросив в каждом населенном пункте каждого сотого жителя области (9 тыс. из 900 тыс. населения; это была большая работа, которую сейчас не делают). Оказалось, что среди опрошенных 9% — верующие, 9% — колеблющиеся, которых исследователи отнесли тоже к религиозному населению, т.е. уровень религиозности составил 28%. Эти данные заставляли рассматривать религию не как простой пережиток, а как реальный факт общественного бытия.

Приведенными сведениями о работе коллектива Института научного атеизма, пользуясь этим торжественным актом, на котором собралось религиозоведческое сообщество страны, мне

хотелось сказать, что не надо свысока относиться к трудам религиоведов советского периода, поскольку в них новое поколение может найти немало поучительного.

Еще раз приветствую Вас, дорогие коллеги.

Лопаткин Р.А.,  
канд. философских наук, доцент

**Приветствие**  
заместителя директора (1974–1991) ИНА АОН при ЦК КПСС  
*В.Д. Тимофеева*

Сколько лет кафедре государственно-конфессиональных отношений РАГС и продолжает ли она деятельность Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС?

Вроде бы совсем разные учреждения. Институту поручались организация и осуществление комплексной разработки «актуальных проблем научного атеизма», а создание кафедры имело целью научное обоснование политики государства в сфере свободы совести и вероисповедания и подготовки высококвалифицированных кадров для проведения этой политики в жизнь. Однако, каковы эти проблемы? Да и что такое научный атеизм?

В словарях иностранных слов атеизм определяется как «отрицание существования Бога, отрицание всякого рода сверхъестественных сил и религиозных верований вообще». Следовательно, под научным понимается атеизм, опирающийся на данные науки (хотя здесь имеет место экстраполяция конечного опыта на бесконечность). Философская энциклопедия рассматривает атеизм как «последовательно материалистическое воззрение». В то же время с 1960 г. в вузах велось преподавание 24-часового курса «Основы научного атеизма», тем самым приобретающего статус учебной дисциплины и отрасли знания, что подтверждалось включением научного атеизма в перечень специальностей ВАК.

Но тогда, что же является предметом (объектом) исследования этой науки? Та же Философская энциклопедия считает, что «составными частями атеизма являются философская, естеств.-научная и историческая критика религии». Заменяем эмоциональную критику на критический анализ и получим изучение религии — *религиоведение*. Выходит не религиоведение является частью научного атеизма, а, скорее наоборот. Так и получилось. Факультативные лекции по «Основам научного атеизма» собирали переполненные аудитории, так как отвечали неудовлетворенному интересу студенчества к вопросам истории религий, содержания Библии или Корана, которые тогда практически невозможно было заполучить (кстати, помню одного успешно сдавшего зачет студента филологического факультета, собиравшегося поступать в духовное учебное заведение).

Соответственно и деятельность Института научного атеизма не могла быть (по словам Ф. Энгельса) голым отрицанием религии.

В круг основных направлений исследований ИНА под именем актуальных проблем научного атеизма входили: философско-методологические проблемы изучения религии, социология и психология религии, содержание вероучений, социально-этические позиции и деятельность религиозных организаций в стране и за рубежом, история религии и свободы мысли. Конечно, Институту поручалась и разработка теории атеистического воспитания, впрочем, не занимавшая заметного места в общем объеме проводимых исследований.

К сожалению, среди важнейших исследовательских направлений не фигурировала проблема свободы совести, имевшая тогда большое практическое значение, однако коллектив Института, так сказать, по собственной инициативе разрабатывал и ее.

Замечу также, что вопреки распространенным тогда пропагандистским стереотипам о несовместимости религиозной морали (верующих) и коммунистической (остального общества) о религии как безусловно реакционной идеологии, сотрудниками института публиковались работы, призывающие к единству общества, соблюдению прав верующих граждан. Изменение общественной обстановки к концу 80-х гг. XX в. позволило расширить рамки диалога с религиозной общественностью и активизировать участие Института в совершенствовании государственно-конфессиональных отношений. В частности, сотрудники Института принимали активное участие в подготовке Закона «О свободе совести» — мы участвовали как на совещаниях в Совете по делам религий, так и в Комиссии по подготовке этого закона при Верховном Совете СССР.

За годы своего существования Институт научного атеизма внес весомый вклад в развитие именно научного религиоведения, а его реорганизация в июле 1991 г. была просто соответствующим сути дела переименованием — он стал Институтот религиоведения.

Теперь о кафедре государственно-конфессиональных отношений.

На первый взгляд возникает впечатление о ее принадлежности юридической отрасли, однако посмотрим программы ее учебной деятельности. Опять же сплошное религиоведение плюс некоторые «прикладные» темы. А как можно обосновывать политику в отношении конкретных конфессиональных объектов без изучения их истории и вероучения, без конкретных социологических исследований, большим опытом проведения которых располагал Институт научного атеизма / Институт религиоведения?

По-моему, невооруженным взглядом видна преемственность в задачах и содержании деятельности этих научно-образовательных учреждений. И, видимо, реформаторы погорячились с выводением Института религиоведения из структуры новой Академии. С полным к тому основанием сегодня можно подумать об официальном придании кафедре статуса научно-учебного подразделения, в котором наряду с научными сотрудниками в штате имеются должности профессоров и доцентов.

Так что с 45-летием Вас, уважаемые коллеги!

Надо думать, что свое 50-летие кафедра встретит в процессе кипучей деятельности.

Тимофеева В.Д.,  
д-р философских наук, профессор

## ВЛАСТЬ И РЕЛИГИЯ В РОССИИ: БЕК XX

Прежде чем говорить об отношениях власти и Церкви в XX в., мне хотелось бы определить те теоретические основания, на которых они будут рассмотрены. За помощью обратимся к одному из крупных богословов (к сожалению, только недавно начались вестись большие исследования по осмыслению его наследия) — епископу Иоанну (Смоленскому), который жил и творил в середине XIX в. Современники рано обратили внимание на этого человека, отмечая его ум как резкий, угловатый, оригинальный, а архиепископ Никандр (Бракович), один из известных богословов XIX в., сказал о нем так: «...епископ Иоанн Соколов — это одна из звезд, которая в продолжение веков будет гореть на историческом горизонте России»<sup>1</sup>.

Возникает вопрос, что делал этот человек, кроме своего епископского служения? Он родился в московской священнической семье, закончил Московские духовные школы. XIX в. — век расцвета Московской Духовной академии, потому что там преподавали Феодор Голубинский, там читал Филарет (Гумилевский), Антон Горский читал историю и самое важное, что окормлением духовных школ и будущего епископа Иоанна занимался Московский святитель митрополит Филарет (Дроздов).

После окончания Академии и пострижения он занимает кафедру церковного права Санкт-Петербургской Духовной академии и встречается с плеядой будущих звезд нашего богословия. Кафедру догматики занимал Макарий (Булгаков), тот самый будущий знаменитый митрополит Макарий, который напишет «Историю Русской Церкви» и будет действительным членом Академии наук, благодаря которому будут финансироваться исследования молодых ученых в разных областях науки. Рядом с ним работали такие выдающиеся богословы, как Феофан (Говоров), будущий Феофан-затворник, тогда он вел кафедру нравственного богословия. И вот молодой иеромонах приходит на кафедру церковного права.

Надо сказать, что он много работал как канонист, и курс церковного законоведения был им создан. Эти пять томов науке неизвестны, мы знаем только о введении, а фонд его трудов, который находится в Историческом музее Санкт-Петербурга, только-только начинает анализироваться.

---

<sup>1</sup> Русская Православная Церковь: XX век / рук. авт. кол-ва О.Ю. Васильева; отв. ред. архим. Тихон (Шевкунов). М., 2008. С. 7.

В 1864 г. епископ Иоанн пишет знаменитую работу «О свободе совести», тогда он был ректором Казанской Духовной академии. 19 лет после ее написания Святейший Синод не давал разрешения на печатание этой работы как единого труда, она публиковалась в академическом журнале.

Возникает вопрос, что же было такого опасного в этой работе. Что епископ берет за основу? Прежде всего он рассматривает тексты Священного Писания, в которых встречаются два понятия — свобода и совесть. Далее он переходит в своем рассмотрении к церковной истории и доходит от первых веков апостольской христианской Церкви до XIX в., очевидцем событий которого он является. Он также уделяет внимание и апостольским посланиям, и чаще всего эти слова, как свобода и совесть, встречаются в посланиях апостола Павла.

Понятия — свобода и совесть — епископ трактует в традиции православного подвижничества и многовекового аскетизма. Он дает ответ, с которым трудно не согласиться, что единственная свобода совести в высшей степени проявляется только в мученичестве. Как он пишет, мученичество — явление, в высшей степени нравственное, а потому свободное, это духовный героизм, и потому — высшее проявление нравственной свободы, страдающие христиане имели в виду Бога, а не людей, вечность, а не мир, их страдания показали всему миру, что на земле нет силы власти, которая превозмогла бы над духом, где он был совершенно свободен. И дальше он продолжает, что, как ни парадоксально, легко быть свободным духом в период мученичества. А как быть свободным духом и как быть вообще свободной религии в тот период и прежде всего период современной ему российской истории.

Он вспоминает о том, что Константин, как известно, назывался епископом внешних дел, тогда как духовные пастыри — епископы внутренних дел Церкви.

Дальше возникает вопрос, который он адресует современной ему власти: а легко ли самой гражданской власти выдержать такое отношение к Церкви, легко ли этой власти удержаться в надлежащих пределах? И сама Церковь, принимая государственное содействие, не была ли в опасности пожертвовать когда-нибудь частью своей собственной независимости.

Вывод его на поставленный вопрос очень грустный, звучит печально и твердо, это один из тезисов, который я использую в своей работе, когда анализирую отношения Церкви и власти в XX в. По убеждению епископа Иоанна, «гражданская власть может входить в Церковь не далее наружных дверей, но внутрь Церкви, в ее духовные дела Церковь не допускает внешнюю власть и силу, даже царскую, и только этим обеспечивается свобода Церкви»<sup>2</sup>. Это первый основополагающий постулат, на который делает акцент епископ Иоанн в своей работе. Власть, даже царская, не имеет права вмешиваться во внутрицерковные кафолические дела. И только этим можно обеспечивать свободу.

Второй постулат звучит еще более жестко и более категорично. Сила государства, по мнению епископа Иоанна, изначально и всегда была самой враждебной для Церкви силой. Что же касается непосредственно свободы совести, то епископ пишет о том, что государство усиливалось из себя, а не из существа религии, кото-

---

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

рую вовсе не понимало, да и мало заботилось о ее постижении при выработке начал свободы совести.

И окончательный вывод так же малоутешителен, как и два предыдущих. Главная причина жалкого состояния Церкви в XIX в., как и в IV, акцентирует епископ Иоанн, не столько ереси, не столько падение христианской нравственности, и то, что было причиной усиления ереси и ослабления нравов, а влияние на Церковь гражданской власти. Она внесла в Церковь свой дух, т.е. дух мира, то, чего не могла сделать языческая власть всевозможными насилиями, т.е. ослабить, унижить христианство, то «христианская» власть без особого труда сделала своими услугами ему.

На Востоке Церковь непоколебима в учении веры, во всех других отношениях начала падать с IV в., или, вернее сказать, продолжает епископ, государство, заключая в свои объятия Церковь, задушило ее, и само, падая нравственно, увлекало к падению Церковь. Если тут была свобода, то только свобода лжи и самого противосовестного поправления религии. В обосновании такой ужасной свободы лежал деспотизм гражданской власти в духовных делах<sup>3</sup>.

Опираясь на эту теоретическую основу, легко дать оценку государственно-конфессиональным отношениям в XX в.

Как известно, до 1917 г. в Российской империи состояние религиозности общества было делом государственной статистики, и по 1918 г. включительно Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел ежегодно издавал «Статистический ежегодник», который включал распределение граждан Российской империи по вероисповеданию. В российских паспортах никогда не было национальностей, но отмечалось вероисповедное состояние. Однако все материалы, которые приводили статистические ежегодники, как правило, исходили к последней переписи 1897 г., и Октябрьские события наша страна встречала с такими статистическими данными.

Православные составляли 103 млн 400 тыс. человек, старообрядцы – 15 млн 900 тыс. человек, римо-католиков в Российской империи насчитывалось вместе с униатами 12 млн 700 тыс. человек. Что касается протестантов, то количество протестантов на территории Российской империи превышало 7 млн, точнее — 7 млн 200 тыс., мусульмане составляли 9 млн 600 тыс. человек. И иудеи страны на период, еще раз повторяю, Октябрьских событий, составляли 6 млн. 400 тыс. человек<sup>4</sup>. Вот такой была поликонфессиональная карта российского общества на период событий, которые вошли в историю не только как социально-политический, экономический, но и идеологический переворот. В XX в. наша страна пережила два слома, в начале и в конце века.

Периодизация отношений власти и религии в XX в. традиционно совпадает с периодизацией отечественной гражданской истории, но отличается тем, что в каждом из периодов лежит своя правовая основа, которую новая власть определила по конфессиям.

Первый период — 1917–1929 гг.

---

<sup>3</sup> Там же. С. 8.

<sup>4</sup> Там же. С. 4.

Второй период — 1929–1943 гг.

Третий период — 1943–1953 гг. (вошел в историю как период нового курса).

Четвертый период — 1953–1958 гг.

Пятый период — 1958–1964 гг.

И последний — шестой — довольно продолжительный период — 1965–1991 гг.

*Первый период:* 1917–1929 гг. В этот период государство характеризуется как секулярное, при котором религия отделяется от него, собственность религиозных организаций национализируется, школа отделяется от Церкви, и граждане получают право на свободу совести. Юридически это положение было оформлено Декретом от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Надо сказать, что на позиции отделения до Октябрьских событий стояла незначительная часть российского духовенства. Но при подготовке Декрета и особенно в ходе его проведения в жизнь власть никак не координировала свои действия с конфессиями, отказываясь от всякого диалога. В результате они были лишены прежде всего права гарантированной защищенности, и религиозная жизнь стала отделяться от общественной жизни страны.

Как известно, по Декрету 1918 г. все религиозные конфессии были отделены от государства, лишены права юридического лица, но закон 1918 г. оставлял религиозное образование на усмотрение родителей как частное дело. На проведении Декрета в жизнь сказались также условия Гражданской войны, послевоенной разрухи и до 1922 г., несмотря на инструкции, которые Наркомюст периодически пытался издавать, до 1922 г. у власти не было единой программы по отношению к религии в стране.

События Октября совпали с окончанием тяжелейшего Синодального периода в истории Русской Церкви, и 5 ноября 1917 г. был избран одиннадцатый Патриарх Московский и Всея Руси Тихон (Белавин). Именно избрание Тихона стало во многом значимым для всей религиозной жизни страны, потому что это была реальная, могущественная духовная фигура, которая могли повести за собой инакомыслящих. В 1920 г. Ф.Э. Дзержинский в письме к Лацису отмечает следующее: «Без помощи ВЧК с попами всех мастей нам справиться будет невозможно»<sup>5</sup>.

И с 1922 г. отношения с религией в советской России будут идти по двум направлениям: *видимому* — всеми силами средств массовой информации, атеистической работы, и *невидимому* — силой ВЧК, ГПУ, ОГПУ, в 1934 г., как известно, ГПУ и НКВД сольются в МГБ, КГБ и т.д.

Голод 1921 г. явился поводом для развязывания кампании по изъятию церковных ценностей, которые прежде всего имели четкие политические и экономические задачи. В ходе кампании В.И. Ленин в своем знаменитом письме от 19 марта 1922 г., которое было опубликовано в «Известиях ЦК КПСС» в 1990 г. и стало поворотным моментом в исследовании Церкви и конфессий в XX в., определил свою позицию так: «Дать в ходе кампании беспощадное сражение черносотенному духовенству, чтобы они не смогли оправиться на долгие десятилетия»<sup>6</sup>. Это была политическая задача.

<sup>5</sup> Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917–1941. М., 1995. С. 60.

<sup>6</sup> Там же. С. 90.

Что касается экономической задачи, напомним, что наша страна готовилась к конференции в Генуе и Л.Д. Троцкий, который получил тайное звание — особо уполномоченный по сосредоточению церковных ценностей, считал, что в лаврах, монастырях, синагогах, моельных домах и костелах можно собрать средств не менее чем 300 млн золотых рублей. Возникает вопрос: куда большевики дели деньги, которые реквизировали?

На октябрь 1917 г. Россия имела примерно 1064,3 млн золотых рублей. Из них 812,2 млн золотых рублей было отдано по контрибуции Германии, по Брестскому миру, к слову сказать, единственным институтом, который дал четкое определение, что такое этот мир для страны, была только Русская Православная Церковь. 235,5 млн увез Колчак, то, что позже стало называться знаменитым кладом Колчака. 10 млн по Рижскому договору было передано Польше. Казна в тот период была пуста. Желание найти 300 млн было очень сильным, но совершенно напрасным<sup>7</sup>.

Изъятию подверглись также католические костелы и иудейские синагоги. Власть в то время не интересовала религиозность населения как таковая, она вела прежде всего беспощадную борьбу с духовными противниками, главной из которых, по мнению идеологов, была Русская Православная Церковь. Но уже в 1926 г. в ходе подготовки крупного партийного совещания по антирелигиозной пропаганде в ряде трудовых коллективов населенных пунктов были произведены опросы, которые чуть позже были опубликованы в виде вопросников и методик, указаний по собиранию сведений о сектах в журнале «Антирелигиозник». Это было связано в первую очередь с ростом активности и деятельности протестантских организаций страны, таких, как баптисты, евангельские христиане, адвентисты и пятидесятники.

Вот выдержка из выступлений на этом партийном совещании: «Если до Октябрьской революции численность баптистов была примерно 150 тысяч, то к 1928 году она приблизилась к полумиллиону»<sup>8</sup>. Следует подчеркнуть, что параллельно с кампанией по изъятию церковных ценностей В.И. Ленин использовал еще потенциал протестантов. В каком направлении? Готовя ускоренный курс коллективизации, он искренне считал, что и духовное мировоззрение, и практика протестантских общин позволяет именно их сделать образцом для первых коллективных хозяйств. Были приглашены молокане, пятидесятники, в частности, из Канады и США. Эти общины приехали для того, чтобы поднимать коллективные хозяйства своей Родины, будущей советской державы. Многие из них не дожили до светлых дней, разрешение уехать в 1929 г. дали немногим, а остальные «сгинули» в сталинских лагерях, но об этом чуть позже.

Вот эта ситуация с баптистами была связана прежде всего с их политической ориентацией. Они исходили из вполне деловых соображений: «Общество развивается в сторону приемлемого социального идеала, а потому нужно устраиваться в нем всерьез и надолго, обращая первостепенное внимание на совершенствование миссионерской деятельности»<sup>9</sup>. Но этим чаяниям протестантских организаций не суждено было сбыться. Страна вступала в тяжелейший этап своего развития, который

<sup>7</sup> Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917–1941. М., 1995. С. 67–68.

<sup>8</sup> Цит. по: Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001. С. 21.

<sup>9</sup> Там же. С. 22.

войдет в историю как тоталитарный этап развития, где беспощадная борьба Сталина за абсолютную власть, создание тоталитарной системы управления не оставляла никаких надежд на нравственные ценности и проявление духовной активности.

Начинается *второй период* в истории государственно-конфессиональных отношений. Тезис об обострении классовой борьбы по мере продвижения к социализму Сталин озвучил в июле 1928 г. И смысл многих положений второго периода — 1929–1943 гг. — открывает законодательный акт, который перечеркивает большинство положений Декрета 1918 г. и входит в историю как Постановление ВЦИК СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях». Все предписания Постановления были направлены на разобщение верующих в церковной жизни, а также взятие под контроль всех религиозных действий. Содержание этого документа красноречиво характеризует отношение атеистического государства к религии и Церкви. В 1929 г. была изменена статья Конституции 1924 г., по которой граждане могли свободно пропагандировать как атеистические, так и религиозные убеждения. В 1929 г. в Конституции осталась только атеистическая пропаганда.

При создавшемся режиме власти происходит дегуманизация общества, религия и ее духовно-нравственные ценности объявляются извращенным миропониманием, а ее носители — духовенство и верующие — классовыми врагами системы. Надо сказать, что Постановление исключало любую деятельность, кроме литургической. Благотворительность — под запретом, издательская деятельность — под запретом. Тогда же, с 1929 г., начинается чистка церковных библиотек.

Статистические исследования пострадавших за веру архиереев, монашествующих, клира, мирян Русской Православной Церкви, других конфессий Советского Союза появились совсем недавно, основная заслуга в этом принадлежит Свято-Тихоновскому университету,

Приведу лишь некоторые цифры по оценке статистики гонений только на Русскую Православную Церковь.

1929–1936 гг. Осужденных было 50 тыс., казненных — 5 тыс.

Для всех российских конфессий 1937–1938 гг., как и для всех российских граждан, были самыми страшными. В 1936 г. властью было арестовано 131 тыс., в 1937 г. — 937 тыс., т.е. в 7 раз больше, чем в предыдущем году, из них 779 тыс. или 83% — по статье 58 «Контрреволюционные преступления». В 1938 г. было арестовано 639 тыс., из них 593 тыс. или 90% по статье 58<sup>10</sup>.

По официальной справке Комитета госбезопасности, которая была опубликована в 1990 г., из 786 тыс. приговоренных и расстрелянных граждан за контрреволюционные государственные преступления, 682 тыс. расстрелянных приходится на 1937–1938 гг., 786 тыс. — на 1921–1953 гг. В 1936 г. было расстреляно 1118 человек, в 1937–1938 гг. — свыше 682 тыс.<sup>11</sup>.

Что касается наиболее пострадавшего института Русской Православной Церкви, то на 1937–1938 гг. приходится 100 тыс. казненных, казни продолжались и в 1940 г.

<sup>10</sup> Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001. С. 38.

<sup>11</sup> Там же. С. 38–39.

К началу войны на территории Советского Союза действовал 3021 храм, из них около 3 тыс. были в присоединенных областях Западной Украины, Белоруссии и Прибалтики. Священнослужителей накануне войны насчитывалось около 6376 человек, на 1917 г. клир Русской Церкви превышал 66 100 человек. Подобная участь постигла все конфессии. Были закрыты все ранее действующие костелы на территории Советского Союза, до Октябрьских событий их было 5 тыс., вместе с каплицами, в которых служило 4300 католических священников. Только два католических храма — Святого Людовика в Москве и Пресвятой Богородицы Лурдской в Ленинграде — продолжали действовать. Они сохранились лишь потому, что числились как имущество Французской Республики<sup>12</sup>.

В конце 20-х гг. начинается массовое закрытие синагог в Смоленске, Саратове, Самаре, Кирове, других городах, их число в начале 30-х гг. превышало 600. В местах традиционного расселения евреев еще продолжала существовать практика частных училищ на дому. Но в начале 30-х гг. многие раввины были арестованы и отправлены в лагеря, происходила чистка высших учебных заведений от религиозных элементов, в число которых попали студенты-евреи. К 1939 г. 55% евреев своим родным языком называли русский.

С 1929 г. всем детям священнослужителей разрешается учиться в средней школе 1–2-й ступени, с 1929 г. дети священнослужителей всех конфессий исключаются из состава студентов вузов. Как известно, практически все духовенство начиная с 1922 г. лишалось гражданских прав, и оно входило либо в состав лишенцев, либо полулишенцев. И даже Конституция 1936 г., которая продекларировала избирательные права, обошла эту большую часть населения стороной.

Репрессии затронули и буддизм, который являлся до 1917 г. организованной, сформированной конфессией, имевшей сложную структуру — сангху. 20 тыс. лам были арестованы и репрессированы, было уничтожено 150 дацанов и хурулов, с 1929 г. в Калмыкии в ходе проведения крупной акции по выселению эксплуататорских элементов были выселены все высшие ламы. В 1931 г. был арестован лама калмыцкого народа Тепкин, который погиб в застенках ГУЛАГа, а также еще 45 духовных лиц, участь которых была такой же.

Разгром хурулов, арест буддийского духовенства, репрессии в отношении учеников философских школ был довершен депортацией калмыцкого народа в 1943 г. в восточные районы Советского Союза.

После ареста руководителей в марте 1935 г. распадается Союз баптистов Советского Союза. Союз евангельских христиан, несмотря на политические аресты руководства и периодические их закрытия, продолжал очень жалкое (цитирую современный тому времени документ) существование.

В 1937 г. по решению Сталина была проведена знаменитая перепись 1937 г., данные которой были закрыты, а все переписчики уничтожены. В переписи стоял вопрос о вероисповедном состоянии. Единственный раз в XX в. Это 1937 г. Результаты были ошеломляющими; Сталин потом будет использовать их в своей дальнейшей деятельности в отношении религиозных организаций, прежде всего Русской Церкви.

<sup>12</sup> См.: *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001. С. 40.

56,7% населения в 1937 г. заявляли о своем отношении к Богу, т.е. они называли себя верующими. Это говорит о том, каково было внутреннее состояние советского народа и о том, что успехи официального атеизма были, на мой взгляд, слишком преувеличены<sup>13</sup>.

Война стала для всех конфессий консолидирующим началом и выражением духовной сопричастности своей Родине. Третий Рейх искал, безусловно, себе сторонников в этой страшной войне, видел их среди раскулаченных, среди остатков казачества, среди религиозных организаций. Оказалось все наоборот. Религиозные организации были сопричастны не своему правительству, а своему народу. И об этом заявил 22 июня митрополит Сергей (Страгородский), который, как и все, услышал выступление Молотова, обращенное к советскому народу о начавшейся войне. Сталин, как известно, обратился 3 июля на 12-й день войны, и третье обращение было к братьям и сестрам.

В первый день войны 22 июня, воскресенье, был праздник День Святых в земле Российской воссиявших. Митрополит обнародовал свое первое патриотическое обращение «Послание пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви», которое легло в основу патриотической деятельности Церкви. Немцы высоко оценили это патриотическое воззвание, потому что за чтение его с амвона было расстреляно в Симферополе три священника Русской Церкви, еще столько же были расстреляны в оккупированном немцами Киеве. И это обращение было одно из 22-х, с которыми Предстоятель Русской Православной Церкви обращался к своей пастве.

Год 1943 открывает *третий период* государственно-конфессиональных отношений советской истории, который продлился до 1953 г., до окончания жизни и деятельности И.В. Сталина, и в российской историографии называется «новым курсом». Именно 1943 г. стал той точкой отсчета, когда власть окончательно отказывается от полного уничтожения религии и Церкви и активно осуществляет те новые мероприятия, которые и дали название новому курсу.

В конце 70-х гг. нашим соотечественникам за рубежом был создан миф о том, что немцы принесли с собой второе крещение Руси и их влияние на восстановление религиозной жизни очень велико. Цифры, конечно, впечатляющие, на временно оккупированных территориях немцами было открыто свыше 7500 храмов, 29 монастырей, и они не будут закрываться после окончания войны<sup>14</sup>. Но немцы не ставили задачу восстановления православия и религиозной жизни, у немцев была совершенно другая задача. В кратчайший срок, поскольку в расовой доктрине фашизма христианство и иудаизм тождественны, в кратчайший срок нужно было создать квазирелигию, свободную от любого влияния христианства, за очень короткое время подготовить проповедников, свободных от какой-либо религии для русского религиозного народа, и, таким образом, исключить распространение православия на оккупированных территориях. И та деятельность Псковской православной миссии, которая действовала под административным руководством немцев в каноническом

<sup>13</sup> Русская Православная Церковь XX век / рук. авт. кол-ва О.Ю. Васильева; отв. ред. архим. Тихон (Шевкунов). С. 78.

<sup>14</sup> Там же. С. 51.

единении с Московским Патриархатом, было исключение, потому что миссионеры не знали, какая участь им уготована в будущем.

Еще раз о сентябрьских событиях 1943 г.

8 сентября (встреча в Кремле) — начало работы Собора русских епископов, избрание 12-го Патриарха Московского и Всея Руси Сергия. СНК утверждает создание Совета по делам Русской Православной Церкви, возложив на него задачу осуществления связи между Правительством и Московской Патриархией. В 1944 г. был создан Совет по делам культов, с осени 1943 г. возобновляется издание Журнала Московской Патриархии, Совнарком разрешает открытие в Москве богословских и пастырских курсов, которые в 1946 г. будут преобразованы в духовные академические школы. Из Новодевичьего монастыря они переедут туда, где находились ранее, в Троице-Сергиеву Лавру.

Эти мероприятия власти по восстановлению религиозной жизни в стране были позитивно оценены церковным руководством. Укрепив церковные структуры, государство приступает к включению Церкви во внешнеполитическую деятельность, используя традиционно непростые отношения между Русской Православной Церковью и Ватиканом, позиция которого к 1943 г. становилась откровенно враждебной по отношению к СССР. В октябре 1943 г. посол Германии в Ватикане передал в Берлин позицию Пия XII: между большевизмом и нацизмом он выбирает нацизм и что, по возможности, нужно скорее создать Придунайскую католическую конфедерацию, которая станет буфером от «коммунистической заразы», и усилить влияние Польши и Венгрии<sup>15</sup>.

Стремление Римо-Католической Церкви влиять на балканские страны, естественно, приводит к ответным мерам, и тогда возникает план воссоздания системы православного единства, которая работала и которая всегда была. Сталин — прагматик, и он прекрасно понимает, что время, когда Советский Союз будет влиять на Центральную и Восточную Европу — недалеко, и что сейчас нужно использовать воздействие и влияние Православной Церкви на европейские христианские православные страны и влияние на православный Восток. Это влияние будет осуществляться по дипломатическим и церковным каналам.

Начавшаяся «холодная война» приводит к усилению влияния американского протестантизма на европейское экуменическое движение и «старые» протестанты обращаются к Русской Церкви в 1946 г. с просьбой войти во Всемирный Совет Церквей для одной единственной цели: стать противовесом «американизации» христианства, которым были недовольны большинство членов Всемирного Совета, именно из европейских протестантских государств, считая, что этому может противостоять только Русская Православная Церковь.

Вмешательство США во внутренние дела Греции и Турции в 1947 г. СССР совершенно справедливо расценивает как претензию на руководство в международных делах и желание американского правительства занять лидирующую позицию в Средиземноморском регионе. Ответным шагом и стало укрепление наших политических позиций на Ближнем Востоке. И здесь, как когда-то было в истории, власть

---

<sup>15</sup> Там же. С. 80.

обращается за помощью и поддержкой именно к Русской Православной Церкви. По церковным каналам осуществлялось государственное воздействие на Иерусалимский, Александрийский, Антиохийский патриархаты, которое успешно осуществлялось с 1945 до 1948 г. включительно.

Главным выводом из вышесказанного следует то, что принятие «нового курса» в первую очередь было связано с внешнеполитическими задачами Советского государства, с привлечением Русской Церкви к их осуществлению. Следующий вывод, что «новый курс» коснулся не только Русской Православной Церкви, но и всех других конфессий.

И еще очень важный момент. Русская Церковь оказала огромную помощь Советскому государству в период ядерной монополии США.

Для других конфессий этот период стал также этапом нового духовно-организационного возрождения. В первые дни Великой Отечественной войны Председатель Союза евангельских христиан обратился с патриотическим призывом к верующим, и там были такие слова: «Сейчас, дорогие братья и сестры, наступили дни не на словах, а на деле показать наше искреннее отношение к Родине, переживания к нашей стране и событиям, наступило время и нам, верующим в Господа Иисуса Христа, явить наш удел — любовь к дорогой нашей Родине»<sup>16</sup>. Заметим: подобные призывы шли от всех протестантов (только одни баптисты собрали в Фонд обороны свыше 450 тыс. руб.).

В 1944 г. баптисты объединяются с евангельскими христианами, и это дает возможность восстановить им свои разрушенные структуры.

В тылу и на фронтах войны героически сражались верующие евреи, с 1942 г. стал действовать Еврейский антифашистский комитет во главе с Михоэлсом, в 1944 г. в антифашистском митинге приняли участие верующие Москвы, и во главе этого митинга стоял знаменитый московский раввин Шлифер. Были открыты синагоги в Перми, Самаре и Биробиджане начиная с 1944–1945 гг. Образование государства Израиль в 1948 г. способствовало религиозному и национальному подъему среди советских евреев. Но эти тенденции, как известно, не вызвали одобрения советского руководства, в политической линии которого после войны стали намечаться антисемитские тенденции, которые последовательно усиливались до смерти Сталина. Убийство Михоэlsa стало началом активной антисемитской кампании. В 1948 г. были ликвидированы все еврейские театры Москвы и Белоруссии, закрыты все еврейские издательства, борьба с безродным космополитизмом велась не только с деятелями культуры, но и с религиозными лидерами, многие из которых были в тот год репрессированы.

Новый государственный курс коснулся не только иудеев, он способствовал возрождению буддистской конфессиональной организации, многие ламы, в частности Доржи, Дандарон, Дармаев, оказались на свободе и обратились от имени всего буддийского сообщества к советскому руководству с просьбой открыть некоторые дацаны. В 1946 г. по инициативе верующих и группы лам состоялось совещание буддистских деятелей, на котором было принято Положение о буддийском духовенстве

---

<sup>16</sup> Там же. С. 57.

в СССР, этот документ содержал основные принципы сотрудничества буддистской сангхи с советским государством, среди которых выделялись патриотизм и лояльность власти.

Власть разрешила восстановить Иволгинский дацан в Бурятии, в котором было воссоздано Центральное духовное правление буддистов СССР, российские буддисты вновь обрели свою конфессиональную организацию.

В первые послевоенные годы произошли изменения в жизни католиков. Единственные в России Московский и Ленинградский католические приходы утратили свой прежний статус французских посольских церквей и были переданы в юрисдикцию Рижской и Каунасской диоцезии.

Довольно разветвленные церковные структуры в послевоенные годы существовали на территории СССР в западной части, в частности, все римо-католические приходы Литвы были разделены на пять диоцезий, в Латвии имелась отдельная Рижская архидиоцезия во главе с митрополитом. Католики латинского обряда Западной Украины имели самостоятельный викариат в Ужгороде.

*Четвертый период* — 1953–1958 гг. начинается с Постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», в активной подготовке которого участвовали Шепилов, Шелепин, Суслов. Шепилов и Шелепин были из новой молодежи, которую приблизил к себе Хрущев. В этом документе фактически пересматривалась и осуждалась как примиренческая прежняя политика в церковном вопросе. Предлагалось вернуться к довоенным отношениям с религиозными организациями страны и вновь начать наступление на религиозные пережитки. Содержались призывы к активному разоблачению реакционной сущности религии. Перед принятием Постановления Молотов предупреждал Хрущева о том, что оно посорит нас с духовенством и верующими, принесет массу ошибок. На это последовал следующий ответ от Никиты Сергеевича: «Будут ошибки — исправим»<sup>17</sup>. Но, как известно, ошибки Никиты Сергеевича исправляли все и очень долго.

Этот пример очень наглядно указывает на два подхода к проблемам религии в руководстве страны — антирелигиозный и государственный. Весь четвертый период между сторонниками этих подходов с переменным успехом будет идти борьба.

Наряду с процессом либерализации, развенчания сталинизма стало возможным освобождение выживших в тюрьмах и лагерях священнослужителей сначала по амнистии, а потом по реабилитации. 14 июля 1954 г. вышел Указ Президиума Верховного Совета «Об условно-досрочном освобождении отсидевших две третьих срока престарелых заключенных», и многие священнослужители выходят на свободу по этому Указу.

26 марта 1956 г. состоялась встреча архиереев с Булганиным, тогда он возглавлял Совет Министров, который заверил их, что наступления на религию не будет, а после XX съезда в стране появляется возможность развития демократических начал.

В 1957 г. количество зарегистрированных храмов Русской Православной Церкви составляло 13478 с численностью священства 12288. Из 70 правящих архиереев

---

<sup>17</sup> Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М., 2004. С. 67.

2/3 прошли тюрьмы, ссылки и лагеря<sup>18</sup>. Это благополучие было относительное. И сам Н.С. Хрущев и его ближайшее окружение готовы были начать крупное наступление на религию в СССР и на Русскую Церковь в первую очередь. Долгое время было непонятно, почему Никита Сергеевич, вошедший в историю как человек, с именем которого связана «оттепель», пошел на такое ужесточение мер по отношению к религии в СССР.

Н.С. Хрущев более всего на свете любил власть, и когда она зашаталась, он быстро покончил с «либерализмом».

На XX съезде партии он критиковал сталинизм, Сталина, узурпировавшего власть в партии и нарушавшего принципы демократического централизма. О самих нарушениях в этом докладе было сказано мало, но со всем, что относилось к наследию сталинизма, следовало бороться. К наследию сталинизма, по мнению Н.С. Хрущева, относилось и то нормальное отношение к религии, которое сложилось в десятилетие 1943–1953 гг.

Как и с чем следовало бороться. Сталин в 1945–1946 гг. пошел на нарушение законодательства 1929 г. Сначала Постановление СНК 1945 г., потом Совмина 1946 г. дает всем религиозным организациям страны де-факто юридическое лицо, нарушая закон 1929 г. Исходя из нарушения правовой базы, Н.С. Хрущев и будет декларировать новое направление в отношениях с религией, которое в партийных документах надлежало осуществлять 20 лет.

*Пятый период* — 1958–1964 гг. — наполнен драматизмом. Советское руководство в кратчайшие сроки решило покончить с религией, сам Хрущев, как известно, предлагал показать последнего попа по телевизору.

Постановления 1960 и 1961 гг. отменяют все военные и послевоенные решения в отношении религиозных организаций. Через четыре года в стране осталось 7523 действующего храма Русской Православной Церкви, в начале кампании их было, как я уже говорила, 13 478, это только зримая часть. Хрущевские гонения затронули все конфессии. В период с 1957 по 1963 г. были закрыты 270 синагог, наложен запрет, раз и навсегда, на выпечку и продажу мацы. В середине 60-х гг. оставались действующими немного более 100 синагог и молитвенных домов на всех необъятных просторах Советского Союза<sup>19</sup>.

В апреле 1964 г. молитвенное собрание верующих евангельских христиан-баптистов в количестве 100 человек было разогнано отрядом милиции с помощью автоцистерны с помпой, которая в день обслуживала посадку капусты в колхозе. В Российской Федерации местные власти отказывались регистрировать фактически действующие баптистские общины и из 700 общин, в которых было 23 тыс. верующих, нелегально действовали все. С 1962 по 1970 г. молитвенные собрания баптистов разгонялись 986 раз, а штрафы, наложенные на баптистов за этот период, составляли сумму колоссальную — 94 300 руб.<sup>20</sup>

*Шестой период* — 1965–1991 гг. — неразрывно связан по внутреннему содержанию с предыдущим пятым. В 1970 г. в отдел пропаганды ЦК КПСС из Совета по

<sup>18</sup> Там же. С. 69.

<sup>19</sup> Там же. С. 74.

<sup>20</sup> Там же. С. 76–77.

делам религий пришла справка, подписанная заместителем В. Куроедова В. Фуровым, полное ее название было такое «Об итогах перестройки церковного управления, работе по усилению контроля за деятельностью религиозных объединений».

Начиналась она словами о том, что реформа рассчитана на 20 лет и содержит шесть основных положений:

- «коренная перестройка церковного управления, устранение духовенства от административных, финансово-хозяйственных дел в религиозных объединениях, что подрывало бы авторитет служителей культа в глазах верующих;

- восстановление права управления религиозными общинами органами, выбранными из числа самих верующих;

- перекрытие всех каналов благотворительной деятельности Церкви, которые ранее широко использовались для привлечения новых групп верующих;

- ликвидация всех льгот для церковнослужителей — в отношении подоходного налога, обложение их как некооперированных кустарей, прекращение государственного социального обслуживания гражданского персонала церкви, снятие профсоюзного обслуживания;

- ограждение детей от влияния религии (известно, что в этот период были лишены родительских прав очень многие протестантские и православные семьи);

- перевод служителей культа на твердые оклады, ограничение материальных стимулов духовенства, что снизило бы его активность»<sup>21</sup>.

(В брежневский период нашей истории ежегодно снималось с регистрации до 50 общин.)

С момента встречи М.С. Горбачева в 1985 г. в Кремле с иерархами Русской Церкви начинается иной период, хотя сам Горбачев, выступая перед уполномоченным Совета по делам религий в Ташкенте в 1986 г., произнес фразу о том, что атеизм уже не наступает, но обороняется. У Церкви появилась реальная возможность готовиться к 1000-летию Крещения Руси, к Собору 1988 г. Новые тенденции коснулись всех конфессий. 25 октября 1990 г. Президиум Верховного Совета Российской Федерации отменил все правовые документы советского периода истории. В жизни российских конфессий началась новая эпоха.

© Васильева О.Ю., д-р исторических наук, профессор,  
зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений  
РАГС при Президенте Российской Федерации, 2010

---

<sup>21</sup> Там же. С. 121.

## РУССКИЕ СВЯТЫЕ И РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ X — НАЧАЛА XX в.

Русский мыслитель Г.П. Федотов писал, что «каждый народ имеет собственное религиозное призвание, и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями...».

В самые тяжелые периоды истории России последнего тысячелетия непременно являлись подвижники и светильники христианской веры. Своими духовными подвигами они озаряли жизнь современников, становились для них духовной опорой, идеалами для подражания и предвестниками спасения. Память святых утверждена церковным канонам и отмечается в определенные дни церковного календаря. Однако самое главное состоит в том, что в России, несмотря на сложные периоды взаимоотношений Церкви и государства, образы наиболее чтимых святых никогда не покидали народное сознание. Объяснить это можно только одним обстоятельством: в Православии официальной канонизации святого Церковью предшествует его широкое почитание церковным народом.

Слово «святость» в Ветхом Завете связано с семитским корнем кодеш (kdsh — *святость, священность*). Прилагательное «святой» так же равнозначно понятию «божественный». В Новом Завете эквивалентами семитского кодеш являются греческие слова осиятис, агиотис, агиосини и агиасмос, которые обозначают соответственно качество святости, состояние святости, процесс или результат святости. Таким образом, святые — это люди наделенные Богом за свою веру и добрые дела особым качеством святости и способностью творить чудо. Лики святых определялись по характеру их церковного служения. В русском Православии имеются следующие чины святости:

*Ветхозаветные святые:* Праведные — общее наименование святых ветхозаветных. Патриархи или святые отцы — предки Спасителя по плоти. Пророки — предвестники пришествия Спасителя и искупления рода человеческого. Праотцы — патриархи (от Адама до Иосифа Обручника) и пророки (от Самуила до Иоанна Предтечи и Крестителя).

*Новозаветные святые:* Апостолы — ученики Господа Иисуса Христа. Евангелисты — Матфей, Марк, Лука и Иоанн. Равноапостольные — святые особенно способствовавшие распространению христианства. Святители — патриархи (ново-

заветные), митрополиты, архиепископы и епископы. Мученики и мученицы — святые пострадавшие за Христа. Великомученики и великомученицы — претерпевшие невыносимые муки при римских императорах, с особой жестокостью преследовавших христиан. Священномученики — мученики из диаконов, иереев и архиереев. Преподобномученики и преподобномученицы — мученики из иноков и инокинь. Исповедники — страдавшие за Христа с сохранением жизни. Блаженные — святые, живущие в миру. Преподобные — святые, подвизавшиеся в иночестве. Подвижники — святые, пребывавшие в неизменно строгом соблюдении заповедей Христа. Постники — просиявшие подвигом прощения. Столпники (преимущественно на Востоке) — жившие на столпах (род низких башен с плоской кровлей). Странноприимцы — принимавшие странников, убогих и сирот. Богоносные — святые, отличавшиеся особенными дарами благодати и всяким благочестием. Отцы или учителя Церкви — святые, оставившие нам письменные наставления, руководящие ко спасению. Бессребреники — безвозмездно помогавшие ближним. Юродивые — под видимым безумием скрывавшие духовную красоту. Благоверные (князья) — ревнующие об истинной вере<sup>1</sup>.

К концу первого тысячелетия Православная Церковь имела уже сформированный список вселенских святых, празднуемых каждой Поместной Церковью. С десятого века епископы с целью придать культу святых больший авторитет и способствовать его распространению стали обращаться за одобрением к Римскому Престолу. С этого времени и возникает канонизация как акт в том смысле, какой ей придется в настоящее время. При императоре Василии (976–1025) был составлен корпус минологий всех святых, чтимых на всем пространстве Греческой империи. Этот минологий по существу является основанием позднейших «святцев Константинопольской Церкви», вошедших в состав святцев Киево-Печерской Лавры и через них в святцы Русской Церкви.

Самый ранний известный документ, касающийся практики канонизации в Восточной Церкви, — это грамота Константинопольского Патриарха Иоанна Калеки (Апрена) к Киевскому Митрополиту Феогносту (1339) о мощах святителя Алексия. В грамоте предписывается, что получив относительно сего святого «твердое и несомненное удостоверение ... почитать и ублажать угодника песнопениями и священными славословиями»<sup>2</sup>. Правила, которыми издревле руководствовалась Русская Православная Церковь при причислении подвижников к лику святых, в общих чертах напоминают правила Церкви Константинопольской.

Однако представляется немаловажным напомнить, что само понятие «канонизация» чуждо исконно русской традиции<sup>3</sup>. Термин «канонизация» (латинизированная транскрипция греческого глагола «определять, на основании правила узаконить»), утвердился в русском церковном обиходе только в конце XIX — начале XX в. До этого чаще использовалось древнерусское слово «свидетельствование», или «причтение к лику святых». Различие двух слов дает некоторое представление о двух типах церковности. «Свидетельствование» — это ответственное духовное усилие личности

<sup>1</sup> Канонизация Святых: Поместный собор Русской Православной Церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси (Троице-Сергиева Лавра 6–9 июня 1988 г.). Серг. Посад, 1988.

<sup>2</sup> Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 382–383.

<sup>3</sup> Там же.

засвидетельствовать перед собратьями по вере и перед всем миром безраздельную принадлежность к святости того или иного христианина. Канонизация — акт юридический, совершаемый церковными иерархами, внесение имени в календарь. Канонизация есть установление Церковью почитания святому. Акт канонизации — иногда торжественный, иногда безмолвный — не означает определения небесной славы подвижника, но обращается к земной Церкви, призывая к почитанию святого в формах общественного богослужения.

В Русской Православной Церкви святые различались по распространенности их почитания — местнохрамовые, местноепархиальные, общенациональные или общецерковные. Канонизация общецерковных святых совершалась с благословения Митрополита или с 1589 г. Патриарха всея Руси, при участии Собора русских иерархов. Право канонизации местнохрамовых и местноепархиальных святых принадлежало правящему архиерею с ведома Митрополита или Патриарха и могло ограничиваться устным благословением. В монастырях почитание подвижников начиналось по решению совета монастырских старцев, а затем утверждалось местным епископом. Так начиналось почитание митрополита Филиппа Колычева в Соловецком монастыре и Иосифа Волоцкого в Волоколамском.

В истории канонизации святых в Русской Православной Церкви выделяются пять периодов:

1) от крещения Руси до макарьевских соборов (988–1547). В месяцесловах этого времени установлено общецерковных и местных почитаний 68 святым, из которых 22 имели общецерковное почитание<sup>4</sup>. Прославление святых было прежде всего через дар чудотворений, исповедничества, страданий за веру и обретение мощей. Инициаторами канонизации были князья, епископы и народная церковная память;

2) собственно макарьевские соборы, созданные по инициативе царя Ивана IV и митрополита Московского и всея Руси Макария в 1547 и 1549 гг. Это было время подведения итогов 600-летия Крещения Руси. К этому периоду Русская Церковь явила сонм подвижников, жизнь и деяния которых почитались народом, но годы их кончины и места захоронений постепенно забывались. Иван IV Грозный прямо заявил Собору, что «память святым не творится подобающим образом»<sup>5</sup>. Результатом деятельности соборов явилась одновременная канонизация 39 русских святых. Из прежних местночтимых перешли в общецерковные 23 святых, местночтимыми признано восемь, впервые признано святыми всей Церкви семь и местночтимыми — один. Основания для канонизации оставались те же, но акты свидетельств зачитывались на соборных заседаниях. Таким образом, Макарьевские Соборы упорядочили почитание народом уже чтимых местных святых. При этом очевидна основная причина канонизации — народная память. Всего к середине XVI столетия было канонизировано к общецерковному почитанию и празднованию памяти 65 святых, из которых 13 угодников были внесены в святцы по благословению местных архиереев;

3) от макарьевских соборов до учреждения Св. Синода (1549–1721). За эти полтора столетия в святцы было внесено 150 новых имен общецерковного и мест-

---

<sup>4</sup> Там же. С. 43–85.

<sup>5</sup> Российское законодательство X–XX веков: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. Т. 2. С. 266.

ного почитания. Среди новоявленных святых преподобные, епископы, князья, а также праведные и Христа ради юродивые. Важнейшей особенностью канонизации этого времени было преимущественное прославление угодников, потрудившихся в церковном строительстве и миссионерском просвещении в отдаленных местах Русской державы. Большая часть (около 70) вновь канонизированных в этот период составляют основатели монастырей и их последователи. Порядок их канонизации, как правило, был следующим: братия монастыря усердно почитала усопшего первоигумена панихидным пением и молитвенным обращением, затем настоятель ставил перед церковной властью вопрос об официальном признании почитания и утверждении соответствующей церковной службы. В это время заметно смещается акцент с чудотворений на заслуги перед Церковью и личные подвиги, что в большей степени соответствовало древневизантийским правилам. Другой особенностью этого периода была канонизация значительного числа Христа ради юродивых. Многие из них скончались задолго до канонизации в XII–XV вв., но народная память удерживала их в своем сознании. Это был своего рода духовный ответ на активное обмирщение сознания через государственное строительство;

4) синодальный период с 1721 по 1917 г. характеризуется гораздо меньшим количеством официальных актов канонизаций. Если за предыдущий период с 1549 по 1721 г. было канонизировано 150 святых, то за синодальный период только 10 общецерковных святых, а местночтимых 15. Однако местночтимых святых в народном сознании было гораздо больше. По святцам и спискам усопших, которые по достоинству именовались святыми, но им в памяти церковной только пели панихиды, насчитывается около 500 имен<sup>6</sup>. Можно сказать, что в ответ на формализацию процесса канонизации народное самосознание открывало и хранило еще большее количество святых угодников. В дореволюционный период (до 1917 г.) сведения о них бережно хранились и публиковались в помесячных сводах «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия»;

5) современный период можно обозначить между Поместным Собором Русской Православной Церкви (1917–1918), на котором было восстановлено Патриаршество, и последним юбилейным Собором 2000 г. В XX в. активное богоборчество с небывалой силой обрушилось на Русскую Православную Церковь. Ответом на небывалый в истории террор стали многочисленные подвиги мученичества и исповедничества как служителей Церкви, так и мирян. Сегодня наименование их «новомучениками Российскими» уже прочно вошло в народное сознание и широко употребляется в официальной Церкви.

Сегодня в Русской Православной Церкви признаны следующие критерии святости (и канонизации): 1) святость жизни; 2) высокое святительское служение; 3) большие заслуги перед Церковью и народом Божиим; 4) мученическая смерть за Христа или истязания за веру; 5) нетление мощей; 6) чудотворение. Однако можно с уверенностью сказать, что ни один из этих пяти критериев не выдерживался последовательно в практике Русской Православной Церкви. Основания к канонизации святых в истории Церкви не были единообразны. В каждом отдельном случае при прославлении находились особые причины, которые могли зависеть как от подвига

---

<sup>6</sup> См.: Голубинский Е. Указ. соч. С. 309–370.

спасения подвижника, так и от духовных потребностей, которые в данный исторический момент Церковь находила необходимыми для блага и спасения своих чад. Так или иначе, общецерковному празднованию памяти святого предшествовала работа епархиальной власти по удостоверению подлинности критериев его святости. Затем устанавливалось торжественное богослужение, назначался день чествования, составлялась особая служба, писалась икона и «житие» с изображением чудес святого. Но еще раз следует отметить, что церковная память — это прежде всего народная память. Народ своими молитвами, поклонением и паломничеством делал первый шаг к официальной канонизации того или иного подвижника. Конечно, большая часть святых Православной Церкви, особенно средневекового периода, не имеют формального, документального свидетельства о причтении их к лику святых. Народная церковная память и достоверные письменные своды житий считались достаточным свидетельством и основанием для внесения их в национальные святцы (месяцесловы)\* и календари-святцы без формальных установлений.

Известный русский историк В.О. Ключевский изучил по рукописям около 150 житий в 250 редакциях и пришел к выводу, что за исключением немногих памятников, основная масса русской житийной литературы бедна содержанием и представляет собой литературное развитие или даже копирование традиционных типов. Следовательно, небогатые историческим содержанием жития не могут быть использованы как исторический источник без большой и сложной их предварительной критики<sup>7</sup>. Однако В.О. Ключевский рассматривал жития не как памятник духовной жизни, а как материалы для изучения колонизации русского Севера.

Варшавский историк А. Кадлубовский исходил именно из едва заметных изменений формуляра — шаблона житий. На этом основании он поставил своей темой изучение различий религиозно-нравственных направлений и развитие духовных школ Московской Руси XV–XVI в.<sup>8</sup> Таким образом, стало очевидным, что изучение житийной литературы может быть наиболее продуктивным по направлениям, совпадающим со смыслом и идеей самой агиографии, т.е. изучение проблем духовной жизни.

Средневековый человек, вопрошая о сущности происходящего, мыслил в рамках свойственного тому времени традиционализма. Поэтому естественно, что он обращался к свидетельствам прошлого. Для современного человека путь от прошлого к настоящему и наоборот обозначен причинно-следственной связью. Для средневекового самосознания точкой отсчета было первоначальное, исходное прошлое. Этически окрашенное, оно понималось как «древнее благочестие», «испорченное» последующей историей. Смысл всего исторического процесса сводился к борьбе за то, чтобы возвратить чистоту исходного момента вплоть до пришествия Христа. Восприятие акцентировалось не на событии как причине будущего, а на событии как следствии прошлого. Средневековье двигалось вперед, постоянно глядя назад, представляя настоящее как отражение исходного освященного состояния. При

\* Месяцеслов – поименный перечень святых, чтимых Православной Церковью, составленный по порядку месяцев и дней их чествования. Происходит от старинных церковных диптихов или поминаний, куда вписывались имена живых и умерших людей. Хранились поминания в храме или приносились с собой верующими для поминовения их священниками.

<sup>7</sup> См.: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. СПб., 1871.

<sup>8</sup> См.: Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.

таком понимании происходящих событий ключевыми, опорными ориентирами являлись жития святых, которые всегда были связаны с русской действительностью: различной в разные времена и в разных географических условиях России. Святых нельзя делить по степени религиозных подвигов, которые они совершали, или по тому месту, какое они занимают в истории России.

В связи с этим уже в XI в. с древнейшего летописного свода «Повести временных лет» прослеживается осознание российским народом своего особого духовного предназначения, получившего определение «Святая Русь». Это особое благодатное свойство, которое выражается в жертвенном служении идеалам добра и справедливости. Богоизбранность в этом случае понимается не как противопоставление другим верам и народам, а как особая миссия борьбы с мировым злом, миссия добротолубия. По определению Д.С. Лихачева «Святая Русь» — это не вся Россия со всем греховным, что в ней было и есть. «Святая Русь» — это прежде всего святыни Русской Земли в их соборности, в их целом. Это ее монастыри, церкви, священство, мощи, иконы, священные сосуды, праведники, святые события истории. Однако главная принадлежность «Святой Руси» — это ее святые, представленные иконами, мощами, памятными местами, а главное «житиями». Собор святых в земле Российской просиявших поражает своим многообразием и разноликостью — рядовые монахи, основатели монастырей, церковные иерархи, князья — мученики за веру, миссионеры — просветители народов, княгини, домохозяйки, дети-мученики и юродивые. Многообразны также и религиозные подвиги, которые они совершили. Но, безусловно, только одно, что практически явление каждого из них удивительно своевременно и всегда сопровождается в той или иной степени народным почитанием. Более того наиболее почитаемые до настоящего времени в народной памяти святые непосредственно связаны с наиболее узловыми, переломными этапами российской истории.

Рассмотрим сказанное на нескольких конкретных примерах наиболее известных подвижников веры дореволюционного периода.

Буквально с первых лет христианства на Руси начинается почитание святых князей. Особенно оно усиливается во времена ордынского нашествия и прекращается одновременно с ним к концу XV в. По общему и местному почитанию можно насчитать около 50 канонизованных князей и княгинь. Как известно, первыми святыми, канонизованными Русской Церковью, стали князья Борис и Глеб. Позже их в разное время Церковь стала чтить варягов Феодора и Иоанна — мучеников за веру, погибших при Владимире — тогда еще язычнике; княгиню Ольгу и князя Владимира, как равноапостольных просветителей Руси. Но святые Борис и Глеб были первыми венчанными избранниками Русской Церкви. Их почитание сразу установилось как всенародное, упредив церковную канонизацию. Со времени убийства князей в 1015 г. прошло не так уж много лет, когда митрополит Иоанн перенес нетленные их тела в новую церковь, сам составив им службу в 1020 и 1039 гг. Канонизация Бориса и Глеба была проведена по инициативе Изяслава Ярославича в 1072 г. с датой поминовения их памяти 24 июля по старому стилю. Нужна была твердая воля русских людей, чтобы преодолеть все канонические сомнения и сопротивление греческих митрополитов, которые вообще не были склонны поощрять религиозный национализм новокрещеного народа. Борис и Глеб не были мучениками за веру. Жертвы

борьбы династий, они пали в княжеской усобице. Глубокий смысл происшедшей канонизации Бориса и Глеба в том, что потребность в ней была из сокровенных глубин души русского народа. Народ, только что обращенный в христианство, был потрясен тем, как братья реализовали одно из самых высоких предписаний новой веры: мученик — это не только тот, кто умер за веру; гораздо важнее не сопротивляться злу насилием и быть готовым лучше умереть, чем пренебречь христианским идеалом. Два сына Владимира дали своим современникам урок неопределенного значения. Они указали стране, раздираемой междоусобицами, путь к спасению. Таким образом, подвиг непротивления стал национальным религиозным открытием новокрещеного народа и торжеством национальной политики. День 24 июля (6 августа по н.с.) стал великим годовым праздником, символом национального единения и прекращения братоубийственных раздоров князей. О значении канонизации Бориса и Глеба свидетельствует строительство многочисленных храмов во имя их памяти, которые воздвигались в наиболее национальных, русских архитектурных формах. Святых князьям посвящены три житийных памятника, которые были составлены в первое же столетие после их мученической смерти<sup>9</sup>.

В поздних списках дошли до наших дней: 1) Летописная повесть, под 1015 годом; 2) «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба»; 3) Сказание, страсть и похвала святых мучеников Бориса и Глеба. На 150 известных списков «Сказания...» приходится около 30 списков «Чтения...», что еще раз указывает на древнее народно-церковное понимание подвига князей — страстотерпцев. Иконография двух князей известна с XIII в. Память святых Бориса и Глеба совершается Русской Православной Церковью пять раз в году, что тоже исключительно. Можно с уверенностью сказать, что апостолы христианского непротивления Борис и Глеб были не только востребованы современниками, они остались в народной памяти во главе небесных сил, призываемых для защиты страны от всех врагов.

Феодосий Печерский был вторым святым, торжественно канонизованным Русской Церковью, и первым ее преподобным. Прп. Феодосий — отец русского монашества. Скончался он в 1074 г., через 17 лет мощи его были открыты и перенесены в Печерскую церковь Успения Богородицы, а в 1108 г. была совершена торжественная его канонизация. Еще до перенесения мощей, всего 10 лет спустя по смерти Святого, было написано его житие<sup>10</sup>. Как и житие Бориса и Глеба, в течение веков оно было любимым чтением русского народа. Оно сохранилось в многочисленных списках, сборнике, известном под названием «Патерик Киево-Печерского мона-

<sup>9</sup> Жития св. мучеников Бориса и Глеба / изд. Абрамовича. СПб., 1916; Срезневский И.И. Сказания о Св. Борисе и Глебе. СПб., 1860; Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. М., 1908; Богуславский. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности Нестора // Известия Отд. рус. яз. Академии наук. 1914. № 1; Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития // ЧОИДР. 1915. Кн. III–IV; Приселков М.Д. Нестор Летописец. Пг., 1923; Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII в. М., 1978.

<sup>10</sup> См.: Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902; Киево-Печерский патерик. Киев, 1991. Бодянский О.М. Житие Феодосия, игумена Печерского // ЧОИДР. 1858. Кн. III; Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. Т. V. М.; Л., 1947; Художественная проза Киевской Руси XI–XIII веков / сост., пер. и прим. И.П. Еремина и Д.С. Лихачева. М., 1957; Чаговец В.А. Жизнь и сочинения преподобного Феодосия // Университетские известия. [Киев,] 1901. № 8. Отд. 1; Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII в. М., 1978.

стыря». Автора, по некоторым данным монаха Нестора, вдохновляли византийские и палестинские источники. Среди греческих житий свое влияние на него оказали жития Святого Антония, Иоанна Златоуста, Феодора Эдесского, Феодора Студита. Литература достаточно распространенная и много читаемая на Руси. Но больше всего он использовал жития палестинских святых VI в: Евфимия Великого, Саввы, Феодосия Киновиярха, Иоанна Молчальника и др. Автор, вероятно, имел возможность беседовать с очевидцами, знавшими и помнящими Преподобного. В результате был создан живой реальный образ, в котором много типических черт русского народа. Простота, смирение, милосердие и миролюбие Феодосия резко отличают его образ от мрачных византийских аскетов. Историческое значение деятельности Святого Феодосия заключалось не только в том, что он дал необходимый образец святости будущим поколениям. Русское монашество обязано ему своим первым уставом, частично заимствованным у студитов Константинополя, а затем принятого во всех монастырях России. Таким образом, монахи недавно обращенной страны могли выполнять свою воспитательную задачу, вдохновляясь примерами великих святых Палестины. Кроме того, Феодосий положил конец пещерному монастырю, основанному Антонием, и поставил его в тесную связь с мирским обществом. Несмотря на милости и благоволение великого князя Святослава и его брата Всеволода, Феодосий держал себя вполне независимо и сумел утвердить свой духовный авторитет. Его взаимоотношения с властью предержащими стало примером отношений Церкви и государства. В этом также состоял его завет русскому монашеству. Таким образом, прп. Феодосий остался в истории подвижничества как его основоположник и учитель, образец духовной полноты и цельности.

Образ св. благоверного князя Александра Невского, народного заступника, также стал одним из наиболее чтимых на Руси<sup>11</sup>. К середине XII в. усобицы князей, обнищание народа, набеги половцев, походы крестоносцев и орд Чингис Хана поставили Русь на грань утраты своей политической и религиозной самостоятельности. Положение мог спасти только князь — народный избранник, защитник Отечества и Веры, которого ждал народ, и он получил его воплощение в образе Александра Невского. Почти четверть века, в самый трудный для России период, Александр мечом и дипломатией защищал ее от смертельных угроз и с Запада, и с Востока. В 1240 г. он разбивает шведов, в 1242 г. наносит поражение ливонским рыцарям, в 1252 г. получает ярлык на великое княжение, а в 1261 г. стараниями Александра и митрополита Кирилла III в столице Орды Сарае была учреждена епархия Русской Православной Церкви. Скончался князь в ноябре 1263 г., местную канонизацию получил в год Куликовской победы (1380), был канонизирован Русской Церковью на Соборе в 1547 г., когда Иван IV венчался на царство, а в 1724 г. его мощи незадолго до своей смерти Петр I торжественно перенес в Петербург, где они и покоятся в Лавре, носящей его имя. И в XX столетии к образу Александра Невского постоянно

---

<sup>11</sup> Лаврентьевская летопись (любое издание); *Бегунов Ю.К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965; *Борисов Н.С.* Русские полководцы XIII–XVI веков. М., 1993; *Клепинин Н.* Святой и благоверный великий князь Александр Невский. М., 1994; *Пашуто В.Т.* Александр Невский. М., 1975; *Соколов Ю.Ф.* Александр Невский – полководец земли Русской. М., 1992; *Кузьмин А.Г.* Александр Невский // Великие государственные деятели. М., 1996. С. 54–76.

обращаются все русские люди, когда молятся в годовину больших несчастий, которые угрожают существованию нации.

Княжение Дмитрия Донского было ознаменовано мощным подъемом самосознания великорусского народа. Всплеск совместных усилий «власти» и общинной «земли» был вплотную связан с освободительными устремлениями русских людей. Заслуга Дмитрия в том, что он понял эти устремления и поставил себя на службу общенациональным интересам. Постановка новых политических проблем повлекла за собой и новые подходы к их решению. Союз северо-восточных русских княжеств, основанный на принципах совета и взаимопомощи, показал свою силу в Тверском походе, в битве на Воже и в Куликовском сражении. В своей духовной грамоте великий князь Дмитрий впервые без согласия Орды «благословил» великим княжением своего наследника — Василия. В дальнейшем это право стало основополагающим для князей московского дома. Праведный образ князя Дмитрия Донского не был забыт православным верующим народом, который всегда видел в его облике пример святой и спасительной любви к ближним и Отечеству. Уже вскоре после его кончины были написаны «Похвальное слово», текст которого вошел в состав русских летописей, и «Житие». Сохранились и иконографические изображения Великого Князя: на фреске Архангельского собора и в Грановитой палате. Память о Дмитрии Донском непреходяща и особенно сказывалась в годы войн и опасностей. В Великую Отечественную войну его имя было неотделимо от имени Александра Невского и оба воина призывались верующим народом в помощники страждущему Отечеству. Канонизация Дмитрия Донского на Поместном соборе Русской Православной Церкви 1988 г. стала естественным признанием его многовекового всенародного почитания<sup>12</sup>.

Среди всех святых России особенно выделяется лик Сергия Радонежского<sup>13</sup>. Первое столетие ордынского завоевания было не только разгромом государственной и культурной жизни древней Руси: оно заглушило надолго и ее культурную жизнь. Политическое бедствие грозило перерасти в болезнь народной души. Подавленный, униженный и деморализованный народ жаждал иметь живой пример, в котором он мог бы вновь обрести свое мужество, свой идеал, свою веру в высокие принципы и в самого себя. И он был явлен в образе Сергия, который не был ни князем, ни полководцем, ни крупным государственным деятелем, он не оставил после себя собственных богословских трудов. Суть идеала, представленного в образе Сергия

<sup>12</sup> Живая вода Непрядвы. М., 1988; Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М., 1983; Лоциц Ю. Дмитрий Донской. М., 1983; Насонов А.Н. Монголы и Русь. М., 1940; Повести о Куликовской битве. М., 1959; Пресняков А.Е. Образование Великорусского государства. Пг., 1918; Прохоров Г.М. Повесть о Митяе // Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; Тихомиров М.Н. Древняя Москва XII–XV вв. М., 1992; Черепнин Л.В. Образование русского централизованного государства. М.; Л., 1960.

<sup>13</sup> Житие Преподобного и богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и Похвальное слово ему // Памятники древней письменности и искусства. Вып. 58. СПб., 1885; Тихонравов Н.С. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892; Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991; Преподобный Сергий Радонежский. М., 1992; Борисов Н.С. И свеча бы не угасла... М., 1990; Ключевский В.О. Исторические портреты. М., 1990; Кучкин В.А. Сергий Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10; Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Новосибирск, 1991; Черкасова М.С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XVI–XVII вв. М., 1996.

Радонежского, это общежитие, труд и нестяжание. Их значимость распространяется не только на эпоху Куликовской битвы, но сохраняет свою актуальность и в наши дни. Взяв на себя труднейший подвиг созерцательной молитвы, прп. Сергей поднял духовную жизнь на новую высоту и в то же время сделал шаг от отшельничества к общежитию. Вмешательство его в судьбу молодого Московского государства, благословение им национального дела стало основанием, почему Москва, а затем и вся Русь стали чтить в нем своего небесного покровителя. В сознании народа он занял место рядом с Борисом и Глебом, национальными заступниками России.

Святой Сергей был прославлен уже при жизни. Из всех подвижников XIV в. лишь прп. Сергей имеет современное ему житие, составленное его учеником Епифанием Премудрым. Сергей удостоился 12 летописных упоминаний, а уже спустя 30 лет после своей смерти был официально канонизован Церковью. Самым ярким выражением его признания и авторитета стало возникновение от основанного им Троице-Сергиева монастыря множества монастырей его учеников и последователей. Между 1240 и 1340 гг. на Руси возникло около 30 новых обителей. За время подвижничества Сергея и на протяжении следующего века их число возросло до 150. Имя Преподобного переросло в идею, обращаясь к которой народ и сейчас утверждает, что политическая сила может быть прочной только тогда, когда она опирается на силу нравственную.

Еще одним признанием и доказательством святости Сергея стала канонизация в 1988 г. иконописца Андрея Рублева, творчество которого сопричастно житию Преподобного. Рублев жил в среде, пронизанной проповедью великого светильника земли Русской, и писал иконы в Троицком монастыре. Иосиф Волоцкий определил творчество Рублева как возношение «ума и мысли к божественному невещественному свету», что представляет совершенно исихастское определение. О признании святости Андрея в XV–XVII вв. свидетельствуют определения Стоглавого собора, строгонновские иконописные подлинники XVI в., миниатюры рукописей того времени, где он изображен с нимбом. Величайшее творение Рублева «Святая Троица» — самое яркое утверждение истины духовного наследия Сергея Радонежского и торжества Православия перед лицом всего мира<sup>14</sup>.

Непрерывность духовной, мистической традиции Сергея Радонежского самым непосредственным образом связана и прослеживается в духовном наследии Нила Сорского<sup>15</sup>. Он завершает собой весь великий XV в. русской святости. Преподобный

<sup>14</sup> См.: Алпатов М.В. Андрей Рублёв. М., 1959; Лазарев В.Н. Андрей Рублев. М., 1960; Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.; Л., 1962; Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. М., 1974; «Троица» Андрея Рублева: Антология. М., 1981; Житие преподобного Андрея Рублева // Канонизация святых: Поместный собор Русской Православной Церкви; Сергеев В. Рублев (серия ЖЗЛ). М., 1990.

<sup>15</sup> См.: Нил Сорский. Предание и Устав. СПб., 1912; Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. СПб., 1882; Будовниц И.У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960; Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). М., 1977; Питирич, митр. Волоколамский. Преподобные Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // Тысячелетие крещения Руси. М., 1989; Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М., 1986; Борисов Н.С. Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII вв. М., 1988; Замалева А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. Л., 1991; Бубнова В.А. Нил Сорский: Историческое повествование. СПб., 1992; Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997.

Нил Сорский считается основателем на Руси «скитской» жизни. Единственный из древних наших святых он оставил полное и точное руководство духовного пути в то время, когда увеличение монастырских имений и возрастание их богатства стало нарушать равновесие экономических сил страны. Став крупными землевладельцами, церковники потеряли в глазах народа ореол святости и авторитет третейского судьи, возвышавшегося над всеми институтами общества. В это время Нил Сорский исполнил свою историческую миссию и сделал все, чтобы восстановить пошатнувшееся русское монашество и вернуть его к чистоте Евангельских Заповедей путем возрождения идеалов старого благочиния, аскетизма и личного нестяжания. Как следствие народного почитания местная канонизация Нила Сорского произошла в конце XVIII в. Его авторитет особенно возрос в новое время, и в 1903 г. Св. Синод был вынужден санкционировать его официальную канонизацию.

С ростом самодержавия великих князей умаялась святительская власть митрополитов всея Руси. Назревал конфликт между Церковью и государством, который нашел максимальное выражение в противостоянии царя Ивана Грозного и митрополита Филиппа Колычева<sup>16</sup>. Свт. Филипп совместил в своей личности аскета, праведника, доброго хозяина, печальника за гонимых и мученика. Он стал мучеником не за веру Христову, но за Христову правду, оскорбляемую царской властью. Самодержавные идеи Ивана Грозного утверждали богоустановленность и безграничность царской власти. Тем самым он притязал на всю полноту власти в государстве и Церкви, выступая против вмешательства священства в дела царства. Своим подвигом Филипп показал, что государство в лице царя Ивана IV Грозного должно подчиняться высшему началу жизни. Так была выявлена новая черта в лике Православия. Житие Филиппа было составлено через несколько десятков лет после его мученической смерти. Церковный мир под непосредственным впечатлением подвига святителя представил свое понимание идеала царства — «симфонии», т.е. согласия властей — царской и священнической. Власть царя не ограничивается в делах Церкви. Но и долг пастырей и, прежде всего епископов, указывать царю на правый путь служения, обличать его, как и всех мирян. При этом священство дает обет исполнять свой долг, не боясь смерти. Таким образом, св. Филипп выразил в жертве своей жизни идею православной теократии. В 1652 г. его мощи были перенесены в Москву, в Успенский собор. С этого времени во всех церквях России начали прославлять память святого.

Период между выборами царя Михаила Романова и вступлением на престол Петра I можно назвать апогеем влияния Церкви на жизнь русского народа. Престиж Церкви особенно возрос в эпоху «Смуты». Время лихолетья неразрывно связано с именем Патриарха Гермогена, который занимал Патриарший престол с 1605 по

<sup>16</sup> Грамоты митр. Филиппа // Душепопечительное Чтение. 1861. Окт.; Федотов Г.П. Св. Филипп, митрополит Московский. М., 1991; Зимин А.А. Опричнина Ивана Грозного. М., 1964; Карташов А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М., 1991; Стоглав // Российское законодательство X–XX вв. Т. 2. М., 1985; Шмидт С.О. Митрополит московский Макарий и государственные преобразования в России середины XVI в. // Тысячелетие крещения Руси. М., 1989; Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Кн. 1. М., 1990.

1612 г.<sup>17</sup> Явление его подвига было ожидаемо народом и исторически неизбежно. В годы династического и государственного кризиса, активного проникновения католицизма Святитель олицетворял собой пример истинного пастырского служения обществу и Отчизне. В трагические для России минуты, когда решалась судьба страны, это нашло выражение в конкретных политических шагах Патриарха, способствовавших сохранению национальной независимости государства, православной веры и общинных традиций русского народа. Величие Патриарха Гермогена не только в том, что он понял и адекватно выразил в своих посланиях национально-государственный интерес, но еще и в том, что он увидел путь к спасению, путь выхода из тяжелейшего политического кризиса в опоре на местные выборные органы, на Землю, которая и в дальнейшем не раз спасала русское государство от уничтожения, мобилизуя все народные силы для борьбы с внешним врагом.

Канонизован Святитель был только через 300 лет. Имя Патриарха долгое время являлось немым укором всем тем, кто забыл о долге перед Отечеством. Слишком непримиримой и резкой была его позиция по отношению к изменникам. Многие не могли простить Гермогену его стойкости и последовательности, готовности принести себя в жертву для сохранения независимости Русского государства. Только Патриарху Никону с его авторитетом и влиянием на царя Алексея Михайловича удалось перенести мощи Гермогена из Чудова монастыря в усыпальницу русских митрополитов и патриархов — Успенский собор Московского Кремля. Канонизован Патриарх как священномученик был только в 1913 г. в связи с празднованием 300-летия царствующего дома Романовых, когда вспомнили, что именно он первым предложил кандидатуру Михаила в качестве претендента на царский трон.

Во второй половине XVII в. среди большинства церковнослужителей все более распространяется привязанность к внешним церковным обрядам. Малообразованное в своем большинстве духовенство было неспособно внушить народу подлинную духовность. Усилия, предпринятые Патриархом Никоном по восстановлению подлинных текстов богослужебных книг, привели к расколу, который унес значительное количество верных людей из паствы. Европеизация России Петром I и отмена Патриаршества еще более усугубили падение благочестивых нравов. Усилия просветителей в лице Н.И. Новикова и поддерживавшего его дворянства не получили распространения среди простого народа, а тем более провинциального духовенства. В ту переходную эпоху, какую переживала тогда Россия на пути к новой цивилизации, необходим был живой пример духовной жизни. Такой пример дал своим соотечественникам выходец из самых бедных слоев крестьянского населения Тихон Задонский. Уйдя в «пустыню», в монастырь Пресвятой Богородицы в Задонске, он написал свои лучшие труды: «Истинное христианство», «Сокровище духовное», «Письма из келии», «Христианское образование», «Об истине учения

<sup>17</sup> Акты Археографической экспедиции. Т. 2. СПб., 1836; Акты исторические. Т. 2. СПб., 1841; *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2; *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1990; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. 6. М., 1996; Памятники Древнерусской письменности, относящиеся к Смутному времени // Русская историческая библиотека. Т. 13. СПб., 1909; *Платонов С.Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. М., 1937; Творения святейшего Гермогена, Патриарха Московского и Всея России. М., 1912.

христианского». После смерти Тихона в 1835 г. полное собрание его сочинений было опубликовано и выдержало шесть изданий. Его книги служили пособием для духовных семинарий в течение нескольких поколений. Тихон Задонский находился под влиянием отцов Восточной Церкви, католика Фомы Кемпийского, евангельских богословов Иоанна Арндта и Иосифа Голля. В трудах святого Тихона мы находим тройной подход к христианскому учению, характерный для трех конфессий: русский православный киновизм (общежитие), протестантский евангелизм и католическое поклонение Распятому Христу. Он стал одним из первых в России, кто вложил в доступную форму христианское учение применительно к жизни каждого человека и общества в целом. Это был живой ответ на распространявшиеся в обществе анти-религиозные идеи. Религиозная жизнь представляется ему непрерывной борьбой каждого против своих дурных наклонностей и общественного зла. В стране, духовное развитие которой шло в основном в форме монашеской жизни, он напоминал о том, что Христос призывает всех людей, разных состояний и положений в обществе. Его прославление — типичный случай канонизации святого исключительно на основе того почитания, какое оказывал ему народ. Скончался Святой в 59 лет 13 августа 1783 г., канонизован был 13 августа 1860 г. Тихона Задонского почитал не только простой народ, под сильным влиянием его образа и учения находились Н.В. Гоголь, И.В. Киреевский, Глеб Успенский, Лев Толстой и Ф.М. Достоевский.

Явление Серафима Саровского в обстановке XVIII и XIX вв. было ответом русской святости на просвещенное неверие и бюрократизацию России. В его образе воскресла мистическая традиция Московской Руси. Прп. Серафим соединил в себе черты глубокой традиционности со смелым пророчеством обетования нового времени. Святость Серафима Саровского открыла новую страницу, которая определялась оторванностью от мира и глубокой связью с древневосточной школой «Добролюбия». Преподобный утверждал, что истинная святость дается стяжанием Духа Божия и в этом состоит истинная цель христианской жизни. После 15 лет затворничества начался новый период его деятельного служения, когда тысячи паломников потянулись к нему за советом и утешением. Скончался святой подвижник в 1833 г. Слава и почитание Серафима Саровского намного опередили его официальную канонизацию, которая состоялась уже в XX в. накануне падения самодержавия.

Начиная с XVIII в., когда все больше увеличивался разрыв с духовными традициями древней «Святой Руси», а новые идеи рационализма и светского государства получали все большее распространение, возрождается старчество. Инициатива возрождения института старчества принадлежала монаху Паисию Величковскому (1722–1794), воплотившему молитвенный подвиг ученого монаха.

Особенно прославились своим подвижничеством «Оптинские старцы»<sup>18</sup>. Исполненные христианской святости и мудрости, они исповедали преемственность духовных даров и служение миру; духовную жизнь, соединяемую с мирским бытом, и священническую святость, которая питалась мистическим опытом Евхаристии и духовничества. Среди замечательных оптинских подвижников особенно выделяются

---

<sup>18</sup> Четвериков С., прот. Оптина Пустынь // Путь. № 3; Он же. Из истории русского старчества // Путь. № 7; Концевич Н.М. Старец Нектарий Оптинский. Джорданвиль, 1953; Он же. Оптина Пустынь и ее время. Джорданвиль, 1970.

три фигуры — старцы Леонид, Макарий и Амвросий. Значение Оптиной пустыни для духовного развития России было огромным, а среди паломников были представители всех сословий от простых людей до всемирных знаменитостей (Н.В. Гоголь, К. Леонтьев, Л. Толстой, Ф. Достоевский, Ив. Киреевский и др.). Последний оптинский старец Нектарий умер в 1928 г. Память об Оптиной пустыни сохранялась все годы советской власти, а в 1988 г. схииеромонах Амвросий Оптинский был канонизован как образец пастыря, пример душевного попечительства, сострадания, снисхождения к людям и верности Богу.

Завершает наш рассказ Святейший Патриарх Тихон, который вплоть до своей смерти в 1925 г. мужественно противостоял натиску воинствующего атеизма. Его пребывание на престоле российских Патриархов было мученическим, как и его кончина. Память о первом Патриархе, который был избран после того, как первосвятительский престол пустовал 200 лет, не угасала все годы советской власти. До нас дошли почти все его послания, сохранилось множество воспоминаний очевидцев, и мы являемся непосредственными свидетелями его почитания. Канонизация Патриарха Тихона на Поместном соборе Русской Православной Церкви осенью 1989 г. — акт глубоко символический, поскольку знаменует, обращение Русской Православной Церкви к подвигу российских новомучеников.

Итак, мы видим, что явление каждого из названных святых вполне соответствовало исторической ситуации, было вызвано насущной духовной потребностью общества и отвечало самым сокровенным его чаяниям. Каждая эпоха являет нам свои образцы — каждое время богато своими святыми. Избыточность того или иного, чаще всего отрицательного, явления в истории уравнивалась молитвой и духовным подвигом современного события святого. Своими духовными подвигами святители корректировали историческое развитие России. Христианизация Руси шла от верхних общественных слоев в низы. После XVII столетия носителями идеалов «Святой Руси» все больше становится крестьянство. От святости избранных постепенно совершается переход к религиозности масс. Однако низкий уровень религиозного образования среди мирян постепенно привел к преобладанию ритуализма. Страх осквернения церковного устава стал преобладать над церковным знанием. XX в. вызвал небывалое цветение святости: святость мучеников, исповедников и подвижников в миру. Однако следует заметить, что и сегодня народное почитание, как правило, предшествует официальному акту канонизации и является самым объективным критерием в утверждении преемственности существования «Святой Руси».

© Рогожин Н.М., д-р исторических наук, профессор,  
руководитель Центра истории русского феодализма  
Института российской истории РАН, 2010

## ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ СИМФОНИИ СВЯЩЕНСТВА И ЦАРСТВА: XV–XVII вв.

Принцип симфонии священства и царства был изложен в VI в. в византийском императорском законодательстве, в предисловии к шестой новелле императора Юстиниана. Предисловие — уже в качестве первой главы — вошло в собрание новелл, императорских постановлений, относящихся к Церкви, из 87 глав. Оно составлено Константинопольским Патриархом Иоанном Схоластиком (565–577). Правило включено и в расширенное собрание из 93 глав. Более детально принцип симфонии был разработан в IX в. в Эпанагоге (Исагоге), где самостоятельные главы посвящены Патриарху и царю; отношения между ними определялись через аналогию души и тела<sup>1</sup>.

В Византии модель симфонии представляла собой, по словам К. Пицакиса, основной идеологический принцип, или политический, философский, нравственный идеал Византии, а именно органическое единство империи и Церкви в едином политическом и юридическом порядке, при котором самый «...вопрос об отношениях между двумя властями показался бы невыносимым»; «...речь не идет об отношениях между двумя властями или о двух юридических порядках... о двух различных институтах, но о двух аспектах единого и неделимого понятия христианской империи, Царства Божиего на земле, которые в византийской политической и теологической мысли были нераздельны». К. Пицакис отмечает, что проблема возникала лишь на персональном уровне, единственном, на котором проблема «отношений» могла существовать; всякий раз становилась преобладающей личность более сильная, при этом играло роль ее могущество, позиция в конъюнктуре исторических обстоятельств<sup>2</sup>.

Славянский перевод предисловия к шестой новелле достаточно рано вошел в письменную церковную традицию, включен в древнеславянскую Кормчую XII в., в рукописные Кормчие XIII–XVI вв., в Стоглав, в печатную Кормчую XVII в. В Стоглаве он помещен в двух разных главах в разном объеме (в 62-й и 79-й). Приводим

<sup>1</sup> См.: *Белякова Е.В., Шапов Я.Н.* Новеллы императора Юстиниана в русской письменной традиции: К истории рецепции римского права в России. М., 2005. С. 15–20; *Шапов Я.Н.* Собрание новелл Юстиниана в 87 главах в древнерусской письменности // *Древнее право*. М., 1998. № 1 (3).

<sup>2</sup> *Pitsakis C.G.* Empire et Eglise (le modèle de la Nouvelle Rome: la gestion des ordres juridiques) // *Diritho e religion: Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell XI Seminario «Da Roma alla terza Roma»*. Campidoglio, 21 aprile 1991. [Roma], 1994. P. 107–123.

текст: «Глава 62. О том же благочестиваго царя Иустиниана глава 1 от свитка новых заповедей». «Великиа паче инѣх иже в чловѣцех два еста дара Божиа от Вышнего даровано чловѣколюбиа: священничество же и царство, ово убо божественным служа, се же чловѣческими владѣя и пекийся — от единого и того же начала обоя происходят, чловѣческое украшаютъ житие, яко же ничто же тако бываютъ поспешению царству, яко же святительска честь. О обоихъ самѣхъ тѣхъ присно Богови молятца. Аще они непорочни будутъ во всемъ и к Богу имуть дерзновение, и праведно и подобно украшати начнутъ преданыя им грады и сущиа под нимъ, будутъ согласие нѣкое благо, все иже добро чловѣчестей даруя жизни»<sup>3</sup>.

Ключевое слово текста «согласие» является переводом греческого слова «sim-*fonía*», по которому эта норма и получила свое название и определение. Понятие «симфонии» — «согласия» сопряжено с понятиями «благо» и «добро». Термин «согласие» представлен и в тексте печатной Кормчей; в древнеславянской Кормчей XII в. — «совѣщание»<sup>4</sup>. Оба этих термина — «совѣщание (совѣт)», «согласие» относятся к ряду ключевой политической и церковно-политической лексики, они постоянно присутствуют и на страницах русских летописей, и в документальных текстах. В Словаре зафиксированы их близкие значения, входящие в ряды нравственных категорий, а также политических и правовых<sup>5</sup>. В дальнейшем изложении мы встретимся с ними неоднократно.

Священство и Царство являются двумя рядоположенными дарами Божиими. Священство служит Божественному, Царство устраивает человеческую жизнь. Их рядоположенность и происхождение от единого божественного начала обеспечивают невозможность, недопустимость соперничества, неразрешимых противоречий и непреодолимых разногласий и противостояний между ними, являются залогом «симфонии», согласованного взаимодействия властей. Ни одна из них не может быть ни выше, ни ниже другой. Но вместе с тем нельзя забывать и о другой дихотомии — власти и авторитета.

Необходимо также обратить внимание на другой, не менее важный термин, дважды употребленный в новелле Юстиниана — глагол «украшати». Значение использованного в греческом оригинале глагола *katakosmēō* значительнее и глубже, нежели его нынешнее обыденное употребление, чем его соответствия в переводах Кормчей, Стоглава и других памятников, где оно воспринимается в более привычном для нас смысле некоторого внешнего действия скорее эстетического, нежели сущностного характера. Согласно Словарю древнегреческого языка, «украшати» как значение названного глагола — стоит лишь на четвертом месте, а первые значения: «прилаживать, приводить в порядок, убирать, устраивать, организовывать, владеть

<sup>3</sup> *Емченко Е.Б.* Стоглав: исследование и текст. М., 2000. С. 352, 383, 384. Слова «О том же» в начале главы указывают на контекст правила в составе Стоглава, оно входит в большой раздел о святительском суде и непосредственно примыкает к гл. 61-й, защищающей неприкосновенность церковной собственности («...на обидящих святыхъ церквѣ»).

<sup>4</sup> *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. I. СПб., 1906. С. 739–740; Кормчая (Номоканон): отпечатана с подлинника Патриарха Иосифа. СПб., 1998. С. 748–749 (репринт с изд. М., 1912).

<sup>5</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 2002. Вып. 26. С. 38–41, 47–48, 71–72.

собой». Греческий глагол «katakosmēo» имеет тот же корень, что и хорошо знакомое нам слово «космос», что означает «упорядоченность, порядок»; «надлежащая мера, благопристойность»; «строение, устройство»; «государственный строй, мировой порядок». Уместно привести суждение С.С. Аверинцева: «И для древнегреческой, и для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей *порядка*. Самое слово «космос» означает «порядок». Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству «приведшей себя в порядок» женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда — «диакóсмесис», «τάκσις» и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности... Каждое слово о реальности мирового порядка превращается в притчу и аллегорию о желательности порядка человеческого, общественного»<sup>6</sup>.

К этому семантическому ряду принадлежит понятие «украшать человеческую жизнь», что является, по Юстиниану, целью и содержанием симфонии. Определение этой нормы как согласия, добра и блага, украшающих, устраивающих, упорядочивающих человеческую жизнь, вводит в понятие симфонии дополнительный смысл, распространяя ее на общество в целом, на весь общественный организм. Симфония — согласие как общечеловеческая ценность отвечает и на вызовы реальностей нашего сегодняшнего дня, дает ответ на его вопросы и запросы. Может быть, допуская некоторое преувеличение или даже некоторую модернизацию, следует говорить о ее экзистенциальном аспекте.

В нашей сегодняшней социальной психологии и социальной практике все еще сохраняется то, что принято называть конфликтным сознанием, врачевать которое призван специальный раздел науки, именуемый «психологией конфликта». В основе этой особенности общественного сознания лежит господствовавшая в течение ряда десятилетий теория классовой борьбы как двигателя прогресса. Она восходила к гегелевскому учению о единстве и борьбе противоположностей, в котором борьба абсолютизировалась, а единство нивелировалось. И, напротив, учения и призывы, утверждавшие необходимость примирения, согласия, непротivления, расценивались как реакционная проповедь классового мира. И хотя подобные точки зрения уже потеряли свою общезначимость, актуальность и обязательность, но не изжиты до конца, все еще сохраняются в глубинах сознания в форме апологии борьбы.

Французский православный богослов Оливье Клеман полагал, что симфония сегодня — это ностальгия по тем временам, когда по ее принципу развивались реальные отношения между властями. Едва ли он прав. Симфония сегодня может служить моделью отношений в обществе, нуждающемся в примирении и согласии. Симфония — антипод психологии конфликта и общечеловеческая ценность.

Но доклад посвящен истории, а не проблемам философии, психологии и социологии. Его цель — выделить и охарактеризовать те периоды в истории России

<sup>6</sup> Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975. С. 266, 269.

XVI–XVII вв., когда идеал симфонии как реальность и норма жизни проявил свою действенность, воплотился в конкретных деяниях. Важная задача состоит в том, чтобы определить, какова методика исследования симфонии, каковы, если уместно использовать эти слова, механизмы или инструменты, посредством которых она воплощалась в практике. Это необходимо потому, что симфония, как известно, вызывает разное, подчас противоречивое к себе отношение. И подчас даже при одном ее упоминании первая реакция — возражение: о какой симфонии может идти речь, если гораздо больше фактов ее нарушения. Но нарушение нормы не отменяет самой нормы. Она сохраняла свое значение и как принцип, и как идеал, хотя это, конечно, не одно и то же. И если говорить о разном отношении к симфонии, то на одном полюсе можно назвать критическую и даже резко порицающую ее оценку, одним из сторонников которой был, например, прот. А. Шмеман. Исходя из ряда фактов византийской истории, когда происходило нарушение принципа симфонии, отступления от нее, он писал о «трагическом изъёме теории Юстиниана», о драме византизма<sup>7</sup>.

На другом полюсе находится позиция историка Русской Церкви Карташева; в книге «Воссоздание Святой Руси» он утверждал, что нарушения не отменяют принцип симфонии, ее нормативность и действенность, возможность возврата к ней, но с наполнением новым содержанием в форме воссоздания Святой Руси. Он пишет: «Это новая, внутренняя симфония Церкви с социальной жизнью народа. Архаическая форма симфонии антиквирована ходом истории и в буквальном виде теперь неповторима. Вместо симфонии старого типа жизнь создала... симфонию реальную, новое соединение Церкви с душой наций и культур». Автор оценивал «западное отталкивание от византийской симфонии» как результат многовековой отчужденности и латинского, и протестантского мира от православного Востока<sup>8</sup>.

\* \* \*

Говоря о периодах в истории России, следует выделить середину XV в., когда согласованные действия церковной и светской власти позволили отказаться от Флорентийской унии, принятие которой противоречило логике национального развития страны, логике, диктующей необходимость сохранения православной традиции. Великий Князь, поддерживая позицию Церкви в отказе от Флорентийской унии, выполнял ту же функцию, которая в Византии принадлежала императору, функцию внешнего епископа и защитника православия, и в сочинениях, посвященных Флорентийской унии, он неоднократно получает почетный титул царя<sup>9</sup>.

XVI в. был временем особенно активного и действенного усвоения и освоения нормы симфонии. В этом невозможно переоценить роль прп. Максима Грека, ученого афонского монаха, прибывшего в 1518 г. в Москву для перевода книг. В одном из первых сочинений, написанных в Москве (1522 г.), в Послании царю и

<sup>7</sup> См.: Шмеман А., *прот.* Исторический путь Православия. М., 1993. С. 189, 195 (1-е изд.: Нью-Йорк, 1954).

<sup>8</sup> См.: Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956. С. 92, 97, 189–209.

<sup>9</sup> Подробнее см.: Синицына Н.В. Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

великому князю Василию Ивановичу (он и далее будет именоваться царем в его сочинениях) ученый афонский монах не только напомнил о норме симфонии, но и процитировал начальную часть правила. Это один из первых случаев, когда норма симфонии существует не только в каноническом праве, но используется в качестве аргумента и в памятниках других жанров. Он привел демонстрирующие ее примеры из Ветхого и Нового Завета. Более того, он заявил, что Русское царство его времени являет живой образ, воплощение симфонии, имея мудрого правителя царя Василия Ивановича и архиерея Варлаама. Он пошел еще дальше и отнес к числу мудрых примеров их взаимодействия, их симфонических деяний, совместных и согласованных действий царя и митрополита самый факт приглашения в Москву переводчика, которым оказался Максим Грек<sup>10</sup>. Переводческая деятельность, как известно, является показателем активности национальной культуры, а не ее пассивности<sup>11</sup>, и прп. Максим продемонстрировал роль симфонии в истории культуры, ту самую роль, о которой позже скажет А.В. Карташев, но скажет проективно, как об идеале будущего; Максим Грек увидел этот идеал в той России, куда он прибыл.

Роль Максима Грека состояла еще и в том, что, по-видимому, под его влиянием в особой редакции Кормчей, созданной его единомышленником Вассианом Патрикеевым (оба принадлежали, и Максим Грек, и Вассиан к нестяжательскому направлению), появился перевод этой нормы, притом в редакции перевода, отличающейся и от древнеславянской Кормчей, и от Стоглава. Неизвестно, был ли Максим Грек переводчиком этой нормы для Кормчей Вассиана, или же здесь использовался уже существовавший славянский перевод, но, во всяком случае, факт его влияния не вызывает сомнений<sup>12</sup>. Кроме того, Максим Грек перевел еще одно сочинение из эпохи Юстиниана, а именно «Изложение совещательных глав к царю Юстиниану», написанных дьяконом Великой Церкви Святой Софии в Константинополе Агапитом. Здесь норма симфонии и ее апология занимает важное место, и мы встречаемся снова с тем же термином «совещание», «совет», о которых уже говорилось как об одном из ключевых терминов.

Период, который играет особую роль в истории симфонии, — «начало царства», открывается царским венчанием 1547 г.; казанское взятие 1552 г. было его апофеозом. Летопись, специально посвященная краткому, но знаменательному периоду, так и называется «Летописец начала царства» царя и великого князя Ивана Васильевича<sup>13</sup>. В этот период норма симфонии как согласованного действия властей была не только провозглашена, но и воплощалась в деятельности Соборов, в правотворческой работе как ее результате. Соборы сделались инструментом симфонии, Царское венчание 1547 г., совершенное митрополитом Макарием и Освященным Собором, Соборы по канонизации святых 1547 и 1549 гг., Стоглавый Собор 1551 г. — этапы на этом пути.

Если искать ответ на поставленный ранее вопрос о формах, в которых симфония проявлялась в практике реальной жизни, то этот ответ следует искать именно

<sup>10</sup> См.: Максим Грек, прп. Соч. Т. 1. М., 2008. С. 119–132.

<sup>11</sup> См.: Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1971.

<sup>12</sup> Владимир-Суздальский музей-заповедник. Архив. В-5636/399. Л. 1–2; см. также: Максим Грек, прп. Соч. Т. 1. С. 486.

<sup>13</sup> Полное собрание русских летописей. М., 2009. Т. 29.

в деятельности Соборов, они становятся живым механизмом, инструментом, с помощью которого нормы симфонии выражались в согласованных решениях, в правотворческой деятельности. Примечательно то, что к двум составляющим присоединяется третий элемент — «земля». В период начала царства зарождаются начальные формы сословного представительства, сословно-представительной монархии. В исследовании, посвященном Земским Соборам, Л.В. Черепнин подчеркивал их преемственность по отношению к церковным Соборам: «Церковные соборы старше земских, появились раньше их и, как можно думать, передали последним наименование, некоторые организационные и процедурные формы. “Освященный Собор” и Боярская Дума были теми институтами, через которые происходило взаимодействие совещаний: церковных (в которых участвовали бояре) и светских (куда привлекались высшие духовные иерархи). И на церковных, и на Земских Соборах проявлялась организующая роль великого князя — царя». Вместе с тем Черепнин отмечал и то, что деятельность их переплеталась, их функции отличались нерасчлененностью: «Не были достаточно разграничены сферы дел духовных и “земских” (государственных), и не была отчетливо определена компетенция совещаний, церковных и светских. Отсюда и переплетение их деятельности, недостаточная расчлененность их функций»<sup>14</sup>.

Надо полагать, эта выявленная исследователем особенность как раз раскрывает ту характеристику византийского идеала симфонии, о которой писал К. Пицакис, а именно органическое единство Империи и Церкви, Царства и Священства. Но в условиях России с самого начала к ним присоединяется третий элемент — «Земля», земское начало. Вопрос о симфонии непосредственно связан с вопросом о роли Освященного Собора, который становится институционной формой, в которой идеал симфонии воплощался в жизнь, осуществлялся в практике реальных согласованных действий.

Важнейшие решения, относящиеся к государственной и церковной жизни, принимались «соборне» (совместно, сообща) на совещаниях (они имеют разные названия в источниках) с участием царя, Освященного собора и Боярской думы. С середины XVI в. возникают Земские Соборы с более широким составом участников; зарождается сословное представительство.

Русское царство с самого начала, от самых истоков начинает формироваться и оформляться как самодержавная монархия с элементами сословного представительства, хотя и не достигшими полной и завершенной формы. Духовенство как сословие играет самостоятельную, а в некоторых случаях ведущую роль.

Деятельность Освященного Собора изучена очень мало. Интерес к ней возрос в начале XX в., когда на повестке дня стоял вопрос о восстановлении института Патриаршества, о возрождении Земских соборов<sup>15</sup>. Несколько позже столь же активно

<sup>14</sup> Черепнин Л.В. Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М., 1978. С. 67.

<sup>15</sup> См.: Лихницкий И.М. Форма участия Освященного Собора в заседаниях Земского Собора Московского государства // Христианское чтение. 1902. № 2. С. 223–237; № 4. С. 511–532; Он же. Освященный Собор в Москве в XVI–XVII вв. // Там же. 1906. № 1. С. 71–93; Кантрев Н.Ф. Царь и Церковные московские Соборы XVI и XVII столетий // Богословский вестник. 1906. № 10. С. 326–360; № 11. С. 467–502; Лапин П. Собор как высший орган церковной власти. Казань, 1909.

обсуждалась и проблема симфонии — уже как актуальная задача текущей политики. Но в дальнейшем продолжение изучения этих проблем сделалось практически невозможным. Лишь в работе 1978 г. Н.В. Черепнин уделил Священному Собору внимание, насколько это было возможно в атеистическую эпоху. А в самые последние годы ряд работ Е.В. Беляковой посвящен проблемам: «Новеллы Юстиниана в дискуссиях о церковных реформах начала XX в.»; «Поиск модели взаимоотношения Церкви и государства. “Симфония”»<sup>16</sup>.

Иногда утверждают, что роль священства, Освященного Собора была пассивной, во многих случаях сводилась к присутствию его иерархов на заседаниях. Но при этом не учитываются два важных обстоятельства. Во-первых, характер источников. В ряде случаев они ограничиваются изложением принятых решений, результатов, не сообщая о ходе обсуждения. Но молчание не означает, что обсуждения не было вовсе. Материалы Стоглавого собора, например, с несомненностью указывают на то, что оно было активным, прошло ряд этапов. Во-вторых, такая точка зрения не учитывает особенности средневекового политического менталитета, вживляет, внедряет в него черты, свойственные скорее политической борьбе, политической жизни Нового времени с ее преувеличенным вниманием ко всякого рода дискуссиям и спорам. В период, о котором идет речь, самый факт присутствия Освященного собора при принятии тех или иных решений сам по себе означал не просто его согласие с этими решениями, одобрение их, но освящение, санкционирование высшим, божественным авторитетом. В высшем авторитете, в его одобрении испытывала имманентную потребность всякая власть. В Средние века это были учения о ее божественном происхождении; одно из них — учение о симфонии, о рядоположенности священства и царства, обусловленной их происхождением от единого божественного начала. Нужно вспомнить то, о чем было кратко упомянуто ранее — о власти и авторитете. Самый факт присутствия, пусть молчаливого, духовных лиц может в некоторых случаях быть убедительнее и красноречивее, чем пылкие и страстные речи.

Стоглавый Собор был симфонией в действии. Об этом свидетельствует прежде всего форма его работы — вопросы царя и ответы Собора. Далее. Среди его решений (их самоназвание — «Соборное уложение») имеются, как уже упоминалось, две самостоятельные главы, целиком посвященные юстиниановой норме, излагающие ее (62-я и 79-я).

Идеей симфонии проникнуты вступительные речи царя, обращенные к Собору. По существу они содержат изложение программы царя, направленной на преодоление последствий смуты, хаоса боярского правления 30–40-х гг. Программа имела целью достижение всеобщего примирения и согласия. Царь обращался к Собору с призывом к согласованным действиям, заявляя одновременно о собственной готовности к ним.

Ранее эта программа была в основных чертах изложена еще на «Соборе примирения» 1549 г. Следует особо подчеркнуть, что 1549 г., который считается годом

---

<sup>16</sup> Белякова Е.В., Шапов Я.Н. Новеллы императора Юстиниана... С. 45–49 (раздел «Новеллы в дискуссиях о церковных реформах начала XX в.»; «Поиск модели взаимоотношения церкви и государства. «Симфония»).

первого Земского Собора, весьма близок дате «1547 год», когда происходит конституирование России в качестве царства. Ранее московские великие князья лишь sporadически именовались царями, в основном в нарративных, а не документальных источниках. Но эти локальные именованья еще не имели полноты имперского звучания. В январе 1547 г. было совершено торжественное венчание на «царство Русское» великого князя всея Руси Ивана Васильевича пресвященным Макарием, митрополитом всея Руси, и архиепископами, и архимандритами и всем Освященным Собором Русской митрополии. Это было высшее проявление симфонии того периода.

Особое значение решениям и постановлениям Собора 1549 г. придало то, что Иван IV вернулся к ним в последней из своих программных, начальных речей на Стоглавом Соборе, при этом он передал расширительное их содержание. Знаменательно, что термин «примирение» в названии Собора 1549 г. появился именно в речи царя на Стоглаве! Летописно-хронографический рассказ о Соборе его не имеет<sup>17</sup>. Включение в Стоглав информации о Соборе примирения 1549 г.<sup>18</sup>, к тому же в расширительно уточняющем смысле, придает его решениям дополнительный смысл.

Новые призывы обращены уже непосредственно к Собору 1551 г. Понятие «согласия» в Стоглаве является одним из ведущих. «Утверждайте во общем согласии вкупе», — обращается царь к Собору иерархов (в главе 4-й)<sup>19</sup>.

Вместе с тем царь в своих речах обнаружил, что его волновала и занимала мысль о возможности возникновения конфликтов, противоречий, противостояний, и он предусматривает способы их преодоления, тоже на началах симфонии и согласия: «Аще ли аз буду вам супротивенъ, кромѣ божественных правил, вашему согласию, вы о сем не умлѣкните. Аще ли преслушник буду, воспрѣтите ми без всякого страха»<sup>20</sup>.

Имеется и еще одно свидетельство появления разногласий, впрочем, косвенное. На него указывают так называемые дополнительные царские вопросы. Это вопросы, которые царь намеревался поставить на Соборе, но ответов на них в собрании решений Собора нет. Эти вопросы, в отличие от вопросов и ответов, разрешенных в Стоглаве и посвященных в основном церковным проблемам, относятся в большей степени к сфере и компетенции светской власти<sup>21</sup>. Некоторые исследователи даже называют их «проектом реформ», которые намеревались провести царь и правительство. Поскольку вопросы в большинстве не вошли Стоглав, то можно предполагать, что митрополит принял решение не расширять круг вопросов, которые подлежат компетенции церковного Собора, поскольку они относятся исключительно к светской, земской сфере. Это вопросы о корчмах и др. Это разногласие напрямую в источниках не отражено, оно выявляется лишь путем сопоставления разных источников. Тем не менее можно предполагать, что именно митрополит Макарий определял и оказывал влияние на молодого царя в формировании у него идеала симфонии, а также и в разработке какой-то части программы реформ. Роль митрополита недостаточно оценена,

<sup>17</sup> Памятники русского права. Вып. 4. М., 1956. С. 575–576.

<sup>18</sup> См.: Емченко Е.Б. Стоглав: исследование и текст. С. 252.

<sup>19</sup> Там же. С. 253.

<sup>20</sup> Там же. С. 250.

<sup>21</sup> Памятники русского права. Вып. 4. С. 576–580.

поскольку в историографии преобладает точка зрения восходящая к А.М. Курбскому. Главными деятелями «Избранной рады», действовавшей в первый «положительный» период царствования Ивана Грозного, Курбский видит себя, Адашева, Сильвестра, но в нем не нашлось места митрополиту Макарию. Между тем его влияние ощущается очень отчетливо. Снова нужно вспомнить Максима Грека. Еще В.Ф. Ржига в статье 1936 г. отмечал, что его сочинения, в частности, «Главы поучительные начальствующим правоверно» занимают особо важное место в системе нравственных воздействий на молодого Ивана<sup>22</sup>. «Главы» были переданы сначала митрополиту Макарию, притом указывалось, что они написаны «мудро добре к самому великому властителю». Можно даже предполагать, что они были заказаны главой Церкви ученому афонскому монаху. «Главы» Максима Грека относятся к тому же жанру, что и «совещательные главы» Агапита к царю Юстиниану и тоже входят в круг симфонии.

Первый период царствования Ивана IV совпал со святительством митрополита Макария. Причина началась на следующий год после его смерти. По-видимому, Макарий владел средствами воздействия на царя, которыми уже не обладали его преемники. Впрочем, идеал симфонии не только сохранял полноту значения. Был создан новый исторический труд, в котором вся история России, начиная с древнейших времен, предстала как непрерывная цепь взаимодействия церковной и светской власти, как торжество симфонии. Об этом проявлении, демонстрации симфонии в рамках летописного исторического труда мне приходилось упомянуть в статье 2000 г.<sup>23</sup> Сейчас, когда появилось новое издание Степенной книги<sup>24</sup>, выполненное на современном научном уровне с учетом новейших достижений науки, исследователи получили возможность во всей полноте изучить этот памятник исторической мысли, существенно отличающийся от других летописных трудов того времени прежде всего по определенности и ясности своей исторической концепции, в которой, можно сказать без преувеличения, понятие симфонии находится среди важнейших составляющих.

Эпоха Ивана Грозного знает и одно из самых вопиющих, кровавых нарушений принципа симфонии — убийство митрополита по указанию царя. Как будто было перечеркнуто все, что говорилось и делалось ранее, все речи царя на Стоглавом Соборе с их призывами к примирению и согласию. Но особенностью сознания той эпохи было сохранение и действенность таких понятий, как грех и покаяние. В конце XVI в. началось прославление святого Филиппа. Сын Ивана IV царь Федор Иоаннович дал согласие и грамоту на перенос мощей митрополита из тверского Отроча монастыря на место ее настоятельства, в Соловецкий монастырь. А при царе Алексее Михайловиче состоялось возвращение в столицу великого святителя. В московских торжествах 1652 г. по этому случаю в крестном ходе, встречавшем

---

<sup>22</sup> См.: Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1.

<sup>23</sup> См.: Синицына Н.В. Симфония священства и царства // Исторический вестник. [М.; Воронеж] 2000. № 5–6 (9–10). С. 67.

<sup>24</sup> См.: Покровский Н.Н. Исторические постулаты Степенной книги царского родословия // Исторические источники и литературные памятники XVI–XX вв.: развитие традиций: сб. науч. трудов. Новосибирск, 2004. С. 3, 36.

мощи митрополита Филиппа, царь шел за митрополитом Ростовским Варлаамом, возглавлявшим крестный ход<sup>25</sup>.

Возвращаясь к Соборам XVI в., следует сказать о Земском Соборе 1566 г., обсуждавшем вопрос о продолжении войны с Польско-Литовским государством. Освященный Собор был вполне самостоятельной частью Земского Собора. Всего на Соборе присутствовали 374 участника, среди них 32 представителя духовенства (три архиепископа, шесть епископов, 14 архимандритов и игуменов, девять старцев и келарей)<sup>26</sup>.

Участники Собора были разбиты на группы; на первом месте в грамоте Собора названо духовенство. Отчетливо выделяются пять курий: 1) Освященный Собор; 2) Боярская Дума; 3) приказные люди; 4) все группы дворянства; 5) купечество. Сословные группы отдельно высказывали свое мнение, и оно определено в разных терминах: духовные иерархи «государю своему свой *совет* учинили», светские представители (служилые, приказные люди, купцы) «изъявляли свою *мысль*». «Совет», как уже говорилось в начале, это термин симфонии. При утверждении грамоты разные группы также по-разному оформили и подтвердили свое мнение и участие: 1) высшие духовные иерархи к «грамоте к своим речем» «руки свои приложили и печати привесили»; 2) архимандриты, игумены и старцы «руки свои приложили»; 3) бояре, окольничие, приказные люди, дьяки «государю... крест целовали и руки свои приложили»; 4) князья, дети боярские, дворяне крест целовали»; 5) гости и купцы «крест целовали»<sup>27</sup>.

В речах духовных иерархов излагалась историческая доктрина, обосновывающая права на Ливонию (исконность владения, «государская правда» перед королем и т.д.). Земский собор 1566 г. был совокупным деянием «царства», «священства» и «земства» (хотя последний термин в источниках того времени отсутствует, это собирательное обозначение явления).

Избирательный Земский Собор 1598 г. избрал царем Бориса Годунова. Освященный Собор практически руководил работой всего Собора, ему же принадлежала главная роль в оформлении соборных решений. Их принимали «Освященный Собор», царский синклит, «вся земля». «Соборное определение» описывает созыв Собора, детально перечисляет его участников: Патриарх созывает к себе «преосвященных митрополитов, и архиепископов, и епископов, и весь Освященный Собор, и бояр, и дворян, и все христолюбивое воинство»; далее более подробно: Патриарх, митрополиты, архиепископы, архимандриты, игумены, весь иноческий чин, затворники, пустынники, протопопы, иереи, весь причт церковный, весь Освященный Собор, бояре, окольничие, весь царский синклит, воеводы, дворяне, стольники, стряпчие, жильцы, дьяки, дети боярские, головы стрелецкие, сотники стрелецкие, всякие служилые люди, гости, торговые люди, черные люди.

<sup>25</sup> Подробнее см.: Федотов Г.П. Святой Филипп, митрополит Московский. М., 1991. С. 96–102.

<sup>26</sup> Черепнин Л.В. Земские Соборы Русского государства в XVI–XVII вв. С. 109.

<sup>27</sup> Там же. С. 111; Акты, относящиеся к истории Земских Соборов / под ред. Ю.В. Готье. М., 1909. С. 208.

Данные о количестве участников Собора 1598 г. в разных источниках расходятся. Л.В. Черепнин приводил результаты подсчетов и исследований С.П. Мордовиной, согласно которым можно насчитать около 600 человек, среди них духовенство — 160 человек. Подлинник Утвержденной грамоты об избрании Бориса на царство не сохранился, но из имеющихся списков известно, что она была составлена в двух экземплярах с печатями и рукоприкладствами: один (большая грамота) — царский, другой (меньшая) — патриарший. У экземпляра, положенного в царскую казну, была золотая печать Патриарха и 13 серебряных (позолоченных и не позолоченных) печатей других высших духовных иерархов<sup>28</sup>.

Освященный Собор именуется иногда в грамоте «вселенским». Такое определение появляется в источниках вскоре после учреждения Патриаршества в 1589 г., что тоже было важным этапом в истории симфонии.

Уложенная грамота 1589 г. описывает это деяние по признакам симфонии. Оно начинается по инициативе царя Федора Иоанновича, который «изъявил» свою мысль царице Ирине, «помыслил» с нею о таком «превеликом деле», о том, чтобы «устроить» в Москве Патриарший престол; затем он «мысль свою царскую... объявил» Вселенскому Патриарху и обратился к Иеремии с просьбой-предложением: «...по изволению б нашего царского величества сие дело совершил еси по совету с нами и с первопрестольником Иевом и со всем Освященным Собором нашего великого Российского и Греческого царствия»<sup>29</sup>. Снова встречаем термин симфонии — «совет».

В ответной речи Патриарх Иеремия II «похвалил мысль и изволение» царя: «...праве и истинно вашего благородия начинание, а нашего смирения и всего Освященного Собора того превеликого дела совершение». Далее Патриарх «...по правилам святых апостол и святых отец и по совету всех митрополитов, и архиепископов, и епископов, и архимандритов, и игуменов, и всего Освященного Собора великого Российского и Греческого царства избрал и поставил в Патриархи... Иева пресвященного митрополита всеа Руси»<sup>30</sup>.

Особым периодом в истории симфонии было время Патриарха Филарета (1619–1634), чье святительство выпало на тяжелый период преодоления последствий Смутного времени, восстановление государственности и культуры. Исключительность ситуации состояла в том, что царем и Патриархом были сын и его родной отец. Филарет «соцарствовал» своему сыну. Его роль высоко оценивал историк Русской Церкви А.В. Карташев: «Особо важную роль сыграла личность Филарета в укреплении власти царя пред лицом боярских претензий после Смутного времени. Помимо веса отца царя, Филарет своим высшим иерархическим авторитетом реализовал номинальное самодержавие Михаила, облакая его в сакральные одежды. После Смуты, разлагающей и профанирующей мистику всякой власти, это невосомое Филаретово воздействие на укрепление верховной власти было бесспорно его исторической заслугой»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> См.: Черепнин Л.В. Земские Соборы Русского государства в XVI–XVII вв. С. 137–138, 145–146.

<sup>29</sup> О значении термина «Собор Российского и Греческого царства» см.: Синицына Н.В. Третий Рим... С. 301–302.

<sup>30</sup> <sup>30</sup> Собрание государственных грамот и договоров: в 4 ч. Ч. 2. М., 1819. С. 95–103.

<sup>31</sup> Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. Париж, 1959. С. 109.

Механизм симфонии отчетливо выявляется в ходе принятия и утверждения Соборного уложения 1649 г. В преамбуле излагается история его создания: царь Алексей Михайлович «*советовал* с... Иосифом Патриархом и с... митрополиты и со архиепископы и с епископы и со всем Освященным Собором, и *говорил* с... бояры и с окольничими и з думными людьми... указал государь *по совету* с отцем своим и богомольцем святейшим Иосифом Патриархом... и бояре приговорили»<sup>32</sup>. Следует обратить внимание на различие формулировок, когда речь идет о совещаниях с представителями духовной власти («советовал», т.е. формула согласования решений) и светской («говорил», т.е. формула обсуждения); «приговорили» — формула принятия решения.

При обсуждении вопроса о воссоединении Украины с Россией в 1651–1653 гг. Освященному Собору принадлежала особая роль, поскольку конфессиональный аспект был очень важным, поэтому правительственная записка по украинскому вопросу была передана для обсуждения сначала членам Освященного Собора (19 февраля 1651 г.), а на Земском Соборе вопрос был поставлен лишь после получения письменного ответа Патриарха и других иерархов. В Земском Соборе 1653 г., принявшем историческое решение о воссоединении Украины с Россией, принимали участие Освященный Собор, Боярская дума, выборные представители дворян и посадских людей<sup>33</sup>.

В середине XVII в. конфликт между Патриархом Никоном и царем Алексеем Михайловичем показал, что нарушение принципа симфонии может привести к драматическим событиям в истории и Церкви, и государства. Начался раскол, которому предстояло быть существенным фактором русской истории в следующие века. Оба участника конфликта — и царь, и Патриарх нарушили главный принцип симфонии — рядоположенность ниспосланных им даров. Функционирование нормы симфонии во второй половине XVII в., накануне петровских реформ требует специального исследования.

\* \* \*

Время между 1547 и 1721 гг. можно характеризовать как период царства; после провозглашения Петра I императором начался период империи. «Царство» было самодержавной монархией с чертами сословного представительства, хотя и недостаточно развитого. Период царства практически совпал с периодом Патриаршества. Принципом взаимодействия властей оставалась симфония; хотя и нарушаемая в ряде случаев, она неизменно продолжала сохранять свое нормативное значение, но была нарушена в середине XVII в.

В период империи сословно-представительные органы прекращают существование, а Патриаршество сначала ограничивается (вместо Святейшего Патриарха — «местоблюститель Патриаршего престола»), а затем упраздняется; учреждается Святейший Синод. Деятельность Земских Соборов затухает уже к концу XVII в., государство развивается в направлении к абсолютизму.

<sup>32</sup> Соборное уложение 1649 г. Л., 1987. С. 17–18.

<sup>33</sup> Воссоединение Украины с Россией. Т. III. М., 1953. № 2. С. 11–12; № 197. С. 406–414.

После императорской коронации Петра I продолжал использоваться также и царский титул, но «отношения» между священством и царством стали иными. Различия отчетливо видны при сравнении церемоний 1547 и 1721 гг. Венчание на царство Ивана IV было осуществлено митрополитом Макарием и Освященным Собором. Участие духовенства в Акте 1721 г. было минимальным, а первым лицом, провозгласившим Петра императором, отцом Отечества и Великим, был канцлер граф Головкин, говоривший от имени учрежденного самим Петром Сената. Решение о титуле было принято Сенатом «обще с Духовным Синодом» 20 октября 1721 г. К Петру был направлен князь Меншиков с прошением «принять титул» и позволить произнести об этом речь «в церкви при отправлении торжества». Царь дал согласие на встречу лишь «с некоторыми членами из Сената», которые и пришли к нему в сопровождении двух духовных лиц, преданных Петру — Новгородского архиепископа Феодосия Яновского и Псковского архиепископа Феофана Прокоповича, вице-президентов Синода, учрежденного самим Петром в январе 1721 г. Он «долго отрекался», но «по долгом прошении оных господ сенаторов» (вице-президенты Синода не упомянуты) дал согласие. 22 октября в соборной церкви Пресвятой Троицы после Литургии был прочитан трактат о вечном мире со Швецией; затем Феофан Прокопович произнес с кафедры «поучение» о славных делах Петра, а канцлер граф Головкин — речь от имени Сената. Восклицание «виват» в конце речи, трехкратно повторенное Сенатом, а затем всем народом внутри и вне церкви при трубном гласе, бое барабанов, литавр и пушечной стрельбе, и было главной частью Акта провозглашения. После речи Петра, благодарности Сената и молебна, прерывавшегося пушечной стрельбой, «действие» завершила благодарственная молитва президента Синода Стефана Яворского, выступившего лишь на последнем, заключительном этапе церемонии. В Акте поименно названы князь Меншиков и граф Головкин, имен владык нет<sup>34</sup>.

Отношения между Священством и Империей строились уже на других основах. Что касается симфонии, то ее судьба в Синодальный период требует самостоятельного капитального исследования. Мысль о симфонии сохранялась в церковном сознании, что и сделало возможным обращение к ней на предсоборных обсуждениях 1917 г.

© Синицына Н.В., д-р исторических наук,  
гл. научный сотрудник Института российской истории РАН, 2010

---

<sup>34</sup> Полное собрание законов Российской Империи (собр. 1-е). Т. VI. СПб., 1830. № 3840.

## СВЯЩЕНСТВО И ЦАРСТВО В XVI в. (Максим Грек и Стоглавый собор)

Теоретическим основанием для церковно-государственных отношений с момента принятия христианства на Руси являлась византийская концепция «симфонии» — согласия церковной и светской власти, сформулированная в предисловии к VI новелле императора Юстиниана, хотя в исторической реальности отношения великого князя и митрополита нередко были далеки от провозглашенного идеала. Процесс государственной централизации в XVI в. связан с умалением святительской власти митрополитов. В 1511 г. впервые насильственно с престола был сведен митрополит Варлаам. За время царствования Ивана IV сменилось девять иерархов, из них только трое умерли в своем сане, остальные либо насильственно сведены с престола и сосланы (Даниил, Иосаф), либо «добровольно» его оставили (Афанасий), либо убиты (Филипп и, возможно, Герман), Антоний и Кирилл были абсолютно подчинены царю. Лишь один Макарий оставался митрополитом почти 22 года, оказывая при этом большое влияние на царя. В связи с этим тема церковно-государственных отношений являлась одной из самых актуальных в общественной и церковной мысли этого периода<sup>1</sup>. Эта тема присутствует и в материалах Стоглавого собора и сочинениях Максима Грека.

Максим Грек был современником Стоглавого собора. Он находился в переписке с царем Иваном Васильевичем, митрополитом Макарием, благовещенским священником Сильвестром и другими участниками собора. «Слово на латинов» и «Слово» против предсказательной астрологии Максима Грека в конце 30-х гг. были включены в Великие Минеи Четьи Макария, в то время возглавлявшего новгородскую кафедру. Став митрополитом, Макарий, вероятно, в ответ на просьбу о снятии отлучения писал Максиму Греку: «Узы твои целуем, как одного из святых, помочь же тебе не можем». Он читал его произведения, «зело» хвалил их и просил прислать новые<sup>2</sup>. Максим Грек ведет переписку с благовещенским священником и царским духовником Сильвестром<sup>3</sup>. Известно, что он вел беседы с тверским епископом

<sup>1</sup> См.: Шапошник В.В. Церковно-государственные отношения в России в 30–80-е годы XVI века. СПб., 2002.

<sup>2</sup> Москвитянин. 1842. № 11. С. 91, 94.

<sup>3</sup> См.: Максим Грек. Соч. Т. II. Казань, 1860. С. 379–381.

Акаи́ем, под надзор которого в 1531 г. был переведен, также участником Стоглавого собора. В 1547–1548 гг. Максим Грек пишет два послания Ивану IV, послание митрополиту Макарию и митрополичьему казначею Алексею. В послании казначею Алексею сообщается о «повелении» прислать свои сочинения: «хвалиши зело худых моих списаний и... повелеваеши мне сия к тебе посылати»<sup>4</sup>. Максим Грек отправляет митрополиту десять тетрадей своих сочинений и одну дополнительную тетрадку «Главы поучительны начальствующим правоверно» для передачи царю.

В связи с этим возникает вопрос: в какой степени взгляды и учение Максима Грека могло оказать влияние на подготовку царских вопросов и постановления собора? На это влияние неоднократно обращали свое внимание многие исследователи.

Одним из первых был Илья Васильевич Беляев: «Всякий, кто прочтет сочинения» Максима Грека и «после них Стоглав, не может не заметить влияния не только мыслей, но даже иногда как будто выражений Максима Грека на мысли и выражения царя Иоанна в его вопросах собору». И.В. Беляев не отрицал также влияния Максима Грека и на соборные ответы<sup>5</sup>. Эту точку зрения буквально процитировал позже В.Н. Латкин<sup>6</sup>.

Н. Лебедев отмечал, что многие проблемы на соборе были решены «в духе Максима Грека»: запрещение брадобрития, сугубая аллилуйя, двуперстие, осуждение содомского греха, запрещение носить тафьи и т.п. В то же время, по мнению Н. Лебедева, решение «основного вопроса о церковных имениях» был решен в иосифлянских традициях и не отвечал на нестяжательскую критику Максима Грека<sup>7</sup>.

А.С. Павлов, решая вопрос о влиянии Максима Грека на Стоглав, также исходил из концепции борьбы на соборе иосифлян и нестяжателей: «Знаменитая речь Ивана IV на Стоглавый собор написана под влиянием взглядов литературной партии, во главе которой стоял Максим Грек». Кроме того, в некоторых из соборных ответов отразились идеи Максима Грека: запрещение ростовщичества, вкладов за прием в монастырь и т.д.<sup>8</sup>. К этому взгляду присоединился И.Н. Жданов: «Подготовка Стоглавого собора шла именно от людей того направления, видным представителем которого был Максим Грек. Таковы и Кассиан, и Артемий, и Сильвестр. К сожалению, о прямом участии Максима в деятельности Стоглавого собора мы не имеем никаких указаний»<sup>9</sup>.

В.С. Иконников в своем исследовании перечислил те проблемы, которые являлись предметом рассмотрения как в сочинениях Максима Грека, так и Стоглава, при этом не останавливаясь на различии в их решении: критика монашества, мздоимство,

<sup>4</sup> Там же. С. 382–386. Здесь ошибочно озаглавлено как послание Алексею Адашеву.

<sup>5</sup> См.: Беляев И.В. Об историческом значении деяний Московского собора 1551 г. // Русская беседа. 1858. Ч. 4. С. 13; Он же. Материалы для истории Русской Церкви: О Стоглаве // ЧОЛДП. 1875. № 11. С. 108–110.

<sup>6</sup> См.: Латкин В.Н. Лекции по истории русского права. СПб., 1912. С. 94–101; Он же. Лекции по внешней истории русского права. СПб., 1888. С. 73–97.

<sup>7</sup> См.: Лебедев Н.И. Макарий, митрополит Всероссийский. М., 1877. С. 9–17, 109–110.

<sup>8</sup> См.: Павлов А. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871. С. 107; С. 115–125; Он же. Курс церковного права. Серг. Посад, 1902. С. 171–173.

<sup>9</sup> Жданов И.Н. Материалы для истории Стоглавого собора // Жданов И.Н. Соч. Т. I. СПб., 1904. С. 203. Прим. 1.

ростовщичество, благотворительность, забота о нищих, содомский грех, судебные поединки, астрология, отреченные книги, волхование, запрещение носить тюбетейки, пьянство среди духовенства и мирян, выкуп пленных, двуперстие, двугубая аллилуйя и брадобритие<sup>10</sup>. Так, Максим Грек признавал необходимость исправления ошибок в русских церковных книгах, которые происходили не только от переписчиков, но и от переводчиков. Стоглав постановляет книги «писать с добрых переводов» и, написав, править. В.С. Иконников впервые заметил, что многие церковные историки в пылу полемики со старообрядцами до конца XIX в. считали, что все эти сочинения приписывались Максиму Греку. Сейчас уже нет сомнений, что они принадлежат Максиму Греку, так как они имеются в прижизненных рукописных собраниях с автографами автора.

В то же время многие исследователи XIX — начала XX в. отмечали, что текстологических совпадений текстов Максима Грека и Стоглава нет. Единственное текстологическое совпадение нашел Д. Стефанович во второй главе Стоглава — в «предисловии»: «И того благодатию всяка душа боголюбива, яко воск, умякчается, и образы, и знамения божественных разумении приемлющи, и бывает «Божие жилище духом» (Еф. 2: 22)<sup>11</sup>. В Казанской издании сочинений этот текст присутствует в послании Немчину Булеву и неизвестному послушнику. В связи с подготовкой нового издания Сочинений Максима Грека, Н.В. Синицына пришла к выводу, что это сочинение, скорее всего, не принадлежит Максиму Греку, оно более позднего происхождения. Следовательно, вполне возможно, текст из Стоглава был включен в псевдомаксимовский текст. Есть еще один псевдомаксимовский текст, посвященный иконописанию и встречающийся в поздней старообрядческой рукописной традиции, присутствуют текстологические совпадения со Стоглавом.

Подробно на проблеме влияния сочинений Максима Грека на Стоглав остановился В.Ф. Ржига. В отличие от своих предшественников он сопоставил царские вопросы со взглядами Максима и пришел к выводу, что «непосредственного влияния здесь не было». Но общее влияние обличений Максима, по его мнению, на современников, судя по всему было значительно<sup>12</sup>.

Если В.С. Иконников сопоставлял обличения Максима с соответствующими постановлениями Стоглава, то В.Ф. Ржига считал, что правильнее сопоставлять не прямо с ответами собора, в общем, по его мнению, «иосифлянски» настроенного, а прежде всего с отдельными пунктами того проекта реформ, который под названием первых царских вопросов был предложен собору самим царем. Таким образом, В.Ф. Ржига исходил из утверждения о предполагаемой борьбе иосифлян и нестяжателей на соборе. При этом он прослеживает различия в критике Максима Грека и царских вопросов:

Так, в вопросе 8-м «О монастырях и иноцех» говорится о том, что некоторые архимандриты и игумены достигают своего сана подкупом, а затем тратят монастырское

<sup>10</sup> См.: Иконников В.С. Максим Грек и его время. Киев, 1915.

<sup>11</sup> Емченко Е.Б. Стоглав: исследование и текст. М., 2000. С. 240.

<sup>12</sup> Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. Т. 1. Л., 1934. С. 106–107.

богатство на широкую жизнь с родственниками, племянниками, боярами, с гостями и друзьями. При этом братия монастыря страдает<sup>13</sup>. Но, если прп. Максим противопоставляет роскошную жизнь монашества бедствиям и страданиям угнетаемого им крестьянства, то царь о крестьянах не говорит ничего, а широкую жизнь архимандритов и игуменов противопоставляет бедственному положению священников и рядовой братии, а потому Ржига сопоставляет текст вопроса 8 не с Максимом Греком, а с «Челобитной иноков царю Ивану Васильевичу», изданной Г. Кунцевичем в отдельной брошюре (СПб., 1912), написанной монахами подмосковных монастырей до собора и возможно послужившей материалом для Стоглава<sup>14</sup>. Авторы челобитной просят царя в «окрестных обителях» Москвы ввести общежитие, чтобы архимандриты и игумены имели общую трапезу с братией, а не с «мирскою чадию», при этом они ссылаются как на монастырь Иосифа Волоцкого, так и заволжских старцев. Однако наблюдение Ржиги не совсем верно, так как в царском вопросе есть замечание о том, что архимандриты и игумены не только «монастыри пустошат» и «старых слуг и вкладчиков изводят», но и «села чинят пусты с своими племянники».

Далее исследователь рассматривает вопрос 12-м «О милостыне»: богадельни по городам получают милостыню и корм годовой из казны и милостыню от благотворителей, но больных мало и в богадельнях за взятку селятся мужики с женами, а «нищие и клосные и гнилые и престарелые по миру скитаются», умирают в «недозоре и без покаяния и причастия». «На ком тот грех взыщется?» — обращается царь к собору<sup>15</sup>. Максим Грек считал дело призрения нищих — делом Церкви. По мнению В.Ф. Ржиги, в этом вопросе царь лишь намекает на необходимость участия Церкви в помощи обездоленным, представляя ее в виде помощи религиозной — исповеди и причастия, что видно из ответа на него в гл. 73<sup>16</sup>.

Следует к этому добавить, что царь действует в соответствии с «Главами поучительными к начальствующим правоверно», посланными Максимом Греком специально Ивану IV: в том случае, если Церковь пренебрегает своими обязанностями заботы о нищих, то «нужно и зело прилично благочестивым царем сицевыя священничьи недостатки, да не реку прегрешения, исправляти, по ревности древних православных царех, Константина, Феодосия и Иустиниана великих. Ничто же бо ино толь весть утвердити царскаа скипетра, елико же еже по Бозе о нищих попечение и милосердие».

В вопросе 15-м «О монастырях, иже пусты от небрежения» царь сообщает, что монастыри увеличивают свои владения, получая вотчины на помин души, или покупая, или выпрашивая у него, однако количество монастырской братии не растет, питание у братьев скудное, и в монастыре никаких строений не прибавляется, а «старое опустело». Царь спрашивает «Где те прибыли и кто тем корыстуется?». Кроме того, монастыри имеют тарханские, несудимые и льготные грамоты и пользуются правом беспошлинной торговли. Они живут по селам и ведут в городе тяжбы о земле — допустимо ли это? Получая села, монахи не исполняют своих обязанностей и

<sup>13</sup> См.: Емченко Е.Б. Указ. соч. С. 256.

<sup>14</sup> См.: Ржига В.Ф. Указ. соч. С. 33–34.

<sup>15</sup> См.: Емченко Е.Б. Указ. соч. С. 257–258.

<sup>16</sup> См.: Ржига В.Ф. Указ. соч. С. 35.

не поминают вкладчиков и их родителей<sup>17</sup>. Отдельные пункты этого вопроса близки обличениям Максима Грека — например, указание на выпрашивание монахами имений у представителя верховной власти, а также их жизнь по селам и тяжбы в городе. Но эта близость, по мнению В.Ф. Ржиги, носит довольно общий характер.

В вопросе 16-м «О церковных и монастырских деньгах» царь задает вопрос, имеют ли право Церковь и монастыри давать деньги под проценты: «церковное богатство — нищих богатство и прочим на потребу». Стоглавый собор запретил священнослужителям и монастырям, а также мирянам давать деньги под проценты и требовать возврата взятый в долг хлеб с добавкой (гл. 76)<sup>18</sup>. В.Ф. Ржига считает, что в этом вопросе царь наиболее близко подошел к точке зрения нестяжателей, хотя выражение «хлеб в насыпи» не встречается у Максима Грека.

В «Слове о Божиим промысле» (около 1537 г.) Максим Грек критикует несправедливый суд, взимание мзды с правого и виноватого; злодеяния со стороны власти: подкидывают вещественные улики, бросают труп мертвого человека посреди улицы, чтобы начать дело об убийстве. Максим Грек высказывается против «поля» — этого обычая нет даже у неверных<sup>19</sup>, и указывает на злоупотребления, связанные с «полем»: присуждение «поля» судьями из-за корыстных побуждений, когда против обвиняемого единогласно выступают все свидетели; применение враждующими сторонами чародейства и волхования. Вопрос 17-й из «вторых царских вопросов» подробно останавливается на последнем злоупотреблении. В соборном ответе принимаются меры к ограничению поля: запрещение присуждать поле священникам и монахам по всем делам, кроме душегубства и разбоя с поличным и «поле» совершенно устранялось из суда духовного<sup>20</sup>. Во второй половине XVI в. происходит полная отмена поля<sup>21</sup>. Критика святительского суда содержится и в вопросе 7-м из «первых царских вопросов»: судебные чиновники преследуют священников по ложным доносам, из-за чего церкви стоят пустыми, вымогают деньги как с духовных лиц, так и с мирян по ложным доносам<sup>22</sup>.

Таким образом, большинство исследователей, исходя из представлений о борьбе нестяжателей и иосифлян на Стоглавом соборе, считали, что взгляды нестяжателя Максима Грека прежде всего отразились на «царских вопросах». Хотя при этом они не могли не замечать его влияния и на «соборные ответы».

В последние десятилетия исследования как наследия Максима Грека, так и Стоглава позволяют уточнить характер возможного влияния сочинений Максима Грека на Стоглав прежде всего в вопросах — о монастырском землевладении и взаимоотношениях «священства и царства». Оба вопроса тесно взаимосвязаны друг с другом.

Н.В. Сеницына в результате исследований сочинений Максима Грека пришла к следующим выводам: нестяжательские взгляды Максима Грека отличались от нестяжательских взглядов Нила Сорского и Вассиана Патрикеева. Н.В. Сеницына считает,

<sup>17</sup> См.: *Емченко Е.Б.* Указ. соч. С. 258–259.

<sup>18</sup> Там же. С. 379–380.

<sup>19</sup> См.: *Максим Грек.* Соч. Т. II. С. 197–210.

<sup>20</sup> См.: *Емченко Е.Б.* Указ. соч. С. 310.

<sup>21</sup> См.: *Ржига В.Ф.* Указ. соч. С. 47–49.

<sup>22</sup> См.: *Емченко Е.Б.* Указ. соч. С. 255.

что Максим Грек не отрицал киновии, осуждал не сам факт наличия у монастырей стяжания — собственности, но пристрастное отношение к ней, пристрастное «любо-стяжение», корыстолюбивое «многостяжание», жажду обогащения, т.е. не богатство как таковое, но добытое несправедливым путем, в его сопряженности с насилием и несправедливостью. При этом он «...выступает противником какого бы то ни было перераспределения собственности, критикует лишь злоупотребления монастырей своими владельческими правами, призывает к гуманным отношениям с “поселянами”, но не высказывается против факта владельческих прав»<sup>23</sup>. Максим Грек в «Главах поучительных» возражает против «хищения чужих имений и стяжаний» и убеждает царя никогда не поддаваться страсти «богомерзского и раболепного сребролюбия»: «Сие бо сущее свойственно есть благоверному царю и пастырю неложному, еже не на земли неправдою и хищением чужих имений и стяжаний, но всякою правдою и страхом Божиим, верою же и любовию полагати на небесех сокровища неистощима преподобия и милостыни и всякия кротости и благодати, яже к подручником. Царь бо пресветел сый и преславен утверди себе богомудрено, да не побежден будещи когда страстию иудейскаго богомерскаго и раболепнаго сребролюбия»<sup>24</sup>. Таким образом Максим Грек не призывал к секуляризации монастырских сел.

Что касается Стоглава, то в советской историографии в работах С.В. Бахрушина, И.У. Будовница, Г.Н. Моисеевой, А.А. Зимина и др.<sup>25</sup> прочно утвердилось мнение о том, что на соборе «шла идейная борьба» иосифлян и нестяжателей возглавляемых Сильвестром, Артемием, Максимом Греком и о царе как союзнике нестяжателей. Борьба отразилась в противопоставлении «царских вопросов» и «соборных ответов»<sup>26</sup>.

Сторонники взгляда на «царские вопросы» как на «программу», предложенную собору нестяжателями, в качестве аргумента ссылаются на вопрос 15-й «О монастырех, иже пусты от небрежения», в котором, по их мнению, содержалось требование секуляризации монастырского землевладения, и вопрос 31-й «О ружных церквех и о монастырех», в котором видится «попытка отменить большинству монастырей и церковей денежную, хлебную и прочую дотацию, т.е. ругу»<sup>27</sup>. Однако, как в вопросе 15-м, так и во всем Стоглаве, как признавал еще Л.В. Черепнин, вопрос о секуляризации прямо не стоит<sup>28</sup>. В формулировке вопроса 15-го основной акцент сделан на критике злоупотреблений, совершаемых монастырями при приобретении земель, и неисполнении монахами своих обязанностей: владения монастырей постоянно увеличиваются за счет вкладов по душе, покупки земли и получения ее от царя. Монастыри же приходят в запустение: «И поимали много по всем монастырем, а

<sup>23</sup> См.: Сеницына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 215.

<sup>24</sup> Максим Грек. Соч. Т. II. С. 172, 173.

<sup>25</sup> См.: Будовниц И.У. Русская публицистика XVI в. Л., 1947. С. 231–246; Бахрушин С.В. Научные труды. Т. 2. М., 1954. С. 272–273; Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 91–102; Он же. Реформы Ивана Грозного. М., 1960; Моисеева Г.Н. Валаамская беседа — памятник русской публицистики XVI в. М.; Л., 1958.

<sup>26</sup> Черепнин Л.В. Земские соборы. М., 1973. С. 78–89.

<sup>27</sup> Колычева Е.И. Аграрный строй России XVI в. М., 1987. С. 123.

<sup>28</sup> См.: Черепнин Л.В. Указ. соч. С. 86.

братьи во всех монастырех по-старому, а инде и старого меньше. Есть и пить старого братье оскуднее; а строения в монастырех никотораго не прибыло, а старое опустело... Чернцы по селом живут, да в городе тяжутся о землях... А села и именья в монастыри емлют, а по тех душах и по родителех их по их приказу и в памяти не исправляют». И в ответе на вопрос 15-й в главе 75-й в первую очередь указывается на необходимость «ставить кормы и панихиды пети, обедни служити... по всех тех боголюбцех, которые села и купли давали». Об этом говорится дважды в главе 75-й и только затем указывается, что отчуждение церковных и монастырских угодий с ссылкой на правила V и VII Вселенских Соборов запрещается как епископу, игумену, священнику, монаху, так и вельможам, и царю. В ответе в полном соответствии с царским вопросом, который весь цитируется здесь, запрещалось монахам жить в селах и городах, а «строителем и старцем» «излишнего» у царя не просить, в том числе «тарханых, льготных и несудимых грамот».

Иногда как косвенный аргумент в доказательство того, что «в царских вопросах» отразились планы секуляризации монастырских земель, приводится тот факт, что в главах 60-й и 63-й были процитированы документы, использованные митрополитом Макарием в 1550 г. в «Ответе царю Ивану Васильевичу о недвижимых вещех, вданных Богови в наследии благ вечных»: «Константинов дар» и «Устав князя Владимира»<sup>29</sup>. Однако необходимо учитывать, что главы 60-я и 63-я входят в ту часть соборных ответов, которые содержат источники византийского и русского происхождения о святительском суде и, как об этом уже сказано выше, объединены одним заглавием «О святительском суде соборный ответ от священных правил апостольских и отеческих и от заповедей благочестивых царей, от правил святых отцов». Недаром главы 60-я и 63-я, как впрочем и остальные главы этой части Стоглава, начинаются со слов «О том же...». В предполагаемом оригинале Полной редакции Стоглава (Рум. 425) главы о святительском суде выделены особо<sup>30</sup>. Следует также иметь в виду, что вопрос царя затрагивал проблемы монастырского землевладения, в то время как в «Ответе Макария» речь шла только о митрополичьих землях<sup>31</sup>.

Таким образом соборные ответы не находятся в противоречии с царскими вопросами, и взгляды Максима Грека и составителей Стоглава на монастырское землевладение оказываются гораздо ближе, чем считалось в исследованиях ученые прошлых лет, исходивших из концепции борьбы на соборе нестяжателей и иосифлян.

Что касается вопроса о священстве и царстве, то этой проблеме посвящено несколько сочинений Максима Грека: «Послание к великому князю Василию III» 1519 г., предисловие к Толковой Псалтире, уже упоминавшиеся «Главы поучительны

<sup>29</sup> Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 98; Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века (далее — РФА). М., 1988. Т. IV. С. 717–748.

<sup>30</sup> А.И. Плигузов, издавший текст «Ответа Макария» в РФА (т. IV), отметил, что два его списка ОР РНБ. Ф. XVII.13 (л. 88–103) и ИРЛИ. Усть-Цим.7 (л. 180–192об.) существенно отличаются от остальных тем, что в них появляются вставки о святительском суде, имеющиеся и в тексте Стоглава. «Ответ Макария» предшествовал тексту Стоглава. Тем не менее нельзя исключить, что вставки о святительском суде в «Ответе Макария» могли появиться после Стоглава (см.: РФА. Т. IV. С. 717–722).

<sup>31</sup> См.: Павлов А.С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. С. 111.

начальствующим правоверно», посланные Ивану IV, два послания Ивану IV, «Сказание о правде и милости», «Слово пространнее излагающее с жалостию нестроения и бесчиния царей и властелех последнего века сего», «Слово на лихоимствующим».

Исходная точка Максима Грека во взглядах на взаимоотношения светской и церковной власти — предисловие к 6-й новелле императора Юстиниана. Первая ссылка на нее встречается в 1519 г. в послании к Великому Князю Василию Ивановичу по поводу окончания перевода Псалтири: «Превелиа в человецех суть дарования Божия от вышняго человеколюбиа дана, священство и царство: священство убо божественным служащее, царство же человеческих вещей начальствующе и промышляющее, и от единого и того же начала обоя исходяща человеческую украшают жизнь»<sup>32</sup>. В качестве примеров он указывает на «богоизбранное супружество»: Моисея пророка и Аарона иерея, Иисуса Навина и Елиазара священника, Самуила пророка и Давида царя, папа Сильвестр и царь Константин Великий, Григорий Богослов и царь Феодосий Великий, Иоанн Златоуст и царь Аркадий<sup>33</sup>.

Второй раз Максим Грек ссылается на предисловие к 6-й новелле императора Юстиниана в «Главах поучительных», написанных для молодого царя около 1548 г. и посланных митрополиту Макарию. В Стоглаве также дважды дается текст предисловия к новелле: в главах 62-й и 79-й. Последняя представляет собой «Собрание о вдовствующих попах» Иосифа Волоцкого. При этом редакции предисловия в Стоглаве текстологически отличаются от тех редакций, которые используются Максимом Греком.

Максим Грек, 1519 г.	Максим Грек, «Главы» 1547 г.	Стоглав, гл. 62	Стоглав, гл. 79
«Превелиа в человецех суть дарования Божия от вышняго человеколюбиа дана, священство и царство: священство убо божественным служащее, царство же человеческих вещей начальствующе и промышляющее, и от единого и того же начала обоя исходяща человеческую украшают жизнь»  (P.S.: В качестве примеров он указывает на «богоизбранное супружество»: Моисея пророка и Аарона иерея, Иисуса Навина и Елиазара священника, Самуила пророка и Давида царя,	«Священство и царство два величайша блага от вышня Божественна благасти дарована суть человеком.  Ово бо, молитвами преподобными и чистых рук въздеанием, умоляючи всегда Владыку всех о наших прегрешении, милосерда и удобь примиряема с нами сътворяет Его; ово же съветы премудрейшими и всяческими владычскими вкупе и отечьски промышляюще о подручных, исправляет всегда царския скипетра на лучшее.	Великиа паче инех, иже в человецех два еста дара Божия от вышняго даровано человеколюбиа: священничество же и царство.  Ово убо божественным служа, се же человеческими владея и пекийся — от единого и того же начала обоя происходит: человеческое украшают житие. Яко же ничто же тако бывает поспешению царству, яко же святительска честь.  О обонх самах тех присно вси Богови молятца, аще бо они непорочни будут во всем и к Богу имут дерзновение,	Велии в человецех суть дари Божии свыше даного человеколюбиа — священство же и царство.  Ово же божественным служа, ово же и человеческими, обладая и промышляя, и от единого того же начала обое происходя, человеческое украша житие. Яко аще тщанно, тако будет царем, якоже священных чистота.  И о царех священники всегда Бога молят, аще убо непорочни будут, везд к Богу имут дерзновение.

<sup>32</sup> Максим Грек. Соч. Т. II. С. 297.

<sup>33</sup> Там же. С. 297–298.

Максим Грек, 1519 г.	Максим Грек, «Главы» 1547 г.	Стоглав, гл. 62	Стоглав, гл. 79
<i>папа Сильвестр и царь Константин Великий, Григорий Богослов и царь Феодосий Великий, Иоанн Златоуст и царь Аркадий).</i>	Велиа убо въистину блага и обоя, егда сама та к себе благоверно друг к другу согласуета, и к самому Вышнему благопокорно прилежаета, съблюдающе тверде спасительныя Его заповеди и оправдания, и по них отечьски вкупе и владычьски вещи подручных устрояюща. Моисии, Аарон в иереех Его и Самуил в призывающих имя Его глаголет божественный певец, призываху Господа, и Тои послушааше их (Пс. 98: 6). Чесо ли ради? Зане храняху, рече, сведения Его и повеления Его, яже даде им. Ничтоже убо от земных красных да предпочтеша, о благовернейшии царю, паче любве и царствия твоего Съдателя Бога же и Царя, да и Он въспрославит тя и в нынешнем житии и в будущем.	и праведно и подобно украшати начнут преданы им грады и сущия под ним будут согласие некое благо все, еже добро, человечестей даруя жизни. Сему быти веруем, аще священных правил блюдение сохранится, их же праведно похваляеми и покланяеми, и самовидцы Божию слову предаша апостоли и святини отцы сохраниша же и заповедаша.	Сему же быти веруем, еже священных канон съблюденіе съхраняется, ему же поюще и покланяющесе, и самовидцы Божия слова предаша, апостоли, святини отцы съхраниша же и сказаха.

В «Главах поучительных» Максим Грек считал необходимым вмешательство светской власти в дела духовные. Говоря о том, что архиереи присваивают себе доходы с церковных имений, данных князьями для прокормления нищих, Максим Грек обращает внимание царя на необходимость исправить «такую нищих обиду» «по ревности древних православных царех Константина, Феодосия и Иустиниана великих»<sup>34</sup>.

Другое послание царю написано после «Глав» и не позднее 1551 г. Максим Грек убежден, что Византия погибла по вине последних царей. Царь должен почитать духовную иерархию, митрополита и епископа и слушаться их советов; должен с уважением относиться к боярству и воинству и щедро награждать их за службу; должен заступаться за вдов и сирот<sup>35</sup>.

В «Слове пространном» царство представлено в образе плачущей вдовы Василии. Те, кто владел ею, были мучителями, а не царями, опозорили ее, ввергли в бедствия

<sup>34</sup> Максим Грек. Соч. Т. II. С. 175.

<sup>35</sup> Там же. С. 346–355.

и болезни. Одолеваемые сребролюбием и лихоимством, они жестоко изнуряли подвластных денежными поборами и принудительными работами. Цитируя пророков Иеремию, Исаию и псалмы, Василия говорит о праведном гнев Божием, который грозит всем, кто растлевает сан царский «всяческими своими неправданием и лихоиманием и богомерскими блужением», пьянством, чревоугодием, сатанинским игранием, кто не принимает священнического поучения и советов многоискусных старцев, забывает о Божиим страхе». Она ссылается на пророка Аввакума (Аввак. 3: 16): «Съхранихся и убояся сердце мое от гласа молитвы у стен моих, и вниде трепет в кости моя, и в мне смутися крепость моя». На вопрос как можно «работать Вышняму со страхом» и радоваться с трепетом, Василия отвечает, ссылаясь на евангелиста: «нет страха в любви, ибо совершенная любовь изгоняет страх раболопный, а не сыновний». В уста Василии Максим Грек вкладывает полные горечи слова: «Не имам Самуила великаго, иереа Вышняго, противоположившагося, с дръзновением, Саулу преслушнику; не имам Нафана, исцелившаго благокозненною притчею Давида царя и от падения оного лютаго избавивша; не имам подобных ревнителех Или и Елисею, не стыдившихся беззаконнейшиа насилники паче а не царя самариискыя; не имам Амвросиа чюднаго архиерея Божиа, не убоявшагося высоты царства Феодосиа великаго; не имам Василиа Великаго, в святыни и всякои премудрости възсиавшаго, и премудрейшими учении ужасивша моя сестры гонителя Уалента; не имамы Иоанна Великаго и Златаго языком, сребролюбиву и лихоимницу царицу Евдоксию изблотившаго, не стерпвша презрети теплыя слезы бедныя оны вдовы». Василия заключает, что «века нынешняго, таковых поборников и ревнителех лишена»<sup>36</sup>. Тем самым Максим Грек признавал особенно необходимым вмешательство духовной власти в дела царства в момент злоупотреблений и вмешательство это представлял себе в форме безбоязненного протеста и обличения.

Образ вдовствующего царства появляется в Стоглаве в «царском рукописании». Царь вспоминает свое детство и «скорби», посланные за различные грехи содомский блуд, идолопоклонение, пьянство и объядение, сребролюбие и т.д.; смерть отца и матери, убийство братьев отца: «оттоле горка скорбь постиже нас — мне, сиротствующее, а царству вдовствующе», когда «бояре наши уличиша себе время — сами владеша всем царством самовластно». «И милосердый Господь за премногие грехи» наказал великим пожаром, в котором погибли «Божиа церкви», святыни и бесчисленное количество людей: «И от того вниде страх в душу мою и трепет в кости моя. И смирися дух мой и умилихся, и познах своя согрешения, и прибегах к святей соборной и апостольстей Церкви и припадох к Божию великому человеколюбию и к Пречистой Богородицы, и к всем святым, и к твоему первосвятительству, и всем, иже с тобою, святителем, умильно припадаа, с истинным покаанием прося прощения, еже зле съдеах». Затем следует обращение царя к духовенству, которое должно просвещать, учить «благочестию», соблюдению «заповедей Господних» и в первую очередь учить царя и его бояр. За соблюдением «священных правил» духовенство должно строго следить и наказывать всех, не исключая царя: «Аще ли язvam супротивен, вы о сем не умолкните, аще преслушник буду, воспритите ми без

---

<sup>36</sup> Максим Грек. Соч. Т. II. С. 335–336.

всякаго страха»<sup>37</sup>. Этот фрагмент речи В. Бочкарев находит схожим с отдельными частями послания Новгородского архиепископа Феодосия<sup>38</sup>. Идея о долге пастырей указывать царю на правый путь служения, по верному наблюдению Г.П. Федотова, прослеживается в «Ответе Макария»: «Егда рукополагахся... тогда... пред всем народом кляхся судьбы и законы и оправдание наше хранить, елика наша сила, и пред цари за правду не стыдиться; аще и нужна будет ми от самого царя или от вельмож его, что повелят ми говорити, кроме божественных правил, не послушати ми их, но аще и смертью претят, то никакож ни послушати их»<sup>39</sup>. Со своей стороны царь обещает «вкупе единодушно всегда есми с вами исправляти и утверждати, якоже наставит нас Дух Святый». И только в том случае, если «по вражью навету» и «нерадению» со стороны духовенства не будет обличено «некоторое поползновение» (греховное желание), царь не несет ответственности: «сему убо есмь аз непричастен». Царское послание завершается комментарием составителя Стоглава: Макарий и весь собор «зело о сем удивишеся... видя царскую душу совокупльшуюся с церковным устроением».

Тема единства царя и Церкви получает свое развитие в третьей и четвертой речах царя. Это единство обеспечивается, во-первых, заботой и покровительством царя Православной Церкви. В частности, царю приписывается инициатива в подготовке и проведении соборов канонизации, хотя известно, что эти соборы были результатом деятельности Макария, и царь на них даже не присутствовал<sup>40</sup>. С соборов канонизации, по словам «царской речи», начинается новая эпоха царствования: «И тех великих новых чудотворцев молитвами начахом правити царство свое елико довлеют нам по благодати Божии». В нескольких ранних списках эта фраза и следующее за ней сообщение о собравшемся соборе выделены киноварью. Кроме того, на Стоглавый собор, по словам царя, он представил новый Судебник и уставную грамоту с тем, чтобы члены собора прочли и «рассудили», «аще сие дело на святом соборе утвердив и вечное благословение получив, и подписати на Судебнике и на уставной грамоте, которой в казне быти».

Наконец, сама форма обращения «прекраткого» царя к митрополиту и собору с просьбой «рассудить по правилам святых апостол и святых отец» его предложения подразумевает полное право самой Церкви выносить решения, отвечающие ее программе.

В.Ф. Ржига издает еще одно послание Максима Грека к царю, написанное после 1551 г. В этом послании Максим с глубоким сочувствием высказывается о преобразовательной деятельности Ивана и его советников в конце 40-х — начале 50-х гг.: хотя он «не сподобился видеть» царского лица, но услышав об «исправлениях и строениях» царских, исполнился духовной радости<sup>41</sup>. Царь очищает царство от «вльшебных прелести и всяческих сатанинских играний чюственных бесов,

<sup>37</sup> Емченко Е.Б. Указ. соч. С. 246–250.

<sup>38</sup> Российское законодательство. Т. 2. С. 410.

<sup>39</sup> Федотов Г.П. Святой Филипп митрополит Московский. Париж, 1928. С. 186–187.

<sup>40</sup> См.: Заусцинский К. Макарий митрополит всея России.

<sup>41</sup> См.: Ржига В.Ф. Указ. соч. С. 119.

слугов антихристовых, пленящих душа верных в всяких богомерзских блужении». Как известно, Стоглавый собор выступил против игрищ эллинского бесования, вохвания и чародеяния. Царь правит «всякою правдою и правосудием». Здесь содержится указание на меры, предпринятые в 1550–1551 гг. Прп. Максим Грек говорит об умиротворении земли как результате мудрых велений царя — подразумевается созыв земского собора 1549 г. — так называемого собора примирения, о котором упоминает и Стоглав: «Отец мой Макарей, митрополит всея Руси, и архиепископы, и епископы, и весь освященный събор в предъидущее лето бил есми вам челом и з бояры своими о своем съгрешении, а бояре тако же. И вы нас в наших винах благословили и простили, а яз по вашему прощению и благословению бояр своих в прежних во всех винах пожаловал и простил, да им же заповедал со всеми крестияны царствия своего в прежних во всяких делах помирится на срок. И бояре мои, все приказные люди и корьмленщики со всеми землями помирились во всяких делах»<sup>42</sup>.

Программа, предложенная собору царем в том виде, в каком она изложена в Стоглаве, по своей идеологической направленности в основном совпадает с ответами. Решения должны были способствовать преодолению конфликтов и противоречий в обществе — «всякому розгласию отныне далече быти повелеваем, всякому же согласию и единомыслию содержатися в нас». Церковь была заинтересована в содействии царя. Идея согласия «священства» и «царства», которой проникнут Стоглав, основана на соблюдении царем «священных правил» и «господних заповедей», учить которым его должно духовенство. Со своей стороны царь должен помогать Церкви в ее деятельности по сохранению чистоты православной веры в борьбе с ее врагами — ересью, язычеством, оказании финансовой поддержки, «царская руга» отдельным церквам и т.д. При этом царь наравне с другими представителями светской власти не должен вмешиваться в сферу «духовных дел», в частности, в сферу «святейшего суда», а также «посягать» на церковное имущество.

Вполне возможно, что на момент проведения собора Максим Грек находился в ссылке в Твери, поэтому организаторы собора, прежде всего Макарий, даже ему симпатизируя («Узы твои целуем, как одного из святых, помочь же тебе не можем»<sup>43</sup>), вряд ли могли открыто использовать его сочинения. О том, что Максим Грек не мог привлекаться к составлению царских вопросов, свидетельствует уже упомянутое сообщение из его Послания царю Ивану IV, в котором он признается, что слышал о «всехвальных исправлениях», предпринятых царем<sup>44</sup>. Вместе с тем влияние сочинений Максима Грека на содержание Стоглава прослеживается не только в царских вопросах, но и в соборных ответах. Особенно сильным это влияние было в понимании отношений светской и духовной власти — это и ссылки на предисловие к VI новелле Юстиниана, и образ «вдовствующего царства», и допустимость вмешательства светской власти в дела духовные в случаях нарушения ею своих обязательств — с одной

<sup>42</sup> Емченко Е.Б. Указ. соч. С. 252.

<sup>43</sup> Москвитянин. 1842. № 11. С. 91, 94.

<sup>44</sup> См.: Ржиги В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. Т. 1. С. 119.

стороны; с другой — необходимость для духовной власти указывать царю на правый путь служения, который должен был основан на «священных правилах» и «заповедях Господних». Если царь в своей политике, действиях их нарушал, то вмешательство духовной власти было необходимым, что особенно ярко уже в период опричнины проявилось в конфликте Ивана Грозного и митрополита Филиппа.

© Емченко Е.Б., канд. исторических наук,  
зав. кафедрой отечественной истории и культуры  
Московского государственного университета  
геодезии и картографии, 2010

## САМОДЕРЖЕЦ И ВОСТОК: ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЕКТОР ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Проблема, которой посвящена данная статья — пластика поведения Российской Империи в поствизантийском пространстве, вообще на мировой арене, а потому неслучайно названа «Самодержец и Восток». Парадигма отношения Церкви и власти, Церкви и государства в православном мире не меняется со времен святого равноапостольного Константина до наших дней.

Иными словами, мы говорим о продолжении, если можно так сказать, или об отражении в новых формах древней идеи симфонии. Не симфонии как нормы — нет и никогда не было симфонии как нормы: ни при Константине Равноапостольном, ни при Юстиниане, который это слово ввел в свою преамбулу шестой новеллы, ни при Иване Грозном, ни в позднейшее время, а незримой структуры, определявшей взаимные отношения светской и церковной власти в рамках единого организма — Православной Империи.

Уже с этим утверждением мы переходим в область, с которой не умеет работать современный историк, современный политолог, современный правовед. Мы привыкли к текстам, в которых через запятую могут перечисляться «Русская Православная Церковь», «тоталитарные секты», «адвентисты» как возможные партнеры государства в правовом пространстве. В истории подобного соседства нет. Ни по какому праву — ни по православному, ни по католическому, ни по человеческому — Церковь и «адвентисты» никогда не проходят как равноправные рядоположенные вещи.

Православный мир и православная Империя существуют со времен, как я сказал, Равноапостольного Константина. Как бы ни хотелось некоторым историкам и правоведам доказать обратное, и Империя, и Церковь, несмотря на катаклизмы 1917 г., а уж тем более после 1991 г., *существуют* — и определяют как внутреннюю жизнь, так и внешнюю политику нашего государства.

Прежде чем продолжать разговор о внешней политике, тем более о церковно-политической концепции России, необходимо понять различие в самих парадигмах, моделях отношения Церкви и государства на Православном Востоке и на Латинском Западе. (Абстрагируемся для наших задач от более тонких дифференциаций католического и протестантского подхода, как и от вторичных признаков и оттенков Поместных Церквей.)

Русский писатель первой половины XVI в., инок псковского Спасо-Елеазарова монастыря старец Филофей в своем «Послании зело полезном» писал: «Ромейское (Римское) Царство неразруσιμο, яко Господь в Римскую Власть написася»<sup>1</sup>.

Автор имел в виду свидетельство апостола Луки о том, что Христос родился в царствование первого римского императора Августа и был «вписан» при нем в римское подданство — перепись в Вифлееме (Лк. 2: 1–7). В Евангелии нет случайных слов, нет лишних указаний. Рассказ Евангелиста может быть в историософском плане осмыслен единственным образом: Господь Иисус Христос не родился бы в Вифлееме, не родился бы (как Христос) вовсе (ибо Христу *надлежало* родиться в этом городе) — если бы... Если бы император Август не повелел «сделать перепись по всей земле», если бы не было вообще Императора Августа, если бы он не был провозглашен за 27 лет до этого Императором и посвятельные надписи по всей Империи не приветствовали бы этого события как «пришествия спасителя мира»... Словом, если бы не было вообще *Империи*.

Церковь подчеркивает связь этих двух эпохальных событий — Рождества Спасителя в Вифлееме и рождения Империи в Риме — в самом рождественском богослужении. В знаменитой стихире инокини Кассии поется:

*Августу единоначальствующу на земли...*<sup>2</sup>.

В современном русском переводе: «Когда Август один властвовал на земле, прекратилось у людей многоначалие, и когда Ты, Христос, воплотился от Девы Марии, исчезло языческое многобожие. Государства подчинились единому Всемирому Царству, народы уверовали в единого Владыку Бога». Это литургический голос Церкви, голос литургического богословия, самого важного, не книжного, не теоретического, а литургического богословия Церкви. Рождество Христово как бы «санкционирует», сообщает сакральный смысл сформировавшейся к тому же времени Империи. И наоборот, Рим, от самого основания, от Ромула и его Волчицы, для того лишь как будто и нужен был Божественному Промыслу, чтобы, обняв собой мир («Рим — весь мир»), сделать *всемирным* рождение Богочеловека.

И Христос действительно «написася в Римскую Власть», по простодушному речению Филофея, т.е. вписался в Империю, в глубинный смысл и содержание Истории. Потому и возможна эстафета Империи, живо и бессмертно само существо, можно даже сказать, *таинство Империи*, связывающее неведомым, но благословенным образом Капитолийскую Волчицу с Двуглавым Орлом Кремля.

Лучшим подтверждением сказанному является отношение к Империи и Императору святых апостолов и первых христианских писателей. Говоря об отношении Церкви к власти, обычно цитируют прежде всего Послание апостола Павла к римлянам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13: 1–2). И апостол Петр говорит: «Бога бойтесь, царя чтите» (1Пет. 2: 17). О какой власти, о каком царе говорят

<sup>1</sup> Цит. по: Синицына Н.В. Третий Рим. М., 1998. С. 343.

<sup>2</sup> Служба Рождеству Господа нашего Иисуса Христа // Миния праздничная. М., 1970. С. 203. О стихире и ее авторе см.: Скабалланович М.Н. Рождество Христово // Христианские праздники. Кн. 4. Киев, 1916 (репринтное изд.: Серг. Посад, 1995. С. 77–78; Игнатия, монахиня. Церковно-песнотворческие труды инокини Кассии // Богословские труды. 1983. № 24. С. 323–324.

апостолы? Об императоре Нероне. Да, том самом Нероне, убийце и развратнике, жестоком гонителе христиан, но — *Императоре*.

Святой Климент, папа Римский, в свое «Послание к Коринфянам» включает молитву о здравии и процветании правителей Империи: «Дай нам, Господи, покориться имени Твоему, всемогущему и пресвятому, а также тем, кто правит и повелевает нами в мире сем. Дай им, Господи, здравия, мира и согласия, дабы беспрепятственно могли нести они бремя доверенной Тобою власти»<sup>3</sup>. О ком молится св. Климент? — О Домициане; том самом, который начал уже — к моменту написания Послания — свои знаменитые, «домициановы» гонения против христиан, но — *Императоре*.

Таким образом, и первоверховные апостолы Петр и Павел, и преемник Петра Климент призывают «читать» Императора и молиться за него, *независимо* от того, каков его нравственный облик, как он относится к христианам и Церкви. «Мир и согласие» — это *результат* функционирования Империи, а сакральный смысл ее существования — обеспечение некоего (в той или иной форме, в том или ином смысле, языческом или христианском) «пространства спасения» всем людям и всем народам. При этом смысл христианский — и христианское спасение, и христианская Империя — не отменяет и не зачеркивает механически языческого, но поглощает и углубляет его.

Вспомним и ситуацию из книги Деяний святых апостолов. Приходом апостола Павла в Рим, на суд кесаря Деяписатель (православная традиция отождествляет его с Евангелистом Лукой) завершает свою книгу, хотя мог бы затем рассказать и о пребывании Павла в столице Империи, и о последующем благовестническом путешествии в Испанию, и о возвращении в Рим, и о двух судах над ним... Но Евангелист Лука предпочитает закончить рассказ эпизодом прихода в Рим. Случайно ли? Или, как и сам Павел, он считает, что история евангельской проповеди, история рождения Церкви *уже завершилась* — самим фактом прибытия в Рим? Пространство Евангелия совпало с пространством Империи.

У Церкви единый Глава — Христос. Не патриарх, не папа, не император. Но в Империи живет своя тайна — отличная от той, что одушевляет Церковь, но столь же священная, ибо созидает, как мы сказали выше, *пространство спасения*, ведет мир — своими особыми, *волчьими и орлиными* путями — к тому же Царствию Божию.

В последнее время у нас много говорят о «симфонии», о соотношении «царства» и «священства». Первым заговорил о соотношении священства и царства папа Геласий в послании императору Анастасию в 491 г. Это тот самый Геласий, который впервые был назван на Соборе в Риме в 495 г. «наместником Христа на земле».

«Ведь этим миром, Император, правят две силы — священный авторитет духовенства и царская власть, — писал в своем послании папа. — И из этих двух сил большим весом обладают священники, поскольку на суде они будут давать Господу отчет и за самих царей. Ибо известно тебе, кротчайший сын, хотя ты и вознесен над всем человеческим родом, но перед духовными руководителями и тебе надлежит благочестиво склонять голову»<sup>4</sup>. И дальше, развивая свою мысль, первосвященник

<sup>3</sup> Цит. по: Бедуэлл Г. История Церкви. М., 1996. С. 62.

<sup>4</sup> См. параллельный латинский и русский текст: *Задворный В.Л.* История Римских Пап. Т. 2. М., 1997. С. 28.

писал: «Если перед всеми вообще священниками должны склоняться сердца верующих, насколько больше почет положен предстоятелю Римского престола, кого божественная власть пожелала возвысить над всеми, а впоследствии восславило благочестие всей Церкви»<sup>5</sup>.

Итак, позиция заявлена. Во-первых, священство выше царства, во-вторых, во главе священства, всей священной власти стоит авторитет Римского престола. Учение папы Геласия легло в основу всей последующей парадигмы решения вопроса о церковной и светской власти на Западе.

Какова при этом позиция Востока? Если мы откроем Евсевия Кесарийского, главного идеолога Империи Константина, то найдем у него совсем другую, диаметрально противоположную мысль.

«Было время, когда мир был разделен по народам и областям на огромное множество владений, тираний и княжений. Отсюда — постоянные войны с грабежами и хищениями. Это разделение основывалось и на различии божеств, почитаемых в разных странах. Нынче же, когда Крест — орудие спасения и трофей победы — явился на земле, дело демонов, т.е. ложной эпохи, распалось прахом, и вместе с тем окончилась пора тираний, княжений и республик. В одно и то же время по небесному изволению появились два ростка, которые поднялись над землей и покрыли своей тенью весь мир, — это Римская Империя и Христианская Вера, предназначенные соединить в своих недрах весь род человеческий в вечном единении. Уже греки, варвары и народы, обитающие в самых отдаленных странах, услышали голос истины, но этим не ограничивается область завоеваний — область распространения ее господства идет до пределов земли: весь мир составит одну нацию, все люди соединятся в одну семью под общим скипетром»<sup>6</sup>.

На первый взгляд речь идет об одном и том же: два ростка — одновременно родился Христос и Август стал Императором, одновременно возникли Империя и Христианская Вера, и предназначены они к тому, чтобы одновременно и вместе покрыть собой весь мир. Но в послании Папы Геласия сказано примерно так, что, мол, «ты, Император, должен склонить голову передо мной, Папой, и почитать меня, Папу». У Евсевия сказано, что весь мир должен склониться перед императорским скипетром.

Таким образом, с самого начала намечается основное противоречие в исходных моделях. На Востоке говорится: пусть будут разные религии, пусть будут разные конфессии, разные культуры — армянская, коптская, греческая, — лишь бы под одним Императором, в одной Империи. Вот модель Востока: традиция Мировой Империи.

На Западе от этого отказываются. Формула Геласия и позднейших правоведов Запада будет противоположная: пусть будут разные империи, разные императоры, лишь бы религиозно все они подчинялись единому Римскому престолу. В тот момент, когда, по преданию, последний из крупных готских королей Тотила приказал изгнать всех римлян из Рима, в этой пустой реторике римской государственности был зачат гомункулус Римской папской власти. Идея Империи была переплавлена

<sup>5</sup> Задворный В.Л. История Римских Пап. Т. 2. М., 1997. С. 28–29.

<sup>6</sup> Цит. по: Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 1. С. 23–26.

в идею Папства, универсального подчинения христианского человечества римскому папскому престолу. Как скажет русский поэт, с падением Западной Империи (476)

Орлиная разжалась лапа —  
И выпал мир. И принял папа  
Державу и престол воздвиг<sup>7</sup>.

А это означает, что идея *Империи* с Запада ушла. Идея Империи — как и сама Империя — осталась лишь на Востоке, в державе ромеев в Константинополе.

Иными словами, концепция некоей мировой реалии, некоей исторической универсалии, которую мы сегодня называем «Империя», присутствует, с одной стороны, в Священном Писании, с другой — в арийской (индоевропейской) традиции — от персидской до римской<sup>8</sup>. В христианстве, во всемирном событии Рождества Христова, им надлежало встретиться. И они встретились. Именно об этом — и апостол Павел, и апостол Петр, и Климент, папа Римский, и позднейшие святые отцы экзегеты. Получается, что, когда Император Константин свел воедино Церковь и Империю, ему по существу ничего не надо было изобретать.

Вспомните, что такое христианин в мире? «Града земного не имею, града грядущего взыскую» — христианин в мире всегда *прихожанин*. Мы — *прихожане*, т.е. мы *пришли*. Куда мы пришли? Куда в 325 г. Константин Великий вывел из катакомб христиан? Константин был, как известно, одним из преемников и наследников Диоклетиана. И Церковь он вывел из катакомб в отлично реформированную, организованную и благоустроенную — на тысячу лет вперед — империю Диоклетиана. Тот и другой государь представляют собой в некотором смысле фигуры равновеликие, и ни один историк не возьмется сейчас сказать: в последующей 1000-летней судьбе Империи — «кого из них больше»? Один распахал, другой засеял... Потому что Церковь, как и христиане-прихожане, вошла в готовую структуру: церковно-административная сетка точно легла на административную сетку Империи — с ее митрополиями, диоцезами, провинциями. Задача Константина свелась к тому, чтобы эту Империю *крестить*. И он ее крестил.

\* \* \*

Пролистнем тысячу лет. В продолжающем Рим и Византию русском сакрально-правовом и государственном имперском пространстве происходят не менее интересные и не менее таинственные вещи. Если впервые слово «царь» встречалось в русских источниках применительно к Ярославу Мудрому, то в следующий раз — лишь применительно к Димитрию Донскому. Русь действительно все эти века считает себя как бы в вассальных отношениях к Империи, к Византии. А по византийскому убеждению, она даже по-прежнему *внутри, в составе Империи*. Но по мере того, как в Константинополе «царя», образно говоря, становилось все меньше, и сама Империя, как шагреновая кожа стягивалась к стенам Константинополя, а Русь,

<sup>7</sup> Волошин М.А. Избранные стихотворения. М., 1988. С. 166.

<sup>8</sup> Подробнее см.: Лисовой Н.Н. Империя и Церковь (диптих) // Религии мира: История и современность. М., 2004. С. 234–272.

наоборот, набирала силу, «царя» становится больше в Москве. Потому Епифаний Премудрый и называет свое произведение «Повесть о житии и смерти *царя* нашего Димитрия Ивановича».

Ко времени великого князя Василия Дмитриевича, сына Димитрия Донского, относится размолвка Москвы с Патриархом Константинопольским — и опять по вопросу не собственно церковному, а государственному, имперскому. Патриарх Антоний IV в своем послании (1393) укоряет князя за его слова: «у нас есть Церковь, но нет Императора». «Священный Император, — пишет он, — не таков, как прочие правители и государи в других краях. Он помазан и избран василевсом и автократором византийцев, т.е. всех христиан»<sup>9</sup>. «Письмо Патриарха Антония, — комментирует Д.Д. Оболенский, — является классическим изложением византийской доктрины вселенской империи Второго Рима, управляемой василевсами, наместниками Бога на земле, власть которых должна распространяться, по крайней мере, в идеале и в «метapolитическом» смысле слова, на все христианские народы и их правителей. То обстоятельство, что столь безоговорочное утверждение принципа верховенства византийского Императора прозвучало из столицы государства, стоявшего на грани военного и политического коллапса, только подчеркивает поразительную силу и устойчивость этой политической доктрины, пронизывающей всю историю византийского государства»<sup>10</sup>.

И когда Империя прекратилась в Константинополе, она осталась на Руси, потому что Русь *не перестала быть частью Империи*. В том числе и тогда, когда Русская Церковь в 1448 г. получила автокефалию и когда Русская Церковь в 1589 г. получает патриаршество.

Перед этим должно было произойти еще одно событие. В 1547 г. Империя, уже «прописанная», хотя для всех пока неявным образом, на Руси, делает следующий шаг: на престол венчается семнадцатилетний царь Иван Васильевич Грозный. Что же произошло на Руси между смертью Димитрия Донского и венчанием на царство Ивана Грозного? В древнем русском Пскове в Спасо-Елеазарове монастыре упоминавшийся уже нами старец-монах Филофей произнес свою знаменитую формулу: «Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»<sup>11</sup>. Его читателям было понятно, почему не быть. Здесь не претензия Москвы (России) на какую-то особую миссию в истории. Суть не в претензии, а в *ответственности*. Когда Филофей писал, что «четвертому не быть», он имел в виду очень простую вещь: «Мы — последний окоп, отступать некуда; если мы погибнем, кончится Империя, кончится христианская цивилизация. В этом смысле, за нами уже ничего нет, “Фукуяма”, конец Истории».

Но вернемся ненадолго к ситуации, которая, как правило, выпадает из внимания. Год 1588, переговоры в Москве с прибывшим на Русь Патриархом Константинопольским Иеремией. Историки спорят, кто был инициатором. То ли Иеремия сам в какой-то момент предложил это, то ли дипломаты царя Феодора Иоанновича... Но факт

<sup>9</sup> Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana: Acta Constantinopolitana / ed. F. Miklosch et J. Muller. B. 2. Wien, 1862. P. 188–192.

<sup>10</sup> Оболенский Д.Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 543.

<sup>11</sup> Подробнее см.: Лисовой Н.Н. Три Рима: таинство Империи // Три Рима / сост. Н.Н. Лисовой. М., 2001. С. 12–13.

состоял в том, что состоялись переговоры, чтобы Иеремия, Константинопольский, Вселенский Патриарх, перенес свою кафедру в Москву. И сделал Патриаршество Московское — Вселенским<sup>12</sup>.

Почему могла вообще возникнуть сама мысль об этом? Потому что по канонам — по толкованию Феодора Вальсамона и других великих канонистов — Патриарх может быть только при Императоре. Где есть Император — там будет Патриарх. В Константинополе Императора нет, в Москве он теперь есть.

Патриаршество является как бы церковным прологом к восстановлению Империи во всем величии и во всей титулатуре. В «Уложенной грамоте» об учреждении Московской Патриаршей кафедры о русском царе сказано: «Понеже убо ветхий Рим падеся Аполинариевою ересью, второй же Рим, иже есть Костянтинополь, агарянскими внуцы от безбожных турок обладаем, твое же великое Российское царствие, Третьей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое в едино собрася, и ты един под небесем христианский царь именуеши во всей вселенней, во всех христианах»<sup>13</sup>. Как видим, титулования Московского Царя и обоснование этих титулований в точности те же, что в послании Патриарха Антония IV о вселенском достоинстве Императора, только акценты и геополитические адреса за прошедшие два столетия полярно изменились: теперь уже Царь Московский ублажается как «автократор ромеев, т.е. всех христиан».

И что происходит дальше? Немедленно Восточные Патриархаты, включая Константинопольский, направляют послов в Новую Державу, требуя заступничества и помощи. Иными словами, функция Православного Императора, блюстителя веры и защитника Церкви, перешла автоматически к Царю Московскому. Не он их «объявил», узурпировал. Они, Патриархи, на Востоке, их *увидели* и пошли за помощью.

И когда через сто с небольшим лет, Петр Великий провозглашает себя Императором (1721) — это никакая не узурпация, это восстановление византийской нормы. Я напому грамоту Восточных Патриархов, которой утверждалось учреждение Синода. Кто-то даже из титулованных историков может и тут возразить: «Ну, конечно, эти Патриархи Восточные, они за милостыню московской власти могли что угодно подписать».

Отнюдь, нет. Константинопольские Патриархи тех времен не подписывали того, что было против канона и против совести. Мы обязаны Константинопольским и, вообще, Восточным Патриархам пятисотлетним опытом выживания Православия в самых невероятных условиях, почти смоделировавших наш опыт XX в. Они одобрили решение Петра Великого, потому что *не имели оснований его не одобрить*. Тот, кто ввел Патриаршество, тот волен его и отменить, тот волен заменить его соборным синодальным управлением, — вот в чем смысл признания Восточных Патриархов.

С этой точки зрения то, что только Павел I, казалось бы, самый несуразный и пререкаемый из российских императоров, в своем Указе 1797 г. единственный раз, — как теперь модно говорить — «озвучил» тезис, что Император является Главой

<sup>12</sup> Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями): 1588–1592 гг. / подгот. текста М.П. Лукьянова и Н.М. Рогожина. М., 1988. С. 35–37.

<sup>13</sup> Уложенная грамота об учреждении в Москве Патриаршего престола // Идея Рима в Москве XV–XVI века: Источники по истории русской общественной мысли. М., 1989. С. 185–191.

Церкви, это не означает, что в сознании, в церковном понимании императорской власти этого не было ранее. На самом деле, матушка Екатерина в своей переписке с Вольтером и в других, правда, частных документах, много раз себя называла *Chef de l'Eglise Grecque* («Глава Церкви Греческой»), в смысле Православной Церкви. И гораздо раньше архиепископ Феофан Прокопович, главный идеолог церковных актов Императора Петра I, своего рода «Евсевий» при петербургском «Константине» (или «Диоклетиане», что то же самое), тоже пререкаемый авторитет, задерганный и закритикованный всякого оттенка славянофилами, в «Правде воли монаршей» писал: «Есть бо нам вопрос, могут ли Государи христиансии в христианстем законе, то есть поелику христиансти Государи суть, нарещися Епископы. И на сие ответствуем, что могут не толко Епископами, но и Епископами Епископов нарещися»<sup>14</sup>, т.е. главой Церкви. Это норма... Это восстановление имперской нормы.

Именно Петр Великий по-настоящему сделал Москву, Россию Третьим Римом. Единственный в мире противовес, который существует и противостоит западному миру — его создал Петр Великий<sup>15</sup>. Естественно, при этом полностью подчинив себе Церковь. И здесь мы возвращаемся к нашей проблеме: отношения Церкви и Государства.

Как мы показали выше, при сопоставлении парадигм Евсевия и папы Геласия, восточная формула соотношения двух начал может быть кратко обозначена как «Церковь в Империи». При вырождении «Церковь в царствах, королевствах, княжествах», или при дальнейшем вырождении — «Церковь в государстве» (в том числе в атеистическом, советском, постсоветском, постдемократическом). Но всегда «в».

Западная парадигма, заданная папой Геласием: «Империя в Церкви». Но Империя в Церковь не вмещается — и не вместились. С самого начала речь на Западе шла и могла идти лишь о вырожденных, неподлинных случаях: псевдоимперии Карла Великого и Оттонов, Габсбургов, Наполеона, Бисмарка... Дальнейшее вырождение — «Республика в Церкви», с неизбежным затем *отделением* Церкви от государства, или, точнее, отпадением государства от Церкви.

*Сакральный статус власти и государственный статус религии* в римской парадигме *связаны неразрывно*. Они сохраняются во Втором Риме — Константинополе и Третьем Риме — Москве. И это не болезненное, подлежащее врачеванию противоречие, а живая движущая антиномия, с которой надлежит жить, а не пытаться «преодолеть ее».

\* \* \*

Итак, в отличие от восторжествовавшей на Западе модели отношений Церкви и государства (государство в Церкви и Папа Римский, раздающий короны королям и императорам), у нас на Востоке всегда было наоборот. Церковь всегда была в

<sup>14</sup> Феофан (Прокопович), архиеп. Розыск исторический, коих ради вин и в яковом разуме были и нарицались императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами. СПб., 1721. С. 22–23 (цит. по: Верховской П.В. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Т. II: материалы. Ростов-на-Дону, 1916. С. 13 (вторая пагинация).

<sup>15</sup> См.: Достоевский Ф.М. Утопическое понимание истории // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 23: Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь. М., 1981. С. 46–50.

империи, в царстве, в русском государстве, в том числе в советском государстве, в постсоветском государстве, в постдемократическом государстве, в котором мы сегодня живем и будем жить, и будем как-то пытаться строить свои отношения и свое правовое пространство. И на всех этапах, при всех режимах Церковь настолько определяла жизнь и направления деятельности государства и характер этой деятельности, насколько государство сообразовывало свою деятельность с Церковью.

В свое время мы предложили называть это моделью «ореха»: есть внутреннее ядро — это Церковь, духовность, а есть мощная и сильная скорлупа, которая позволяет этой внутренней начинке, ядру ореха существовать и функционировать — это империя.

Эта модель действует и сегодня. Оглянитесь, сбросьте с себя интеллигентские иллюзии, представления либералистских XVIII, XIX, XX вв. — и вы увидите все тот же мощный корабль Русской Православной державности, который продолжает свой путь. И путь его определяется теми же канонами, теми же «симфониями», теми же отношениями Церкви и государства между собой и с другими государствами и с другими церковными образованиями, как это было в прежние времена. Это особенно бросается в глаза, когда мы рассматриваем такое направление российской внешней политики, как восточное направление.

Любой современный политик, тем более, дипломат, разумеется, возразит: «У Министерства иностранных дел есть множество направлений деятельности: и Америка, и Латинская Америка, и Африка, и Азия, и Европа, — и среди них направления работы на Православный Восток сегодня вообще не существует». Но можно ли сказать, что не существует самого Православного Востока, можно ли сказать, например, что не существует Иерусалима как сакрального центра мира? Он существует, и это волеиневолей подтверждается каждым поколением русских самодержцев в прошлом, каждым поколением возглавителей современной российской внешней политики.

Вспомним Александра I, который финансировал восстановление храма Гроба Господня после великого пожара 1808 г., Николая I, который создал Русскую Духовную Миссию в Иерусалиме в 1847 г. Подчеркнем: не Церковь создает свою Миссию в Иерусалиме, не Святейший Синод, а Министерство иностранных дел, т.е. государство. МИД посылает архимандрита Порфирия (Успенского) создать Русскую Духовную Миссию в Иерусалиме, как представительство Православной России, Империи. Это не в узком смысле представительство Церкви. Все документы свидетельствуют о том, что Миссию создала Российская Империя, ее создал самодержец<sup>16</sup>. Высочайше утвержденные инструкции предписывали, чем заниматься Русской Духовной Миссии, как организовывать русское дело на Востоке, а реальная русская церковная политика на Востоке руководствовалась в свою очередь этими высочайше утвержденными мидовскими документами и инструкциями.

Неудивительно, что русская церковная политика на Востоке совпадала — и не могла не совпадать — с русской государственной политикой. И наоборот: никакой другой государственной политики на Востоке, отличной от церковной и не по цер-

<sup>16</sup> См: Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006. С. 96.

ковным каналам осуществляемой, у нас не было ни в XVIII, ни в XIX, ни в начале XX в. Они сливаются, и в этом, если угодно, проявляется симфония. Они просто *симфонически* сливаются: церковная составляющая, или то, что я назвал *православный вектор*, и государственная составляющая — внешнеполитическая концепция МИДа и российского Правительства.

С этой точки зрения православный вектор российской внешней политики отличается от всех других ее направлений. С направлениями на европейские державы, на Соединенные Штаты, на африканские государства могут быть связаны стандартные механизмы мидовской работы — во главе с министром Нессельроде, с министром князем Горчаковым, с министром Гирсом, с министром графом Ламздорфом, с министром, страшно сказать, Козыревым или кем-либо другим из наших современников. Когда же речь идет о направлении на Иерусалим, о векторе «Константинополь — Иерусалим, Святая Земля», этим занимается император — глава Государства, это его прерогатива. Когда Александр II создает Палестинский комитет и назначает первого его председателя, он говорит: «Это для меня вопрос сердца»<sup>17</sup>. Вот установка: ни дипломатическая инструкция, никакой трактат о симфонии в отношениях Церкви и Государства не скажут больше. Все сказано в трех словах. «Это для Российского Императора вопрос сердца». Так было для Александра II, так было для его отца Николая I, который, есть сведения, в 1849 г. собирался стать первым русским августейшим паломником в Святую Землю<sup>18</sup>, так будет для Александра III и Николая II. Прерогатива главного направления деятельности — за государем.

Возникает некая ось — поверх и помимо всех и всяких геополитических, политических «осей», коалиций, союзов, блоков. Так же, как мы смотрим на Полярную звезду и знаем, что через нее проходит небесная ось, и все вокруг этой оси вращается, точно так же все вращается в русской внешней политике вокруг оси *Москва (или Санкт-Петербург) — Иерусалим, Самодержец — Восток*. На этой оси построена вся наша внешнеполитическая концепция на Востоке. Она и определяет ту *незримую структуру*, о которой было сказано выше.

Два слова о значении «незримых факторов» в политике. Что такое, например, *православная солидарность*? Историки и мыслители до сих пор спорят и не могут понять, из-за чего Россия вступила в 1914 г. в Первую мировую войну. Действительно ли это была православная солидарность с Сербией или к тому были другие причины? Или: из-за чего Россия пошла проливать кровь на Балканы в 1877–1878 гг.? Действительно ли это была православная солидарность с болгарским и сербским народами, которым надо было помочь освободиться от исламского ига?

Да, это православная солидарность. Она не «ощутима», она не измеряется числом дивизий, кораблей, пушек, производительностью промышленности, выгодностью банковских сделок. Более того, она не «вычитывается» напрямую из дипломатических или военных документов. Если она и проявлялась, то больше в публицистике того времени или в Царском Манифесте об объявлении войны

<sup>17</sup> Дмитриевский А.А. Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века: 1882–1907. М., 2008. С. 76.

<sup>18</sup> См.: Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. СПб., 1896. Т. 3. С. 214–215.

12 апреля 1877 г. Тем не менее она более реальна, чем «корабли, пушки, банки». Это она заставила Россию идти воевать, так же как за четверть века до этого заставила Россию вступить в Крымскую войну, и развалины Севастополя стали платой России за попытку сохранить права православного населения Иерусалима и Вифлеема. Надо быть совсем слепым, каким был, например, покойный академик Е.В. Тарле, чтобы написать два тома работы о Крымской войне и этой главной, основной, в глаза тебе бьющей причины не увидеть или сказать об этом буквально так: «Ложь, состоявшая в том, что Николай делал вид, будто защищает права Православной Церкви, а вообще не думает о завоевании Турецких владений, вызвала обильнейшую ответную ложь со стороны всех русских дипломатических представителей как на Западе, так в особенности на Востоке»<sup>19</sup>.

Да не дипломатические представители писали будто бы «ложь», не министр иностранных дел эту ложь собирал. Даже, по-настоящему, не Государь Император «делал» или «делал вид». Господь так устроил. Как можно не видеть очевидной реальности, не понимать реальных духовных интересов 150-миллионного православного народа, который организует свою государственность, являет свою политическую и внешнеполитическую волю — ту же, хотя бы и в разные периоды истории, в разных социально-политических условиях, волю, которую он являл при Владимире Красном Солнышке, Иване Грозном, Петре Великом, Александре III, при Ленине и Сталине, при Путине и Медведеве. Один и тот же народ, одна и та же вера, одна и та же историческая воля.

Не надо думать, что можно разложить, как по полочкам в комод, отдельно «русский народ XII в.», «русский народ XVI в.», «начала XIX», «начала XX» и, наконец, «русский народ начала XXI в.», которому вообще уже отказывают в праве называться русским православным народом.

Возвращаясь к сказанному, именно эти незримые структуры, в том числе, определяющие русскую внешнюю политику на Востоке, обладают таинственной способностью переживать любые, самые чудовищные социально-экономические и политические эксперименты и катаклизмы.

Казалось бы, в 1917 г. все рухнуло: Империя, церковная синодальная система, экономика, культура... Но вдруг, как успокаивается зыбь на воде, поверх гражданской войны и разрухи, в геополитическом и внешнеполитическом смысле вдруг все восстанавливается.

Вдруг — одновременно с Великой Октябрьской революцией происходит восстановление Патриаршества в Русской Церкви. Даже при царе этого не было, теперь восстановили. Вдруг — уж, казалось бы, вещь совсем невероятная — восстановили Империю. И наиболее проницательные из наблюдателей и мыслителей белой эмиграции, оттуда, из Константинополя, из Галлиполи, видят и говорят: «Мы били их до тех пор, пока выбили всю военно-революционную дурь из их голов. Наши идеи, перебежав через фронт, покорили их сознание. Белая мысль победила и, победив, создала Красную Армию... Красным только кажется, что они сражаются во славу Интернационала. На самом же деле, хотя и бессознательно, они льют кровь только

<sup>19</sup> Тарле Е.В. Крымская война. Т. 1. М., 2003. С. 155.

для того, чтобы восстановить “Богохранимую Державу Российскую”... Они своими красными армиями (сделанными “по-белому”) движутся во все стороны, пока не дойдут до твердых пределов, где начинается крепкое сопротивление других государственных организмов... Это и будут естественные границы Будущей России... Интернационал “смоется”, а границы останутся... Если это так, это значит, что Белая Мысль, прокравшись через фронт покорила их подсознание... Мы заставили их красными руками делать белое дело... Мы победили»<sup>20</sup>. К 1922 г. красные, действительно, сумели восстановить Россию, восстановить Империю — от Тихого океана до Балтийского и Черного морей, пытались даже Финляндию вернуть, пытались даже Польшу вернуть, но не получилось.

Не менее странные и интересные события происходят во время Великой Отечественной войны, когда вдруг в 1943 г., среди ночи, 4 сентября, Верховный Главнокомандующий вызывает к себе трех митрополитов и ставит вопрос о воссоздании церковных структур — с Архиерейским собором, восстановлением Патриаршества, организацией Совета по делам РПЦ для постоянной «связи между правительством и Церковью»<sup>21</sup>.

Иными словами, речь шла о восстановлении тех самых невидимых и незримых структур, держащих на себе многовековое единство Империи и Церкви. Все думали (к тому времени), что они давно перестали существовать, оказывается, нет, они живы, и их надо просто восстановить, потому что они нужны народу для того, чтобы победить в войне.

Они нужны и государству для того, чтобы укрепить свое место «под солнцем» в послевоенном пространстве, в том числе политическом. И в том же самом победном мае 1945 г. Патриарх Алексей I едет в Иерусалим. Это первая его поездка в качестве Патриарха. Битва за Берлин продолжается битвой за Иерусалим, за возвращение русского духовного пространства в мире, за возвращение русского присутствия в мире.

В 1948 г., наоборот, главы и представители Православных Церквей собираются в Москве. Москва последний раз, как птица, по евангельскому слову, собирает Православный Восток под свое крыло. В том же 1948 г. восстановлена Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. А в 1951 г. восстановлено и Российское Палестинское общество при АН СССР, и представитель его тоже едет в Иерусалим и устраивается на том самом Сергиевском подворье, которое теперь, слава Богу, удалось вернуть России.

Вот как все происходит, как воспроизводятся коды и алгоритмы Православной Империи.

И когда, будучи президентом, В.В. Путин 29 апреля 2005 г. вопреки протоколу, вопреки тому, что израильская сторона (по причинам «безопасности») против, вопреки тому, что собственные советники из Администрации Президента считают, что «не надо», он вдруг под руку с министром иностранных дел С.В. Лавровым идет на Сергиевское подворье и дает поручение МИДу вернуть его в русскую собственность, восстановить русское присутствие в Иерусалиме, — что это такое?! По существу,

<sup>20</sup> Шульгин В.В. 1920 // Шульгин В.В. Годы: Дни: 1920. М., 1990. С. 806–807.

<sup>21</sup> Цит. по: Русская Православная Церковь: XX век. М., 2008. С. 328–331.

это та самая мощная ось, которая соединила навсегда мистическим образом Святую Русь и Святую Землю, Москву и Иерусалим. Одни и те же принципы работают как при Иване Грозном, Николае I и Александре III, так и при Сталине, Путине и Медведеве.

Те же незримые силы держат непоколебимо другой полюс оси, независимо от того, «принадлежала» ли Святая Земля Турции (до 1917 г.), или Британскому мандату (до 1948 г.), или находится под властью Государства Израиль. Есть какие-то исторические факторы, вполне реальные и ощутимые, но для логического анализа, а иногда и осознания которых не хватает нашего научного аппарата, в том числе историко-церковного и историко-политического. Но это работает, это живет, и только слепой может этого не видеть.

Я хотел бы закончить цитатой, которая меня в свое время очень задела и поразила. В одной из своих последних работ великий еврейский мыслитель XX в., религиозный экзистенциалист Мартин Бубер сказал такую вещую фразу: «Будущее будет решаться не между Москвой и Вашингтоном, а между Москвой и Иерусалимом»<sup>22</sup>. Конечно, комментаторы Бубера могут указать, что это написано по конкретному поводу — речь шла о сопоставлении, какая модель коллективного хозяйства лучше: еврейский, израильский киббуц или сталинский советский колхоз. Да, и об этом тоже шла речь, но, поверьте, когда старый мудрый еврей-философ, уходя из жизни, бросает такие фразы, они имеют не только местный, локальный характер. Они имеют характер прозрения и завещания.

И речь, конечно, не о том, как будет решаться вопрос между Москвой и Вашингтоном на платформе военно-политического или военно-промышленного соперничества и гонки вооружений... Речь идет о том, насколько Москва и Иерусалим — земной, нынешний Иерусалим — сохраняют в себе верность и залог того Небесного Иерусалима, который их сопрягает со времен Владимира Красного Солнышка, направившего в 1001 г. первое свое внешнеполитическое посольство в Иерусалим<sup>23</sup>.

© Лисовой Н.Н., д-р исторических наук,  
ст. научный сотрудник Института истории РАН, 2010

---

<sup>22</sup> Buber M. An Experiment that did not fail // The Writing of Martin Buber. N.Y., 1956. P. 141.

<sup>23</sup> Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. Т. IX. М., 2000. С. 68.

## РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ ВЛАСТИ

Власть<sup>1</sup> — в общем смысле (1) способность оказывать определяющее воздействие на деятельность, поведение людей с помощью каких-либо средств — воли, авторитета, права, насилия, [а также *политическое господство* (2), *система государственных органов* (3)]. Если рассматривать власть как систему, в объеме ее составляющих и связей между ними, то общество пронизано множеством властных отношений — родительских, служебных, административных и прочих. Отношения власти нуждаются в обосновании, как для властвующего, так и для подчиняющегося, которое не всегда осознается, но постоянно востребуется на уровне морали и права, подкрепляются ощущением ответственности, зависимости, страха, благоговения, любви, стыда и т.д. Немалое значение в отношениях власти и механизмов ее действия имеют мировоззренческие, идеологические обоснования власти, в том числе религиозные. Оценка своего положения обеими сторонами властных отношений опирается на выработанные поведенческие стереотипы. Поэтому институты, обладающие властью, озабочены тем, чтобы иметь опору, идеологически сформулированную, содержательно оформленную, постоянно воспроизводящуюся в сознании и под сознании управляемых масс и лиц, а также нуждаются в союзниках, взаимная поддержка которых укрепляет авторитет власти, обеспечивает ее реализацию, а заодно и дает конкретные блага, выражающиеся как минимум в моральном удовлетворении причастности к власти.

Самым явным властным общественным институтом власти является государство.

Государство<sup>2</sup> обладает суверенными полномочиями решать вопросы организации общества в масштабах страны, определять отношения с внешним миром. Базовая регламентация основных компонентов общественного устройства закрепляется в Конституции, детали развиваются в законах. Она включает отношения между гражданином и государством, их взаимные права и обязанности, отношение государства к общественным институтам и явлениям, одним из которых является религия. Конституцией закрепляются носители государственности (президент, правительство, парламент, суд), которые призваны развивать и властно обеспечивать действие конституции и законов.

<sup>1</sup> Универсальный энциклопедический словарь: Большая российская энциклопедия. М., 1999. С. 242.

<sup>2</sup> Там же. С. 333.

Определений религии множество, но применительно к теме места религии во властных отношениях — это мировоззрение и мироощущение, соответствующее поведение и специфические культовые действия, основанные на вере в существование сверхъестественной силы, связанной с земной жизнью, с которой возможны взаимные отношения. Носители религии — граждане и состоящие из них религиозные объединения, на некотором уровне развития образующие социальные институты — Церкви. Религиозные организации концентрируют и направляют мировоззрение последователей соответствующих религий (участников и «сочувствующих») по широкому кругу проблем, в том числе в сфере нравственности, обеспечивают воспроизводство религиозности и морали в изменяющихся условиях мирской жизни. Вера дает опору для воли, служит мотивацией поведения. На практике к религиозным организациям и их лидерам прислушиваются народы, для которых соответствующая религия является исторически традиционной частью культуры; такое массовое влияние, безусловно, сказывается и на государстве.

Отношения между государством и религиозными объединениями могут строиться по разным моделям в рамках конфессионального (в крайней форме — теократического), светского — более современного типа государства, или особенного, редко встречающегося — атеистического\*. Конфессиональное государство характеризуется обязательностью для подданных вероисповедной принадлежности, ранжированностью отношения государства к религиям и их последователям, недопустимостью критического отношения к государственной религии и Церкви, религиозного освящения государственной власти, нераздельности государства и Церкви. Государственная Церковь обеспечивала объяснение обязанностей и прав подданных, которые были необходимы для выполнения государственной властью своих функций, государство путем насилия устанавливало приоритет клерикального воспитания государство образующего народа и недопустимость выхода представителей этого народа из-под влияния государственной Церкви. Остальные религии в той или иной степени терпелись или преследовались.

До XVII в. конфессиональный тип абсолютно доминировал, и появление второго типа государства, светского — факт новой истории. В России конфессиональное государство продержалось до начала XX в., когда эта жесткая конструкция не выдержала напряжений новой эпохи и взорвалась в форме революции и Гражданской войны, не успев сформировать основ светского государства. Но матрица общественных отношений сохранилась и воспроизвелась в новой форме. Складывавшееся после взрыва государство превратилось в советское, атеистическое, в котором сакральная и легитимизирующая роль религии была заменена такой же ролью коммунистической идеологии, охватывающей все общество без различия национальных и культурных особенностей. Религия как конкурирующая идеология и оплот старого менталитета всячески унижалась, преследовалась, уничтожалась. Коммунистическая идеология унаследовала ряд черт религии и заменила ее во властных отношениях с государством

\* Советский Союз, другие социалистические страны — ведение государством антирелигиозной пропаганды. Крайний случай — Албания. Религия была запрещена, все священнослужители были физически уничтожены.

(да еще и с повышением своей роли, которого прежняя государственная власть не допускала), а модель отношений с настоящей религией в советском государстве была такой, как между господствующей государственной религией и религиями меньшинств, многожды явленной историей. И каждый раз эта модель приводила к взрыву, насилию, последующему понижению статуса забравшего выше меры религиозно-идеологического института, крупным изменениям государственного устройства, обеспечивавшего его принудительное доминирование: достаточно вспомнить Великую французскую революцию, парижскую коммуну, гражданские войны в Испании, в России, печальный конец государственно-коммунистического суперальянса, случившийся недавно с нашим участием.

Светское государство входило в историю как результат революций, преодоления парадигмы принудительного конфессионального доминирования и достигалось ценой страданий и немалой крови. Переход от конфессионального государства к светскому идет в мире уже три столетия, в каждой стране растягивается лет на полтора, а во многих странах находится еще в самом начале. Место Российской Федерации в этом процессе срединное, с большими пережитками конфессионального характера. В некотором смысле мы сейчас еще только возвращаемся на 100 лет назад в точку, из которой можно восстановить «естественную» (хотя и непростую) траекторию развития государственно-церковных отношений. И если этот процесс будет идти без управления со стороны государства, вполне возможно, что мы очередной раз «наступим на те же грабли». Как известно — главный урок истории состоит в том, что из нее не извлекают уроков.

Светское государство характеризуется принципом отделения религии (как мировоззренческой идеологии) и Церкви (как института, а по сути — всех религиозных организаций) от властных функций государства, который может быть закреплен в нормах законов, а может стать основой для государственной вероисповедной политики и де-факто. Само по себе юридическое закрепление его еще не означает реальности существования светского государства, поскольку сила обычаев, долговременных установок, вполне современных политических и экономических интересов оказывает мощное давление и может заметно исказить прописанный на бумаге светский характер государства. Что мы и видим в современной России.

Принцип отделения религии и Церкви от государства несколько шире, чем нормы ст. 4 Федерального закона о свободе совести и о религиозных объединениях<sup>\*</sup>, чтобы соответствовать нормам закона, быть светским, государство должно:

---

<sup>\*</sup> ...государство:

не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями и с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания;

не возлагает на религиозные объединения выполнение функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления;

не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит настоящему Федеральному закону;

обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях.

- отказаться от установления обязательной вероисповедной принадлежности своих граждан и контроля за их убеждениями относительно религии,
- принимать и защищать любой религиозный или нерелигиозный мировоззренческий выбор человека и защищать индивидуальные и коллективные права в этой сфере;
- обеспечивать правовое равенство граждан и их объединений, созданных или действующих по признаку отношения к религии;
- в концептуальных основах внутренней и внешней политики не руководствоваться религиозно-теологическими подходами и учениями;
- не соединять церковное и светское право, оставляя церковное в качестве добровольного регулятора отношений внутри религиозных объединений, поскольку оно не противоречит светскому (государственному) законодательству.

Нетрудно найти массу примеров, показывающих, что этот принцип не соблюдается в реальной жизни. Исторически, причем под влиянием государства, в России сложилась традиция — принадлежность к одной исторически «правильной» для данного народа религии, и терпимость к иным религиозным явлениям в случае, если они связаны с другим народом. Эта же дореволюционная традиция государственной религии сказалась в народном восприятии коммунистического учения и проявляется в отношениях государства, Русской Православной Церкви (далее — РПЦ), протестантских религиозных организаций и особенно новых религиозных движений (НРД).

Государственная власть на всех ее уровнях охотно пользуется той поддержкой, которую готовы оказать лидеры и организации традиционных религий. На такую поддержку отвечают взаимностью — и в выделении земли, финансов для строительства храмов, и в использовании административного ресурса для вовлечения населения в деятельность религиозных организаций, и для подавления их конкурентов. Все эти моменты можно проследить в регионах с преобладанием как Православия и Ислама, наиболее массовых религий России, так и Буддизма. Есть и общие «враги» для всех религий, относящих себя к традиционным: это все, кого зачисляют в нетрадиционные. В отношении них административный ресурс государства привлекается для разнообразных форм создания помех в их деятельности и прямого преследования с целью ликвидации, включая порой абсурдные обвинения в якобы незаконной деятельности и экстремизме.

Выстраивая отношения между государством и религиозными объединениями, особенно с доминирующей Церковью, претендующей на особую роль во влиянии

---

*Религиозное объединение:*

создается и осуществляет свою деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой, выбирает, назначает и заменяет свой персонал согласно своим собственным установлениям;

не выполняет функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления;

не участвует в выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления;

не участвует в деятельности политических партий и политических движений, не оказывает им материальную и иную помощь.

на государство, необходимо помнить о присущем религиозным взглядам эксклюзивизме (когда «только мы одни правы») и вытекающем из него стремлении подавить неправых, т.е. всех остальных, что считается морально оправданным. В качестве яркого примера напомним исторический факт<sup>3</sup>: бежавшие от государственно-религиозных преследований на свободу в Америку пуритане обосновались в Массачусетсе и создали там свою колонию, практически конфессиональное государство. В 1656 г. в колонии был принят закон против квакеров, первое появление которых в Массачусетсе наказывалось прокалыванием языка раскаленным железом, а второе — смертной казнью. Столь суровые меры оправдывались борьбой с «отвратительной инфекцией», состоявшей в том, что квакеры отказались от института священства и формальных обрядов, требовали свободы слова и собраний, признавали равенство мужчин и женщин, отказывались давать присягу и воевать. Примерно столь же серьезные основания вызывают и в нашем современном государстве обвинения в экстремизме некоторых религиозных объединений, хотя до былой строгости физических мер дело и не доходит.

Вместе с тем у современного Российского государства и Русской Православной Церкви весьма много общих интересов — или таких задач, которые они могут решать только совместно. Некоторые примеры сложных отношений: международное признание России государством, покончившим с советским прошлым, и воссоединение РПЦ и РПЦЗ; использование правительством Украины религиозного фактора для политического удаления от России и поддержка укрепления православного единства Правительством России. Немало задач, которые в первую очередь важны для Церкви, но имеют значение и для укрепления международных позиций государства и его руководителей: восстановление позиций РПЦ в Афонских монастырях, чему уделил время визита 2005 г. в Грецию тогда еще Президент Российской Федерации В.В. Путин; дипломатическая поддержка Православия в Италии (получение РПЦ храма св. Николая в Бари, строительство храма на вилле Боргезе), в Южной Африке и Китае и т.д.; возвращение религиозного имущества и земель на Ближнем Востоке Императорскому православному палестинскому обществу, чем активно занимается Управление делами Президента Российской Федерации<sup>4</sup>.

Другой стороной особых отношений между государством и Церковью, вытекающих из нашей истории, непрерывность которой еще только восстанавливается, является стремление услужить Церкви, отбросив закон, даже со стороны тех, кому это никак не по должности. Примеров таких случаев, к сожалению, немало; зато отрадно, что они иногда стали завершаться принятием разумных решений российскими судами и не все доходят до ЕСПЧ. Скажем, истории с судебной ликвидацией религиозных организаций за ведение образовательной деятельности без лицензий. Лицензия для обучения детей в воскресных школах не требуется ни законом об образовании, ни законом о свободе совести и о религиозных объединениях. Закон допускает ликвидацию религиозных организаций только в случае неоднократных или грубых нарушений норм Конституции Российской Федерации, федеральных законов,

<sup>3</sup> См.: *Стецкевич М.С.* Свобода совести. СПб., 2006. С. 149.

<sup>4</sup> См., например: <http://www.russkiymir.ru/russkiymir/ru/news/common/news7278.html>

систематического осуществления религиозной организацией деятельности, противоречащей ее уставным целям, а также по основаниям, предусмотренным законом в целях противодействия экстремистской деятельности. Тем не менее Смоленский суд в 2007 г. по иску прокурора принял решение о ликвидации методистской церкви в Смоленске за ведение образовательной деятельности без лицензии, в которой во время воскресного молитвенного собрания взрослых одна из родительниц в течение 45 мин занималась с четырьмя детьми членов общины чтением детской библии, пением псалмов и рисованием на религиозные сюжеты. Мысль о необходимости борьбы с «сектантами» таким способом прокурору внушил православный священнослужитель. Естественно, к православным приходам и их воскресным школам такие претензии не предъявлялись. В этой истории поставил точку Верховный Суд Российской Федерации<sup>5</sup>.

Готовность некоторых должностных лиц государственных органов следовать образу мыслей православных священнослужителей, не учитывая Конституцию и законы, руководствоваться своим отношением к той или иной религии, — это свидетельство того, что они применяют государственную власть против основ права, закрепленных в Конституции, и, стало быть, не совсем правильно отправляют свои должностные функции-обязанности. Можно отметить и другое: такие случаи — не просто эксцессы местного характера, в них иногда просматривается скоординированный характер. Например, Свидетели Иеговы сообщают, что в течение 2007–2009 гг. их организациям (их 400) было дано около 50 типовых предупреждений о недопустимости «экстремистской деятельности», причем фактов противоправной деятельности не указывается, а обвинения касаются толкований богослужебной литературы. (Они заявляют, что располагают сведениями о письме Генеральной прокуратуры, направленном в феврале 2009 г. в субъекты Российской Федерации, с требованиями собирать любую негативную информацию в отношении Свидетелей Иеговы с целью запрета их деятельности.) Такой подход к использованию правовых механизмов для устранения религиозного явления трудно признать разумным, он заведомо неэффективен и приведет к очередным санкциям в отношении Российской Федерации от Европейского Суда и укреплению позиций этой конфессии, как это произошло с саентологией.

В то же время государственные властные механизмы не всегда применяются там, где для этого есть настоящие основания. Рассмотрим это на примере событий, связанных с убийством православного священника Даниила Сысоева 19 ноября 2009 г. в Москве.

Прежде всего следует отметить некоторую непоследовательность его собственного церковного руководства в отношении проводившейся отцом Даниилом деятельности. Он активно занимался миссионерством среди мусульман, т.е. прозелитизмом, чего отнюдь не скрывал и, видимо, получал в этом моральную поддержку от старших. Обвинение Католической Церкви в прозелитизме является основанием для невозможности установления с ней более дружественных отношений РПЦ, препятствием для встречи Патриарха Московского и всея Руси с Римским Папой. Оказывается,

<sup>5</sup> Определение СК по гражданским делам Верховного Суда РФ от 10 июня 2008 г. № 36-Г08-7.

в отношении мусульман прозелитизм с точки зрения РПЦ вполне допустим, в чем видится двойной стандарт, вряд ли приятный для мусульманских лидеров, однако развязывающий им руки для аналогичной деятельности в православном поле. Но это вопрос межрелигиозных отношений, он не касается государства, поскольку право распространять религиозные убеждения, как и право человека менять свою религию, гарантируется Конституцией и международными договорами Российской Федерации, только почему-то не за всеми одинаково признается на практике.

Но в ходе своей не противоречащей закону прозелитической деятельности отец Даниил в оскорбительной форме высказывался, в том числе в своих печатных трудах, об Исламе и основных его канонах, о мусульманах, чем достаточно явно возбуждал религиозную рознь и пропагандировал превосходство или неполноценность человека по признаку его религиозной принадлежности.

По этому поводу были и обращения в прокуратуру, но особое отношение к Православию как государственной религии (заметим: отмененное еще в 1905 г.,) видимо, крепко держится в сознании лиц, ответственных за соблюдением законности.

Предположим, что в порядке мысленного эксперимента прокуратура, пока дело не дошло до убийства, изучила материалы отца Даниила, нашла бы в них элементы экстремизма и в соответствии с Федеральным законом от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» вынесла предостережение, предупреждение — что было бы?

Такой неожиданный шаг вызвал бы кампанию в СМИ, свое мнение высказали бы ответственные руководители религиозных организаций, возможно, что в спорах родилась бы истина, определяющая дальнейшее развитие и межконфессиональных, и государственно-конфессиональных отношений. Может быть, отец Даниил осознал бы свою неполную правоту, а священноначалие сделало выводы не только для этого случая. При таком публичном обсуждении и человек-то, давший для него повод, жив бы остался! И свобода высказывания мнений не связывалась бы пролитой кровью.

Представить себе такой вариант развития событий довольно трудно, и вот эта-то непредставимость означает, что одна религия в системе властных отношений уже получила приоритет, государство утрачивает светский характер. Это обязательно приведет к напряженности, опасной и для государства, и для религиозной организации, получающей недопустимый уровень влияния на власть.

То же, что были вынуждены говорить лидеры российских мусульман для снижения возможной антиисламской истерии после убийства, было неудобно слушать: убийца священника не может быть верующим мусульманином! Не будем ставить под сомнение, что Ислам — религия мира, но это не мешает верующим мусульманам совершать убийства, в том числе и своих священнослужителей, не то что других религий, это же факт! Видимо, более серьезные аргументы для отмежевания от убийцы найти было трудно.

Подводя итог, отметим: государственная власть должна базироваться на Конституции и не только сама держаться в пределах ее норм, но и стараться всю страну вводить в конституционные рамки (которые для нашей страны естественным правом не являются). Власть церковная должна основываться на собственном авторитете и не

вовлекать государственную в решение идеологических и вероисповедных проблем в противоречие с назначением государства. Соединение усилий государственной власти и всех общественных сил, включая разнообразие религиозных объединений, в некоторых отношениях, в том числе политических, допустимо, а для демократического развития общества необходимо. Но объединение государственной и религиозной власти для подавления религиозного инакомыслия — опасно для государства и общества и ведет к укреплению этого инакомыслия. *Ну, вспомните же маленькую секту со всего 12 adeptами, глава которой был распят 2 тысячи лет назад, то же досталось и Его апостолам, а последователей бросали на растерзание зверям в цирке — и что сложилось через несколько веков!*

К сожалению, эти суждения не столь очевидны для многих государственных и церковных руководителей, как хотелось бы.

© Себенцов А.Е., канд. философских наук,  
действительный государственный советник Российской Федерации 1 кл.,  
ответственный секретарь Комиссии по вопросам религиозных объединений  
при Правительстве Российской Федерации, 2010

## О РОССИЙСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: СПОРНЫЕ ВОПРОСЫ

Вопрос о статусе религиоведения в России затрагивает широкий ряд аспектов существования и функционирования этой области научных знаний в условиях современной российской жизни (со всеми ее коллизиями в политико-идеологических, социальных, культурных, образовательных и иных процессах). Внимание к этому вопросу и его периодическое обсуждение уже составляют одну из тематических рубрик современного религиоведческого дискурса отечественных ученых<sup>1</sup>. По сути, можно говорить о перманентных попытках научной саморефлексии российских религиоведов, которые (опыты) свидетельствуют о постепенном формировании особого исследовательского направления — метатеории религиоведения, включающей аналитику этой области знания в России<sup>2</sup>.

Материал по этой тематике, как известно, предполагается и в учебных дисциплинах, освещающих историю зарубежного и отечественного религиоведения, предусмотренных образовательными программами подготовки по специальности или по направлению «Религиоведение». Однако содержание подобных дисциплин (там, где они преподаются) не выходит за пределы ознакомления с неким набором персоналий, теорий, трактовок, избранных трудов, причем состав этого набора определяется сообразно специфике мировоззренческих и научных предпочтений преподающей инстанции<sup>3</sup>. Очевидно, что в учебно-образовательном контексте та-

<sup>1</sup> См.: *Иваненко С.И.* Зачем нам нужно религиоведение // *Религиоведение*. 2006. № 4. С. 167–170; *Миронов В.В.* Нужно ли нам религиоведение? // <http://religion.ng.ru/printed/92030>; *Писманик М.Г.* Религиоведческие размышления // *Религиоведение*. 2006. № 3. С. 189–199; *Светлов Р.В.* Как возможно российское религиоведение // *Вестник Российского государственного научного фонда*. 2000. № 3. С. 36–41; *Яблоков И.Н.* Религиоведение как область знания // *Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения*. 2008. № 1. С. 12–25.

<sup>2</sup> См.: *Костылев П.Н.* Метарелигиоведение как область знания // *Материалы XIII Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов»*. Т. 4. М., 2006. С. 216–217; *Лопаткин Р.А.* О необходимости саморефлексии российского религиоведения // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2001. № 3. С. 90–97; *Писманик М.Г.* Религиоведение: уч. пособ. для студентов вузов, обучающихся по направлению «Религиоведение». М., 2009. С. 31, 35–40; *Рахманин А.Ю.* К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // *Религиоведческие исследования*. 2009. № 1–2. С. 7–23.

<sup>3</sup> См. например: *Шахнович М.М.* История отечественного и зарубежного религиоведения // *Программы учебных дисциплин по направлению 031800 — «религиоведение»*. Ч. I / под ред. М.М. Шахнович. СПб., 2008. С. 18–27.

кое положение почти неизбежно, поскольку отражает существующую полифонию мнений российских религиоведов — и в отношении к прошлому своей науки, и в отношении к зарубежным подходам, и в отношении к нынешним задачам и приоритетам религиоведения в России.

Однако для продуктивного развития собственно теории и методологии религиоведения одного только «школьного» обзора исторической фактуры явно недостаточно. Требуется аналитическая работа по выявлению тех факторов, что обусловили специфику эволюции религиоведческой мысли в России. Необходимы обоснованная периодизация этапов этой эволюции и экспликация присутствовавших на каждом этапе смыслов (научных и вненаучных). Неизбежно при этом сопоставление с зарубежным опытом и состоянием наук о религии. Представляется, что только совокупное решение этих и сопутствующих задач позволит достичь того уровня самопонимания, на котором религиоведение в России будет восприниматься как динамичная, но устойчивая научная целостность.

Мы пытаемся прояснить проблему, обозначенную в виде вопроса в начале статьи и неоднократно высказывались<sup>4</sup>. Некоторые из предыдущих наших рассуждений по данному вопросу впоследствии подверглись переосмыслению, большинство же прежних выводов остались неизменными, лишь дополняясь уточнениями в результате их обсуждения с заинтересованными коллегами. На ряд из этих выводов и будем опираться далее.

Предлагая тему «Спорные вопросы современного российского религиоведения», я в то же время понимаю, что в этом названии могли бы присутствовать также и слова «спорные ответы». Такая заостренность происходит не от нигилизма или же каких-то радикалистских устремлений, а, скорее, от того, что можно было бы назвать неопределенностью религиоведения в современной России.

Эта неопределенность понимается как отсутствие фиксированного статуса и размытость институциональных характеристик религиоведения в России. Принятие двухуровневой модели высшего профессионального образования конституирует наличие бакалавров и магистров религиоведения. В то же время религиоведы могут защищать кандидатские и докторские диссертации и получать ученые степени по многим специальностям (философии, социологии, истории, культурологии, психологии, педагогике и еще, наверное, каким-то), но только не по религиоведению (которое согласно «ваковской» номенклатуре и прежде и сейчас не имеет самостоятельности и относится к философским наукам). В контексте основного общего образования религиоведение как учебный предмет растворяется в диапазоне между основами религиозных культур и загадочной «светской этикой». Ничего неизвестно о том, является ли религиоведение видом трудовой деятельности, признанной в таком

---

<sup>4</sup> Смирнов М.Ю. 1) Религиоведение как профессия — зачем и кому это нужно? // Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1. М., 2008. С. 106–112; 2) О религиоведении, религии и религиозности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2008. Т. 9. Вып. 2. С. 62–73; 3) Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2009. № 1. С. 91–106; 4) Современное российское религиоведение: повседневность и «сакральное» // Религия и повседневность: прошлое, настоящее и будущее: мат-лы III Международной интернет-конференция по религиоведению Московского религиоведческого общества (1 октября — 1 декабря 2009 г.) — интернет-доступ: <http://www.e-religions.net/2009/page.php?al=smirnov>

качестве службами занятости населения. Не менее смутным остается и внутреннее состояние, т.е. самоопределение религиоведения в нашей стране.

Дело в том, что отечественное религиоведение, насколько можно судить о нем находясь «внутри», пребывает сейчас в так сказать «пороговой» стадии. Религиоведение в России находится в таком состоянии, когда признаки прежней институциональности (назовем ее «советским научно-атеистическим религиоведением») постепенно отпадают, но явных признаков нового устойчивого статуса еще не приобретено. А то, что обнаруживается — трудно поддается однозначной идентификации (то ли все еще сказывается влияние прежней идеологизированной научной ментальности, то ли обозначилось образование некой новации, то ли имеет место «инновация в традицию»...). Во всяком случае встречающиеся описания истории религиоведения в России ясности пока не прибавляют<sup>5</sup>. И здесь обнаруживается первый «клубок» спорных вопросов.

Начнем с вопроса о том, надо ли бескомпромиссно «отсоединяться», т.е. размежевываться с наследием советского периода, или оно должно быть понято как историческая ступень эволюции отечественного религиоведения (и даже — не первая ступень, поскольку из дореволюционной истории также что-то тянется в последующие времена), а потому рецепции из этого наследия, его наработки в «снятом» виде вполне нормальны для нынешнего дня? Чтобы подчеркнуть остроту этого вопроса, приведем сделанное в 2003 г. высказывание выдающегося отечественного специалиста в области религиоведения Л.Н. Митрохина: «...нам нужно прежде всего выработать четкую и принципиальную позицию относительно религиоведения советского времени. Конечно, отдельные характеристики религии, оценки исторических фактов, особенно, если они принадлежат перу крупных отечественных исследователей, составляют золотой фонд мировой культуры. Однако его общая структура, ключевые категории и исходная установка никакой модернизации не подлежат и должны быть брошены в переплавку с учетом знаний о религии, накопленных не только наукой, но и теологией, в том числе зарубежной»<sup>6</sup>.

Известное неудобство этому вопросу придает и то обстоятельство, что значительная часть нынешних российских религиоведов, включая автора данных рассуждений, состоит из тех, кто получил образование и сформировался как ученый в советский период, т.е. в определенных мировоззренческих и идеологических условиях. Память о реальной ситуации, существовавшей вокруг научных исследований религии того времени требует, как было принято говорить, «диалектического подхода» к религиоведческой деятельности, имевшей место в рамках научного атеизма.

Основным противоречием научного атеизма можно считать наличие в его теории и практике двух совершенно разноплановых начал — политико-идеологического

<sup>5</sup> См.: *Лаврентьева А.Ю.* Становление и развитие российского религиоведения // Вестник Поморского государственного университета. Сер. Гуманит. и соц. науки. 2007. № 2. С. 70–73; *Меньшикова Е.В.* Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и метода в 20–30-е годы XX века // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. 2008. Вып. 1. С. 77–82; *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006.

<sup>6</sup> *Митрохин Л.Н.* От научного атеизма к наукам о религии: философия религии и теология // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / сост. и общ. ред. О.Ю. Васильевой, Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС. М., 2009. С. 44.

и научно-исследовательского. С одной стороны, вплоть до конца 80-х гг. XX в. действовала однозначная политическая антирелигиозная установка, которая периодически лишь меняла тональность — от репрессивного подавления до более благозвучного «преодоления» религии. При такой установке изучение религиозной проблематики могло иметь только одну целевую направленность — поиск эффективных способов борьбы с религией. С другой стороны, любое серьезное исследовательское усилие на поприще религии обнаруживало многосложность и содержательность этого явления. Поэтому требовалось развивать научный инструментарий познания, вести предметное изучение конкретных процессов, разрабатывать аппарат теоретических и эмпирических исследований религии<sup>7</sup>. Чем совершеннее становились исследовательские процедуры, тем заметнее был их контраст с антирелигиозной установкой.

Одним из заметных следствий этого стало нараставшее недоверие к теоретико-методологическим возможностям научного атеизма, который все чаще ассоциировался с идеологическими спекуляциями, нежели с наукой. Такое отношение к научному атеизму подспудно, а иногда и явно, культивировалось в различных областях гуманитарного знания, касавшихся вопросов религии, где вырабатывались по сути альтернативные стратегии (культурологические, богословские и иные) интерпретаций и обобщения исследуемого материала. Отсюда, кстати, одна из черт восприятия российского религиоведения уже в наши дни — по старой памяти зачастую оно рассматривается как внешне перемаркировавшийся научный атеизм и поэтому его познавательные способности оцениваются скептически.

Вместе с тем непредвзятое знакомство с содержанием трудов и публикаций советских исследователей религии способно не только смягчить критические оценки «научно-атеистического периода», но и показать несомненное достоинство многих из них. За дежурными идеологическими клише нередко обнаруживаются довольно точное практическое знание религиозной жизни советского общества, способность получать и систематизировать конкретные данные, умение строить вполне эвристичные типологии, продуманность и грамотность формулируемых положений и выводов. Поэтому нынешние «профессиональные» религиоведы старшего поколения, с советским опытом, остаются наиболее основательными в своей научной деятельности по сравнению со множеством других современных знатоков религии. Однако устоявшееся (вплоть до стереотипизации и ментальной неповоротливости) прежнее понимание вопросов религии сказывается на взглядах этой категории исследователей и не всегда способствует облегчению участи религиоведения в России. Тем не менее в области отечественного теоретического религиоведения самыми добротными и полезными за последние годы стали труды ученых с большим или меньшим советским научным прошлым<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Обзор деятельности ведущего центра по изучению религии в советское время см.: Зуев Ю.П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 1: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М., 2009. С. 9–34.

<sup>8</sup> Диапазон имен для примера хорошо известен специалистам, поэтому ограничусь алфавитными рамками, надеясь этим не вызвать чьих-либо претензий, от Е.И. Аринина. (Религиоведение: Введение в основные концепции и термины: уч. пособ. М., 2004) до И.Н. Яблокова (Философия религии: Актуальные проблемы. М., 2007); отдельно считаю необходимым упомянуть А.Н. Красникова (Методологические проблемы религиоведения. М., 2007).

Сказанное выше подводит к другому вопросу, который требует выяснения — какие свойства нынешнего религиоведения являются свидетельствами его нового качества, т.е. принадлежности к современности (имеется в виду, конечно, не новая риторика и оперирование научным «новоязом», а теоретико-методологическое соответствие задачам постижения изучаемых проблем)? Этот же вопрос можно поставить чуть иначе: что вообще значит для религиоведения в России быть современным?<sup>9</sup>

Наименее удовлетворительным здесь был бы ответ — соответствовать уровню зарубежных наук о религии. Эта утверждение не от скепсиса и не от высокомерия — у зарубежных коллег есть чему поучиться; но у большинства из них другой социально-исторический «анамнез», да и своих проблем там тоже хватает. Уже доводилось высказываться об этом, но позволю себе повториться — нередко у российских авторов обнаруживается избыточный пиетет перед зарубежными концепциями, подходами, даже терминологией. Насыщенность публикаций упоминаниями и библиографией иностранных исследований как бы подразумевает обретение некой эффективной научной методологии. Без знания современной зарубежной научной литературы религиовед в России обречен зачастую «изобретать велосипед». Но заимствования, которые являются в большинстве случаев калькой с понятийного аппарата зарубежных теорий, выглядят натужно и неорганично применительно ко многим явлениям религиозной жизни российского общества. По всей видимости, религиоведение в России должно было пройти эту стадию, чтобы вплотную подойти к задаче формирования своего языка научного описания исследуемых проблем. Надо признать, что выработка собственных концепций и новой обоснованной терминологии пока не относятся к сильным сторонам российского религиоведения (не считать же теоретическим достижением конструкт наподобие «тоталитарных сект»).

Следующим с необходимостью должен стать вопрос о том — что собственно у нас существует: «российское религиоведение» или «религиоведение в России» (или и то и другое вместе)? Очевидно, что первый термин подразумевает примат своеобычности (вплоть до самодостаточности), второй же дает взгляд на отечественное религиоведение как часть мировой картины наук о религии. Названный вопрос носит «академический» характер, а ответ на него определяется уровнем научных кадров — их образовательной подготовкой, профессиональной компетентностью, зарубежным признанием, конкурентоспособностью, наконец.

К сожалению, отечественные религиоведы не по своей прихоти пребывают в серьезной «тематической зависимости» от положения религии в России. Очередной виток политизации религии, возможная перспектива клерикализации общественно-государственной жизни, инфильтрация религиозных институтов в культуру и образование и тому подобные процессы — насыщают религиоведение нормативностью, побуждают выбирать между разными административными и идеологическими (включая конфессиональные) «станами». В итоге «российская специфика» ориентирует религиоведов преимущественно на внутренние проблемы. Из этого может

<sup>9</sup> См.: *Воробьева М.В.* Современное религиоведение в России: особенности и перспективы развития // [http://www.upelsinka.com/Russian/article3\\_ru.htm](http://www.upelsinka.com/Russian/article3_ru.htm); *Костылев П.Н.* Российское религиоведение: прошлое, настоящее, будущее // [http://sobor.by/rosrelig\\_kostilev.htm](http://sobor.by/rosrelig_kostilev.htm); *Фолиева Т.А.* «Головокружение от успехов»: Некоторые размышления о религиоведческих исследованиях в России // [http://sobor.by/golovokr\\_folieva.htm](http://sobor.by/golovokr_folieva.htm)

возникнуть несколько несуразная ситуация, когда внимание обращено к актуальной проблеме религии в России, а используются концепции и исследовательские модели зарубежного происхождения (так, к примеру, чаще всего происходит по отношению к новым религиозным движениям и культам в нашей стране, или же при изучении религиозной конверсии).

Религиоведение как род научной деятельности не может быть без, так сказать, носителя — некоего совокупного субъекта. Логично предположить, что им должно быть религиоведческое сообщество. Но существует ли таковое в России? И если «да», что тогда оно собой представляет, на каких основах формируется?

Из того, что наблюдается, более напрашивается вывод не о консолидированном и цельном сообществе, а о чем-то вроде диффузной «*религиоведческой среды*», включающей различные по научным интересам и ведомственной принадлежности группы ученых.

Понятие «религиоведческая среда» звучит несколько неуклюже, но помогает охватить предельно широкий спектр исследователей религии, включая не только религиоведов «по ведомственной принадлежности» из профильных академических и вузовских подразделений, но и большой круг специалистов из разных областей социогуманитарного знания.

Однако внутри этой среды устойчивой структуры не просматривается. Существуют объективная и субъективная дифференциации. К примеру, наличествуют большие контингенты специалистов — востоковедов, историков, филологов, психологов, антропологов и проч., у которых особый взгляд не только на конкретную фактографию религий, но и на теоретико-методологическую сторону исследований<sup>10</sup>. Между собой они тоже оказываются далеко не едины, но в отношении к наработкам «профессионального» отечественного теоретического религиоведения нередкость сходны в пренебрежительности.

Особое место занимают в «религиоведческой среде» конфессионально ориентированные исследователи с их явной преференцией нормативно-оценочного подхода к изучаемому материалу. Между прочим противостояние конфессиональных и светских религиоведов, если таковое возникает, может быть и продуктивным для познания, когда его целью является не взаимное обличение (одних — в скрытом или явном обскурантизме, других — в неизжитом атеизме), а уточнение собственной аргументации в результате критики другой стороной и взаимное обнаружение убедительных фактов и доводов<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> См.: Денискин А.А. Проблемы религии и религиоведения на страницах российских журналов (Реферативный обзор) // Социальные и гуманитарные науки: Отечественная и зарубежная литература: Реферативный журнал. Сер. 3: Философия. 2004. № 1. С. 51–68; Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в научном дискурсе // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2004. Вып. 4. С. 165–176.

<sup>11</sup> Аринин Е.И. Религиоведение и теология: свое и чужое // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России: мат-лы конференций (Москва, 2000–2001 гг.) / под ред. И.Н. Потылицыной. М., 2003. С. 76–80; Журавский А.В. Трудный выбор: Конфликт религиоведения и теологии как симптом постсоветской эпохи // НГ-Религии. 2002. 4 дек.; Овсиенко Ф.Г. Сфера изысканий религиоведения и теологии и специфика постижения ими рассматриваемых объектов // Религиоведение. 2004. № 2. С. 116–130; Элбакян Е.С. Религиоведение и теология: общее и особенное // Третьи Торчиновские чтения: Религиоведение и востоковедение: мат-лы науч. конференции (Санкт-Петербург, 15–18 февраля 2006 г.) / сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб., 2006. С. 291–297.

Наконец, существуют и сторонники, условно говоря, «чистого религиоведения», полагающие необходимым его размежевание с другими областями знания, имеющего дело с религией. В научных подходах это подразумевается на основе принципа «исключенного трансцендентного». В профессиональной сфере — как определенная корпоративность, признаки которой: специальное религиоведческое образование в профильном учебном заведении; работа в научном или образовательном учреждении, где ведется исследовательская (и/или преподавательская) деятельность по религиоведению, в должностном статусе, связанном с этой деятельностью; научные занятия «по специальности», подтверждаемые соответствующими выступлениями, публикациями и другими принятыми результатами, включая обладание учеными степенями и званиями. В «российском случае», однако, во всем объеме безукоризненно отвечать этим признакам для многих затруднительно.

Перспективы корпоративной модели религиоведения могут мыслиться как в традиционно-иерархическом, так и в своего рода «сетевом» направлениях. Первое, конечно, привычнее. Оно подразумевает наличие какой-то авторитетной религиоведческой метainстанции (по аналогии с Институтом научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС) и организационных форм наподобие Российского сообщества преподавателей религиоведения. Однако назвать какую-либо из действующих ныне религиоведческих организаций (научно-исследовательских групп, вузовских кафедр и др.) ведущим авторитетом для всех российских религиоведов — чрезвычайно сложно<sup>12</sup>. При всех действительных достоинствах многих научных коллективов реальные возможности каждого из них не могут рассматриваться как свидетельство безоговорочного лидерства.

Учитывая нынешний состав российских религиоведов, с их ментальными и жизненными привычками и социальным опытом, ориентация на традиционно-иерархический путь вполне понятна. Но уже ясно, что он не может быть единственным. Другая модель — «сетевое», т.е. горизонтально устроенное объединение религиоведов, достигаемое благодаря электронным средствам коммуникации, образовательной и трудовой мобильности. К нему, осознанно или нет, тяготеет молодое поколение религиоведов и примеряются многие их старшие коллеги. При этом способе объединения исследователи легче находят друг друга, устанавливают контакты, устраивают обсуждения, создают совместные проекты. Здесь, правда, многое зависит от энтузиазма участников, который в свою очередь должен поддерживаться хотя бы относительной административной и материальной независимостью.

Какое из направлений продуктивнее — вопрос не простой, поскольку, повторим, для большинства религиоведов более привычным остается первое, имеющие свои явные преимущества, но уже не приходится считать забавой и второе.

Последний в перечисляемом ряду, хотя, быть может, первостепенный по значению «клубок» вопросов можно сформулировать следующим образом. А для чего собственно должно существовать российское религиоведение? Является ли оно само-

<sup>12</sup> Перечень «коллективных субъектов» российского религиоведения см.: *Костылев П.Н.* Университетские и академические подразделения, научные центры и профессиональные ассоциации в области религиоведения в современной России // Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения. 2008. Вып. 1. № 65–69.

достаточным научным занятием, в ходе которого добываются знания о религиозной жизни страны и мира и при необходимости этими знаниями исследователи охотно готовы поделиться, но могут обойтись и без общественного внимания, занимаясь «познанием ради познания»? Или же религиоведение необходимо для того, чтобы настойчиво «раскрывать глаза» обществу на действительное состояние его религиозной жизни? Если верно второе (к чему больше хочется склониться), то возникает болезненный вопрос, а способно ли?

Вопросы эти непросты не только потому, что взвешенное слово ученого-религиоведа далеко не всегда комфортно и от того не очень-то востребовано там, где принимаются социально значимые решения. Есть здесь и свой «скелет в шкафу» — отсутствие консолидированного понимания ряда фундаментальных исследовательских проблем. Назову лишь одну: объяснение феномена религиозности — при множестве эмпирических исследований и научных публикаций об этом явлении, в теории так и не выработаны устойчивые и разделяемые большинством исследователей определения религиозности, ее признаков и критериев типологии (достаточно посмотреть, как по-разному трактуют эти понятия психологи религии, феноменологи религии, светские и конфессиональные социологи религии).

© Смирнов М.Ю., д-р социологических наук, доцент,  
доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета  
Санкт-Петербургского государственного университета, 2010

*Раздел I*

ШКОЛЫ  
ОТЕЧЕСТВЕННОГО  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ:  
ИСТОРИЯ  
СТАНОВЛЕНИЯ



50-летие  
религиоведческой  
школы МГУ  
(конференция  
«Религиоведение в России»)

пленарные заседания  
юбилейных  
конференций

**КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ  
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ МГУ:  
веги истории**

Почти половину XX в. и почти десятилетие XXI в. существует наша кафедра. Она начала работать первого сентября 1959 г. в соответствии с приказом Ректора Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова академика И.Г. Петровского на философском факультете была создана кафедра истории и теории атеизма и религии, призванная обеспечивать научные исследования религии и атеизма и вести соответствующий учебный процесс.

Создателем и руководителем кафедры был известный ученый и философ, профессор И.Д. Панцхава. В числе первых работников кафедры были Ю.Ф. Борунков, И.Г. Иванов, М.Г. Микалина, М.П. Мчедлов, М.П. Новиков, В.Д. Тимофеев. После И.Д. Панцхава заведующим кафедры в течение многих лет был профессор М.П. Новиков.

В дальнейшем кадровый состав пополнялся выпускниками — из числа окончивших факультет и/или аспирантуру кафедры. Кафедра наследовала традиции отечественной и зарубежной науки. Она решала задачи и корректировала их в соответствии с требованиями времени, меняющимися социально-политическими и идеологическими отношениями, с учетом реформирования системы образования, изменений в области государственно-конфессиональных отношений.

Работа кафедры была органически включена в деятельность философского факультета, университета, в межуниверситетское сообщество.

Кафедра организовала преподавание своего предмета на всех факультетах Московского университета, вела подготовку учебных программ, курсов и спецкурсов, учебников и учебных пособий. Творческие связи развивались с профильными подразделениями вузов Москвы, Ленинградского, Киевского, Одесского, Львовского, Харьковского, Тбилисского, Ереванского, Ташкентского, Алма-Атинского, Туркменского, Вильнюсского, Кишиневского, Ростовского-на-Дону, Свердловского, Омского, Новосибирского, Владивостокского и других университетов. Ученые кафедры принимали участие в организации и проведении многих факультетских, общеуниверситетских, региональных, всесоюзных и российских конференций, вели совместную работу с учеными Польши, Чехии и Словакии, Болгарии, Румынии, Венгрии, Югославии, ГДР и ФРГ, США, Китая, Монголии, Японии.

В 1964 г. был образован Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. В 60–70-е гг. в высших и средних специальных учебных заведениях вводился курс «Основы научного атеизма», создавались кафедры научного атеизма. В число специальностей ВАК была введена специальность «научный атеизм»; в последующем названия специальности, предусматриваемой ВАК, варьировались — «Научный атеизм, история религии и атеизма», «Научный атеизм, религия (история и современность)», «Теория и история религии, свободомыслия и атеизма». Иначе говоря, название «научный атеизм» обозначало учебную дисциплину и отрасль знания, в которых изучаются религия и атеизм. С соответствующим названием читались учебные курсы, готовились учебники и учебные пособия.

Велись дискуссии о предмете и структуре данной учебной и научной дисциплины, о месте этой дисциплины в системе знания. Одни авторы считали научный атеизм составной частью диалектико-материалистической философии, другие — частной наукой, отпочковавшейся от философии. В структуре научного атеизма выделялось и религиоведение, а к числу разделов религиоведения относили: философию религии, гносеологический анализ религии, социологию религии, психологию религии. В некоторых работах «атеистическую теорию» отождествляли с религиоведением.

В соответствии с пониманием предмета и структуры научного атеизма выделялись основные направления научных исследований. Изучались: теоретические проблемы религиоведения (философские, социологические, психологические); специфика религиозного сознания; социальные функции и роль религии; священные тексты религий мира (Танах, Библия, Коран, Типитака и др.); история религий и конфессий; религиозная философия — иудаистская, православная, католическая, протестантская, буддийская, мусульманская, индуистская, конфуцианская, синтоистская и пр., различные течения внутри этих философий; взаимовлияние религии и других областей культуры (искусства, науки, политики, морали, права); свобода совести; конкретные религиозные явления и др.

Сказанное о структурировании научного атеизма, об основных направлениях научных исследований показывает, что в так именуемой отрасли знания развивалось и религиоведение. Нельзя согласиться высказываемым некоторыми авторами мнением, что «общая структура, ключевые категории» религиоведения советского периода «никакой модернизации не подлежат и должны быть брошены в переплавку», что религиоведение, как оно представлено в «научном атеизме» было «религиоведением без религии», что тогда не были получены сколько-нибудь важные результаты в исследовании религий.

Результаты научных исследований включались в учебный процесс, в содержание издававшихся учебников, учебных пособий, в лекционные и семинарские курсы. С участием ученых кафедры изданы: учебное пособие «История и теория атеизма» (под ред. И.Д. Панцхава. М., 1962); учебник «Научный атеизм» (руководитель авторского коллектива А.Ф. Окулов. М., 1973). Коллективом кафедры подготовлены: учебное пособие «Основные вопросы научного атеизма» (под ред. И.Д. Панцхава. М., 1962); учебное пособие «История и теория атеизма» (отв. ред. М.П. Новиков. М., 1982); курс лекций «Основы научного атеизма» (под ред. М.П. Новикова. М., 1971). Во всех учебниках и учебных пособиях содержатся разделы и главы, рассмат-

ривающие сущность религии, возникновение религии и ее ранние формы, различные религии — иудаизм, христианство (православие, католицизм, протестантизм), ислам, буддизм и др.

В те годы были изданы многие научные труды — монографии, сборники статей, брошюры, статьи, словари, в том числе работы кафедры. Назовем лишь некоторые: сборники статей «Вопросы истории религии и атеизма», выпускавшиеся Институтом истории Академии наук СССР; «Ежегодники Музея истории религии и атеизма», музея, который находился в структуре Академии наук СССР; периодические издания «Вопросы научного атеизма» Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС (в «Вопросах научного атеизма» публиковались статьи и ученых кафедры); выпуски сборников статей «Актуальные проблемы научного атеизма», издававшиеся нашей кафедрой. Под общей редакцией профессора М.П. Новикова при активном участии ученых кафедры в подготовительной организационной работе и в качестве авторов многих статей издан «Атеистический словарь»; большинство статей словаря посвящено рассмотрению тех или иных феноменов религии.

Кафедра принимала активное участие в развертывании конкретно-социологических исследований религиозности; были организованы экспедиции в Орловскую область, Краснодарский край, регулярно проводились исследования в г. Москве, выяснялось отношение к религии студентов МГУ. Разрабатывались программы, методология, методика и техника исследований, в том числе программы для обработки полученных данных на ЭВМ. Результаты использовались в курсовых, дипломных, диссертационных работах. В 1969 г. опубликована коллективная монография «Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности и опыта атеистического воспитания». Материалы исследований находили отражение и в последующих публикациях.

Кафедра истории и теории атеизма и религии философского факультета МГУ, как и профильные кафедры, подразделения других учебных и научных учреждений, успешно выполняли образовательные и исследовательские задачи. Но следует признать, что название отрасли знания и учебной дисциплины «научный атеизм» не получило убедительного обоснования, приводило к неадекватным суждениям, выводам и оценкам. Как известно, исторически атеизм выступал в качестве стороны определенного типа мировоззрения, отрицающей основные принципы религиозного (в узком смысле — теистического) взгляда на мир, и семантика термина «атеизм» не относилась явно и четко к имевшейся в виду области знания. Во многих публикациях, хотя и признавалось различие атеизма как стороны мировоззрения и как отрасли знания, в ходе изложения фактически происходило смешение (незаметно для авторов) той и другой. Из этого вытекала, в частности, такая интерпретация предмета отрасли знания, согласно которой фактически речь шла об атеизме как стороне мировоззрения и научная дисциплина нередко исчерпывалась изложением определенных мировоззренческих положений. С этим связано соответствующее решение вопросов о социальных функциях и роли религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии. Критика религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии порой представляла не как разноаспектное научное исследование (греч. κριτική — искусство разбирать

или судить; подразумевается *τέχνη* — искусство, ремесло, наука), а в виде негативно-оценочных суждений, разоблачительных стереотипов или снабжалась такими суждениями и стереотипами: «реакционная сущность» (как будто «сущность» в философском смысле может быть «реакционной» или «прогрессивной»), «извращение», «богословская фальсификация» каких-то фактов, положений, «несовместимость» научных и религиозных взглядов, знаний, познания (в смысле наделяния заведомо отрицательными оценками интерпретации тех или иных явлений, даваемой с позиции религиозного мировоззрения, без учета конкретного предмета и содержания интерпретации и интенции интерпретатора, а также факта совместимости в сознании многих ученых научных и религиозных взглядов), «антигуманизм религиозной морали» (при абстрагировании от факта существования религиозного гуманизма и включенности в религиозную мораль простых норм нравственности, от конкретно-исторического контекста) и т.д.

В 1991 г. произошла корректировка содержания учебной и научной работы, и кафедра получила новое наименование — философии религии и религиоведения. Коллектив кафедры опирался на накопленный опыт и достигнутые в прежние годы результаты, развивал сложившиеся на кафедре творческие научные традиции. Были предложены определения предмета, методов, разделов, строения и структуры религиоведения; выявлены основания целостности, единства, интегрирования знаний в религиоведении как комплексной дисциплине, раскрыты основные положения теории религии; в области знаний о религии теоретического и исторического, светского и конфессионального религиоведения представлены теоретические и эмпирические, фундаментальные и прикладные исследования.

Министерством было введено высшее профессиональное образование по религиоведению. В 1996 г. на базе кафедры создано отделение религиоведения философского факультета, а затем лаборатория исследования современных религиозных процессов. Религиоведческие подразделения создавались и в других научных и учебных центрах; в настоящее время таких подразделений в России около 40. Кафедра разработала концепцию религиоведческого образования в России. Усилия были сосредоточены прежде всего на научно-методическом обеспечении учебного процесса. По линии Учебно-методического совета (УМС) по философии, политологии, религиоведению Учебно-методического объединения (УМО) по классическому университетскому образованию преподаватели кафедры участвовали в подготовке трех поколений стандартов Высшего профессионального образования по религиоведению. Стандарт третьего поколения предусматривает обеспечение образования на трех уровнях — бакалавр, магистр, специалист, — с кредитно-модульными подходами, с разнопрофильностью подготовки студентов. В соответствии со стандартами разрабатывались программы общепрофессиональных дисциплин и дисциплин специализации — философия религии, психология религии, феноменология религии, история религии, история Русской Православной Церкви, новые религиозные движения, религиозная философия, эзотерические учения и др., а также программы более 20 спецкурсов. Для отделения религиоведения философского факультета МГУ был разработан специальный учебный план. В число общепрофессиональных дисциплин (ОПД) и дисциплин специализации (ДС) включены не только

собственно-религиоведческие, но и философские дисциплины — логика, онтология и теория познания, философия и методология науки, социальная философия, этика, эстетика, философская антропология, философия культуры, история философии. В качестве обязательных в учебный план включены латинский и древнегреческий языки, а дисциплин по выбору/ факультативных (в соответствии с темой научных исследований) — иврит, хинди, арабский, китайский, японский и др. По разработанному для отделения религиоведения философского факультета плану ведется подготовка специалистов-религиоведов в Московском университете.

Подготовлен ряд учебников и учебных пособий, выдержавших несколько изданий: «Основы религиоведения» (учебник, совместно с учеными ИСАА и других учебных и научных учреждений, гриф Минобрнауки); «Религиоведение. Хрестоматия» (учебное пособие, гриф Министерства общего и профессионального образования); «Введение в общее религиоведение» (учебник, гриф УМС), «История религии» в двух томах (учебное пособие, совместно с учеными ИСАА, гриф Минобрнауки); учебное пособие доцента А.Н. Красникова «Методология современного религиоведения» (гриф УМО); учебное пособие профессора И.Н. Яблокова «Религиоведение» (гриф Минобрнауки); учебные материалы О.В. Осиповой «Древнегреческо-русский и латинско-русский словари основных терминов религиоведения и латинский и древнегреческий языки». Учебник «Основы религиоведения» включен в серию «Классический университетский учебник», посвященную 250-летию Московского университета.

На философском факультете кафедра ведет учебные курсы на отделениях: религиоведения — курсы общепрофессиональных дисциплин и дисциплин специализации, спецкурсы; философии — курс «Философия религии»; культурологии — курс «История религии», а также — религиоведческие курсы на ряде факультетов МГУ: историческом, юридическом, политологии, психологии, журналистики, филологическом, иностранных языков и регионоведения, в ИСАА, на химическом, физическом, географическом, геологическом, ВМиК и на факультете наук о материалах.

Приоритетным направлением научных исследований кафедры является «Религиоведение в системе философского и гуманитарного знания» (основные темы этого направления: 1. Методологические проблемы религиоведения; 2. Религиозная философия и антропология; 3. Религии мира: история и современность; 4. Наука и религия). С 1990 г. доценты кафедры и прикрепленные к кафедре соискатели защитили 15 докторских диссертаций, посвященных исследованию актуальных проблем религиоведения. За последние годы опубликовано немало научных трудов — книг, монографий, статей, в том числе статей в энциклопедических изданиях: «Человек», «Новая философская энциклопедия», «Социологическая энциклопедия», «Глобалистика: энциклопедия», «Словарь философских терминов», «Энциклопедия религий» (одним из редакторов которой был доктор философских наук, доцент нашей кафедры А.Н. Красников). С 2001 г. выходит в свет научно-теоретический журнал «Религиоведение» (одним из главных редакторов был А.Н. Красников, в состав редакционной коллегии входят ученые кафедры — И.П. Давыдов, К.И. Никонов, Е.В. Орел, И.Н. Яблоков).

Ученые кафедры осуществляют научное руководство в написании курсовых, дипломных и диссертационных работ. Студенты и аспиранты кафедры публикуют

значительное число научных работ в журналах «Вестник Московского университета. Серия 7: Философия», «Религиоведение» и других журналах, а также в материалах ежегодных конференций «Ломоносов», сборниках «Аспекты» и т.д. За годы существования кафедры со специализацией по ее профилю, а после создания отделения — с квалификацией «Религиовед», факультет окончило более 450 выпускников. По рекомендации кафедры защищено диссертаций: кандидатских — более 300, докторских — около 40. Доктора философских наук, работающие на кафедре, являются членами Диссертационных советов по защите кандидатских и докторских диссертаций.

Преподаватели, научные сотрудники, аспиранты и студенты кафедры участвовали в ряде конгрессов, многих конференциях и круглых столах — международных, российских, региональных, университетских — в качестве членов оргкомитетов, руководителей секций, докладчиков.

В 2006 г. при Учебно-методическом совете по философии, политологии и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию было создано Российское сообщество преподавателей религиоведения. Сопредседателями Сообщества стали заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета (Благовещенск), доктор философских наук, профессор А.П. Забияко, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук, профессор М.М. Шахнович и заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета, доктор философских наук, профессор И.Н. Яблоков.

Кафедра поддерживает связи с сектором философии религии Института философии РАН, кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, Исследовательским Центром «Религия в современном обществе» Российского независимого института социальных и национальных проблем (ныне — структурное подразделение Института социологии РАН), Центром изучения религий РГГУ, отделениями и кафедрами религиоведения университетов России, с профессорами и преподавателями Московской Духовной Академии, кафедры религиоведения Свято-Тихоновского православного университета, Института философии, теологии и истории св. Фомы, религиоведческими центрами Украины, Беларуси, Казахстана, Киргизии и других стран СНГ, с некоторыми отделениями теологии и религиоведения университетов Дальнего зарубежья.

© Яблоков И.Н., д-р философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, зав. кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010



## Приветствия в адрес кафедры

Миронов В.В. ....	141
Говорун О.М. ....	141
Попов С.А. ....	142
Калина И.И. ....	144
Алханов А.Д. ....	144
Егоров В.К. ....	145
Новоселов В.В. ....	145
Колодный А.Н. ....	146
Гончаров С.А. ....	146
Мейер М.С. ....	147
Касюк А.Я. ....	147
Бочаров В.А., Юраскина Т.И. ....	148
Арсенкин В.К. ....	148

**Приветствие**  
декана философского факультета  
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова

*В.В. Миронова*

Религиоведение занимает важное место в системе российского гуманитарного образования и в реалиях российского общества. Перед данной областью знания и образования стоят важные задачи, которые решаются в различных университетах России, в системе Российской академии наук.

Кафедра философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова внесла значительный вклад в развитие не только религиоведческого, но и философского образования. Она ведет профильные курсы на всех отделениях философского факультета, на ряде других факультетов МГУ. Представители кафедры активно работают в Учебно-методической комиссии факультета, в Учебно-методическом совете по философии и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию, в других учреждениях и организациях. Ученые кафедры приняли участие в подготовке 1-го, 2-го и 3-го поколений стандартов Высшего профессионального образования по религиоведению, подготовили учебные программы по всем общепрофессиональным дисциплинам и дисциплинам специализации. Коллективом кафедры издан ряд учебников и учебных пособий для студентов философского факультета, для отделений религиоведения, для студентов высших учебных заведений. Труды ученых кафедры широко известны научной общественности.

Кафедра поддерживает активные творческие связи с другими факультетами МГУ, с религиоведческими центрами университетов России, стран Ближнего и Дальнего зарубежья, принимает участие во многих университетских, российских и международных конференциях, философских и социологических конгрессах.

Сердечно поздравляю коллектив кафедры с 50-летним юбилеем. Желаю успешно развиваться и в дальнейшем творческие традиции отечественного религиоведения.

Миронов В.В.,  
д-р философских наук, профессор, член-корреспондент РАН

**Приветствие**  
начальника Управления Президента Российской Федерации  
по внутренней политике

*О.М. Говоруна*

Уважаемый Игорь Николаевич!

Сердечно поздравляю Вас, профессорско-преподавательский состав, всех сотрудников, студентов, аспирантов и выпускников кафедры философии религии и религиоведения с ее 50-летним юбилеем.

Прошедшие полвека с момента создания кафедры отмечены большой работой ее коллектива по развитию отечественного религиоведения как самостоятельного направления в рамках российской науки, выстраиванию системы религиоведческого образования в нашей стране. За минувшие десятилетия в стенах кафедры подготовлены сотни специалистов, кандидатов и докторов наук, выпущен значительный массив научной и методической литературы.

С достоинством встречая свой 50-летний юбилей, кафедра продолжает оставаться ведущей религиоведческой школой в России, научно-педагогическая деятельность ее коллектива по-прежнему является актуальной и востребованной. Усилиями руководства и сотрудников кафедры организуются и проводятся масштабные научные исследования, многочисленные конференции и семинары, развиваются всесторонние международные связи, ведется большая методическая работа.

Полагаю, что юбилей кафедры станет новым импульсом в ее многогранной и плодотворной деятельности.

Примите искренние пожелания творческих успехов, здоровья и всего самого доброго.

Говорун О.М.

### Приветствие

Председателя Комитета Государственной Думы Федерального Собрания  
Российской Федерации по делам общественных объединений  
и религиозных организаций

*С.А. Попова*

Дорогие коллеги!

От имени Комитета хочу сердечно приветствовать Вас на этой юбилейной конференции, посвященной 50-летию кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова!

Восприняв лучшие традиции научных школ кафедра философии религии и религиоведения МГУ имеет сегодня большой потенциал для дальнейшего развития: ныне кафедра является одним из крупнейших на территории Российской Федерации центров подготовки высококвалифицированных кадров в сфере государственно-религиозных отношений и религиоведения.

Происходящее в последние годы возрождение всех сторон духовной жизни российского общества поставило в повестку дня вопрос развития научных основ взаимодействия государственных органов и религиозных объединений по самому широкому кругу проблем.

Религиозные организации сегодня играют все более заметную роль в жизни общества. Наша общественно-политическая действительность наполнена многими религиозными событиями, которые направлены в первую очередь на укрепление духовного единства нашего многонационального Отечества. Одновременно продолжает совершенствоваться и нормативная база государственно-конфессиональных отношений, общие принципы которых были сформулированы в 1997 г. при принятии Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Рост религиозного самосознания граждан, активное участие верующих разных вероисповеданий в различных сферах жизнедеятельности общества, с одной стороны, а с другой — попытки определенных сил использовать религиозный фактор в создании напряженности должны быть предметом постоянного и особого внимания и адекватной реакции со стороны государства. Сама жизнь требует от государственных органов и религиозных объединений сотрудничества и созидательных действий во имя возрождения Отечества.

За последнее время со стороны руководства нашей страны Президента Российской Федерации Д.А. Медведева и Председателя Правительства В.В. Путина сформулированы достаточно мощные, яркие, интересные предложения по совершенствованию нашего законодательства в этой сфере. Ряд инициатив уже реализован в ходе законотворческой деятельности в виде законов, ряд находится в разработке.

Однако законодательная деятельность невозможна без предварительной содержательной экспертной подготовки. Поэтому достижения в сфере государственно-религиозных отношений являются в значительной мере заслугой экспертов-религиоведов, оказывающих необходимую теоретическую поддержку на всех этапах разработки и принятия законопроектов.

Особо хочу отметить, что кафедра философии религии и религиоведения МГУ стала мощнейшим и теоретическим центром в России, развивающим фундаментальную науку о религии. Хорошо известны научные труды профессора К.И. Никонова по религиозной антропологии, профессора В.А. Алексеева в области государственно-религиозных отношений, интересные работы и статьи женщин-профессоров З.А. Тажуризиной и З.П. Трофимовой по истории свободомыслия. А учебник «Основы религиоведения» под редакцией профессора, зав. кафедрой И.Н. Яблокова сегодня является основным учебным пособием для студентов, изучающих данный курс.

Кстати, являясь членом Экспертного совета нашего Комитета Игорь Николаевич оказывает большую поддержку многим нашим инициативам, участвует в «круглых столах» и других мероприятиях Комитета, в том числе в 2007 г. он принял участие в работе Межпарламентской Ассамблеи Православия и выступил с основным докладом на конференции в городе Афины, который был очень тепло встречен участниками.

Кафедра вносит значительную лепту и в решение проблем прикладного характера. Хотелось бы отметить, что мы как законодатели, ведущие постоянный мониторинг реальной ситуации и правоприменительной практики отчетливо видим те новые проблемы и задачи, которые стоят перед практическим религиоведением.

С нашей точки зрения можно выделить следующие:

Во-первых, это повышение роли государственной религиоведческой экспертизы, а также, в определенных случаях, подготовка независимой общественной экспертизы по оценке религиозной деятельности того или иного объединения. Государство испытывает нехватку специалистов, способных на высоком профессиональном уровне дать неангажированную всестороннюю оценку деятельности религиозных групп и организаций, особенно имеющих синкретическую природу происхождения или квазирелигиозную форму деятельности. Потребности такой экспертизы испытывают не только органы юстиции и прокуратуры, но она востребована сегодня и в других структурах.

Во-вторых, сохраняет свою актуальность проведение специальных исследований новых форм религиозности и квазирелигиозного мировоззрения. Сегодня, как правило, новые религиозные движения не стремятся получить статус религиозной организации и оказываются вне поля зрения контрольно-регистрирующих органов. Например, сегодня активно распространяется языческое мировоззрение у националистически настроенной молодежи.

К сожалению, у нас практически нет правовых механизмов и инструментов мониторинга деятельности таких общественных явлений. Лишь когда там начинается противоправная деятельность, тогда есть возможность воздействия. Здесь мы видим широкое поле для работы в самых разных областях религиоведческой науки: лингвистике, социологии, психологии и феноменологии религии.

В-третьих, требуется серьезное исследование в области терминологического аппарата. Разномыслие экспертов, отсутствие единой терминологии приводит к тому, что в средствах массовой информации и даже в официальных документах совершенно произвольно употребляются, например, термины «секта» или «конфессии». При этом из оборота ушли такие термины, как «вероисповедание» и «вероисповедная политика». Проработка базовых понятий важна для комплексной реализации государственно-религиозных отношений, выработки перспективных направлений их дальнейшего развития. Сегодня научный язык практического религиоведения должен максимально приблизиться к языку юридическому, стать точным отражением смысловых значений. Это позволит снять многие распространенные сегодня идеологические инверсии смыслов в употребляемой терминологии.

И, наконец, все больше возрастает актуальность развития междисциплинарного сотрудничества. И прежде всего это развитие науки в смежных областях с теологией. В настоящее время «теология» как научная дисциплина активно развивается, и, как мне кажется, введение дипломов ВАК кандидата и доктора теологии — вопрос ближайшего времени. Понимая, что религиоведение и теология все-таки разные предметы, базирующиеся на отличных друг от друга аксиоматических допущениях тем не менее мы видим широкие возможности для научных разработок, в том числе междисциплинарного характера.

Актуальным остается сотрудничество религиоведения с этнологией, культурологией и другими предметными гуманитарными науками. Расширение знания на стыке научных дисциплин открывает возможности для становления комплексного представления об обществе и человеке.

Наше взаимодействие по обозначенным проблемам позволит расширить направления сотрудничества кафедры и органов государственной власти, придаст новый импульс научной работе по религиоведческой проблематике.

В заключение хочу еще раз выразить уверенность, что научный коллектив кафедры и впредь будет на высоте стоящих перед ним теоретических и образовательных задач, внесет новый вклад в дело изучения нашего религиозного наследия, подготовит новых специалистов, способных работать экспертами в деликатной сфере государственно-религиозных отношений!

Желаю Вам новых научных достижений и успехов в работе!

Попов С.А.,  
канд. политических наук

### **Приветствие**

заместителя Министра образования и науки Российской Федерации

*И.И. Калины*

Уважаемые участники и организаторы конференции!

Рад приветствовать собравшихся на конференции ведущих специалистов по философии, истории и культуре религии. Сердечно поздравляю всех собравшихся со знаменательным юбилеем!

Важно отметить, что юбилейная полувековая дата празднуется в рамках тематической конференции и собравшиеся здесь ученые, педагоги, работники музеев и библиотек смогут не только обсудить существующие научные проблемы, но также обозначить перспективы взаимного развития и обогащения российского религиозноведения. Имеющийся потенциал в этой области позволяет рассчитывать на весомые результаты в плане укрепления позиций светского образования и сопутствующего этой науке уважения к самым разным религиозным традициям всего мира.

Особые поздравления сегодня хочется высказать всем сотрудникам кафедры философии религии и религиозноведения Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Желаю всем участникам юбилейной конференции плодотворной работы, оптимизма и новых достижений на ниве сложного и почетного труда ученого, педагога и хранителя культуры.

Калина И.И.

### **Приветствие**

заместителя Министра юстиции Российской Федерации

*А.Д. Алханова*

Уважаемые Игорь Николаевич, сотрудники кафедры философии религии и религиозноведения!

Примите искренние поздравления с 50-летним юбилеем вашей кафедры. За годы своей деятельности она стала одним из признанных и авторитетных центров религиозноведческих исследований в стране.

Кафедрой ведутся научные исследования в различных областях философии религии и религиозноведения. Наиболее значимые результаты Вашей научной деятельности представлены в разработке концепций и стандартов высшего профессионального образования по направлению «Религиоведение», подготовке учебника «Основы религиоведения», комплекса программ религиозноведческих учебных курсов, других исследованиях.

Кафедрой осуществляется большая работа по подготовке научных кадров: подготовлено более 30 докторов философских наук, около 450 кандидатов наук. Выпускники кафедры работают во многих регионах России и ряде зарубежных стран.

В разные годы на кафедре работали такие видные ученые-религиоведы, как В.И. Гараджа, И.Я. Кантеров, М.П. Мchedлов, Ф.Г. Овсиенко, Д.М. Угринович и др.

Профессора И.Я. Кантеров и М.П. Мчедлов являлись членами Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации. В настоящее время членом Совета является профессор И.Н. Яблоков. Активное участие представителей кафедры в работе данного органа и конструктивное взаимодействие с Департаментом по делам некоммерческих организаций способствуют обеспечению качества и объективности государственной религиоведческой экспертизы, межконфессиональному взаимопониманию.

Желаю Вам и в дальнейшем научных и педагогических успехов, крепкого здоровья и всего наилучшего.

Алханов А.Д.

**Приветствие**  
ректора Российской академии государственной службы  
при Президенте Российской Федерации

*В.К. Егорова*

В этот насыщенный памятными событиями в отечественном религиоведении год Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации поздравляет дружественную кафедру философии религии и религиоведения Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова со знаменательной датой — ее 50-летием.

Дорогие друзья, Вашими трудами в области философии, истории, социологии, филологии, искусствознания свершилось становление религиоведческой школы, известной не только в России, но и далеко за ее пределами. Выпускники вашей школы продолжают развивать лучшие академические традиции, полученные в стенах философского факультета университета, внося свой достойный вклад в отечественную и мировую науку.

Мы рады, что на протяжении всего этого полувекового срока были с Вами в активном и взаимообогащающем сотрудничестве.

В этот торжественный день примите наши искренние поздравления с 50-летием Вашей кафедры и пожелания творческих успехов, больших научных достижений всем Вам и будущим поколениям исследователей религии — выпускникам кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Егоров В.К.,  
д-р философских наук, профессор

**Приветствие**  
ректора Тюменского государственного нефтегазового университета

*В.В. Новоселова*

Дорогой Игорь Николаевич! Дорогие коллеги!

Примите наши искренние сердечные поздравления с полувековым юбилеем кафедры философии религии и религиоведения!

Желаем кафедре, заведующему кафедрой И.Н. Яблокову, выдающемуся талантливому ученому и организатору религиоведческого образования в России и в дальнейшем оставаться флагом религиоведения.

В Тюменском государственном нефтегазовом университете кафедра религиоведения была открыта в 2004 г. по ходатайству ректора Н.Н. Карнаухова и губернатора области С.С. Собянина, а также благодаря отеческой заботе о религиоведении И.Н. Яблокова.

В настоящее время здесь обучаются студенты очной, заочной и заочной сокращенной форм обучения. Преподавание ведут четыре профессора, доктора наук, семь доцентов, кандидатов наук — это преподаватели не только из ТюмГНГУ, но и других вузов города.

Кафедра религиоведения Тюменского государственного университета в своей научной, преподавательской и социально-государственной деятельности руководствуется традициями отечественного религиоведения, заложенными Игорем Николаевичем Яблоковым и научным коллективом кафедры МГУ, который он возглавляет.

Крепкого Вам сибирского здоровья и долголетия, успехов в Вашем нелегком, но таком жизненно необходимом духовном труде во благо России.

Новоселов В.В.

### Приветствие

зам. директора Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины,  
руководителя отделения религиоведения ИФ НАН

*А.Н. Колодного*

Дорогие коллеги из Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова! Религиоведы Украины сердечно поздравляют Вас с 50-летним юбилеем кафедры. Приятно осознавать, что, несмотря ни на какие политические перипетии и нестроения, мы все эти годы были вместе, творчески сотрудничая, обмениваясь опытом работы, радуясь достижениям.

Ваша кафедра во многом была первооткрывателем. И не только в просветительно-образовательной области по нашей специальности, в частности в написании учебной и справочной литературы, но и в постановке и исследовании множества религиоведческих научных проблем. В Украине знают М. Новикова, И. Яблокова, Д. Угриновича, В. Гараджу, З. Тажуризину, В. Добренкова, А. Красникова, К. Никонова и многих других ученых кафедры по их научным публикациям. Книги этих ученых изучают, творчески используют в педагогической и исследовательской работе.

Мы благодарны кафедре за поддержку нас в формировании высшего эшелона ученых-религиоведов Украины, теплые приемы, когда мы приезжаем в Белокаменную.

Желаем Вам новых успехов в подготовке научной смены — патриотов специализации, успехов в исследовании значимых проблем нашей отрасли знаний, в сохранении и утверждении религиоведения как одной из основных отраслей гуманитарной науки в неблагоприятных для этого условиях клерикализации социума.

Мы за дальнейшее продолжение наших научных связей, за творческое сотрудничество в исследовании религиозных процессов на постсоветском пространстве, за проведение совместных научных конференций, обмен преподавателями, аспирантами и студентам.

Колодный А.Н.,

д-р философских наук, профессор

### Приветствие

проректора по учебной работе Российского государственного  
педагогического университета им. А.И. Герцена

*С.А. Гончарова*

Уважаемый Игорь Николаевич!

От всей души поздравляем Вас и всех ваших сотрудников с 50-летием кафедры философии религии и религиоведения. На протяжении полувека кафедра была кузницей религиоведческих кадров для всей страны, научным центром отечественного религиоведения.

Желаю Вам дальнейших успехов в деле подготовки российских религиоведов и развитии отечественной религиоведческой мысли.

Гончаров С.А.

**Приветствие**  
директора ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова  
*М.С. Мейера*

Дорогие коллеги!  
Дорогой Игорь Николаевич!

Институт стран Азии и Африки МГУ сердечно поздравляет весь коллектив кафедры философии религии и религиоведения философского факультета университета со славным юбилеем.

За 50 лет плодотворной деятельности вами выработан неповторимый почерк преподавания сложнейших проблем функционирования религиозного комплекса доступными для студентов средствами, сохраняя при этом высокий научный и интеллектуальный уровень. Ваша кафедра воспитала уникальных специалистов-религиоведов, настоящих ученых, блестящих лекторов, успешно сочетающих глубину научных исследований с мастерством преподавания.

Ваш коллектив выпустил в свет серию общероссийских учебников: «Основы религиоведения», «История религии», которые удостоены высоких отзывов. Учебник «Основы религиоведения» получил гриф «Классический университетский учебник». Мы глубоко благодарны Вам за предоставленную нам возможность участвовать в благородном деле создания подобных книг.

Искренне желаем Вам неиссякаемого источника вдохновения и покорения новых научных вершин!

Мейер М.С.

**Приветствие**  
директора Института международных отношений  
и социально-политических наук Московского гуманитарного  
лингвистического университета

*А.Я. Касюка*

Уважаемый Игорь Николаевич!

Сердечно поздравляем Вас с 50-летием кафедры философии религии и религиоведения МГУ — старейшего центра по изучению религиоведческих дисциплин в нашей стране.

За долгие годы своей плодотворной научной деятельности Вы воспитали целую плеяду блестящих специалистов религиоведов и теологов, многие из которых сейчас оказывают серьезное влияние не только на развитие науки, но и на оптимизацию государственно-религиозных отношений.

Искренне надеемся, что отношения между Московским государственным лингвистическим университетом и Вашей кафедрой будут динамично развиваться.

Касюк А.Я.

## Приветствие

*В.А. Бочарова, Т.И. Юраскиной*

Дорогие коллеги и друзья!

Сегодня у Вас настоящий праздник. 50 лет — это значительный срок. И все это время мы с большим удовольствием контактировали с Вами. Мы с большой любовью вспоминаем каждого из членов кафедры. Мы вспоминаем сегодня и тех, кто безвременно покинул Вашу кафедру. Без всякой лести следует сказать, что Ваша кафедра — одна из лучших кафедр философского факультета. Мы знаем тот высокий профессионализм, который свойственен всем преподавателям кафедры, тот порыв честности и истины, который согревает Ваши сердца. В наше время самого разнообразного мракобесия Вы остаетесь светочем добра и подлинной нравственности. И если есть такие люди, которые работают на Вашей кафедре, то это значит, что есть и надежда на то, что мрак невежества и вселенской лжи не даст захапнуть светочу разума.

Еще раз примите от нас поздравления с Вашим юбилеем. Желаем Вам здоровья и новых творческих свершений. Пусть и далее Ваше пламенное горение освещает путь ищущим истину.

Бочаров В.А.,  
д-р философских наук, профессор, кафедры логики  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Юраскина Т.И.,  
канд. философских наук, доцент кафедры логики  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

## Приветствие

*В.К. Арсенкина*

Глубокоуважаемый Игорь Николаевич!

Коллеги!

Сердечно поздравляю с юбилеем кафедры, прочное основание которой сформировал незабвенный Илья Диомидович Панцхава.

Время выявило достойных продолжателей дела крупного ученого, педагога, мудрого и душевно щедрого Человека.

В науке, образовании, культуре Москвы, Санкт-Петербурга, других регионов России и странах СНГ успешно работают его ученики.

За 50 лет сделано немало. Особенно примечательно, что в годы лихолетья кафедра не только выстояла, но и сумела осмыслить происходящее, перестроиться. В настоящее время кафедра работает в режиме устойчивого развития.

Позвольте, Игорь Николаевич, поблагодарить Вас, всех сотрудников кафедры за преданность делу, самоотверженный труд.

В день юбилея вспомним тех, кто ушел от нас навсегда.

Желаю всем участникам конференции здорового долголетия, дальнейших творческих успехов, счастья.

Арсенкин В.К.,  
д-р философских наук, профессор

## РОЛЬ КАФЕДРЫ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ МГУ В РАЗВИТИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Юбилейные торжества — всегда амбивалентные события. С одной стороны, они предполагают минимальную дозу критичности, — как неуклонное следствие жанра. И в этом качестве находятся в непримиримом противоречии с существом духовно-философской деятельности. С другой стороны, присутствующий в юбилейных речах риск преувеличения заслуг и добродетелей как отдельных лиц, так и олицетворяемых ими структур может легко перейти ту грань, за которой кончается адекватность восприятия людей и событий и начинается елейное славословие. Оно-то и переводит юбилей в формат условно торжественного мероприятия, оставляющего после себя неприятный осадок искусственной пафосности и дозированного лицемерия.

К счастью, эти опасности не грозят нам в ходе данного события. В немалой степени мы обязаны ясности и трезвости оценок, звучащих в юбилейных речах, опытному и мудрому проф. И.Н. Яблокову. Взвешенность его суждений и тщательность отделки каждого из высказываемых им положений апробирована почти сорокалетним опытом подготовки им монографических публикаций и диссертаций. Обдуманность хода обсуждения юбилейного события, взвешенность суждений и скупость окончательных выводов — одна из основных особенностей работы кафедры на протяжении ее полувековой истории. И в этом отношении позиция Игоря Николаевича представляет собой логическое продолжение и воплощение той традиции сбалансированного видения проблем религии в нашем обществе, которое отличало работу кафедры.

Если позволите, хотел бы остановиться на роли кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в развитии отечественного религиоведения

Итак, профессора, преподаватели и аспиранты кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ, насколько мне известно, никогда не мечтали показать «последнего попа на экране телевизора» (как это обещал Н.С. Хрущев к концу 80-х гг. XX в.). Если же такое и приходило в голову студентам первых курсов — в силу свойственного им пафоса экстремизма и нетерпения — холодный душ экспертных оценок специалистов кафедры прививал им состояние реалистической критичности, составляющей исходное условие религиоведческой аналитики.

Вместе с тем юбилей — это всегда обращение к прошлому. Однако, как знали еще древние греки, «над прошлым не властны даже боги». Усилия переписать его, обновить, сделать более приемлемым нынешним чаяниям современников — одно из естественных проявлений человеческой слабости. Но таким путем на прошлое не повлиять. Попытки косметического камуфляжа обнаруживают свою неосновательность в самых неожиданных местах и самыми неожиданными способами. И к счастью наш юбилей не пытается участвовать в безнадежном деле переписывания на новый лад событий прошлого, следуя народной мудрости «из песни слова не выкинешь». «Песней» же этой с момента основания кафедры до 1991 г. была система господствующей идеологии, включавшая в качестве обязательной компоненты декларации атеистической составляющей и неуклонности успехов атеистической пропаганды.

История, как известно, — весьма упрямая дама. Неслучайно говорят, что главный ее урок состоит в том, что из нее не извлекают никаких уроков. Может быть, где-то дело и обстоит иначе. Но в нашем Отечестве умение извлекать оптимальные и комплексные уроки из собственной истории и успешно пользоваться ими для решения насущных проблем настоящего до сих пор не принадлежало к сильным сторонам философской и политико-теоретической деятельности. Может быть, концептуальные подходы, сформулированные в ходе наших юбилейных торжеств, окажутся той соломинкой, которая своим весом переломит сложившуюся практику. Во всяком случае настоящее складывается из прошлого и связано с адекватным восприятием и пониманием его содержания. Будущее же всегда вырастает из настоящего. Это относится как к судьбам религии в современном и будущем обществе, так и к состоянию и перспективам кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ.

Имеет смысл напомнить некоторые особенности того полувекового прошлого, в контексте которого создавалась наша кафедра. Известный философ В.В. Библихин в своей книге мемуаров «А.Ф. Лосев, С.С. Аверинцев» (Институт философии, теологии и истории св. Фомы. М., 2004) рассказывает, как в архиве А.Ф. Лосева он нашел конспекты лекций выдающегося ученого с хвалой на древнегреческом, обращенной к личности и теоретическим заслугам И.В. Сталина. Хвала опиралась на цитаты из собрания сочинений «корифея наук всех времен и народов», также приведенных по-древнегречески. К марту 1953 г. в стране господствовала фиктивная политическая религия, получившая в 1956 г. уклончивое обозначение «культ личности». Квазирелигиозность доминировала в общественной атмосфере. Ею была пропитана не только атмосфера официальных мероприятий, но и бытовая жизнь огромной части населения страны.

Культ писаного и произнесенного основоположниками давал о себе знать и в преподавании. Еще в сентябре 1955 г. вводную лекцию для первокурсников на философском факультете МГУ ведущий профессор и администратор факультета читал, не отступая от текста написанной им главы, буквально вода пальцем по строкам учебника, положенного им перед собой на кафедру. Это поразило даже меня, 17-летнего провинциала, оказавшегося в столичном университете и уже вдохнувшего веяние хрущевской «оттепели» в общественной атмосфере. В 1959 г. другой профессор философского факультета МГУ, сделавший под конец жизни заметную карьеру, читал лекцию студентам 4-го курса на тему: «Развитие диалектического

и исторического материализма в документах и решениях XXI съезда КПСС», из которой они узнали, что означенный съезд развил диалектический материализм в шести направлениях, а исторический материализм — в восьми. Интересно было бы ради пользы конкретности исторических суждений обнаружить реальные следы этих направлений в научных трудах и в философской атмосфере того времени.

Правда, не все было однозначно. Опубликованные в 1956 г. на русском языке ранние произведения К. Маркса и Ф. Энгельса стали той призмой, сквозь которую молодые философы страны пытались осмыслить события в Советском Союзе и в дружественных ему странах. Сложность состояла в том, что эти события были отделены от времени написания путеводных текстов более чем столетием. В данном случае была неизбежна аберрация философской оптики. Понятиями, использованными Марксом и Энгельсом, обозначали для молодых философов явления и процессы, имевшие иные исторические корни, иную динамику и тенденции, чем те, над которыми размышляли основоположники учения, объявленного «единственно верным» в Советском Союзе и сохраняемого таковым вплоть до конца 80-х гг.

В то же время политическая обстановка в стране и ожидания мало-мальски думающих людей предполагали, что руководство страны развернет свою деятельность лицом к современности. В области реформ, которые касаются управления промышленностью, наукой, сельским хозяйством, были обозначены мероприятия, демонстрирующие готовность отвечать этим ожиданиям и призванные, как утверждалось, резко форсировать экономическую и научную жизнь страны. В частности, состоялась реабилитация кибернетики и велась активная борьба за реабилитацию перспективности генетических исследований на фоне активного сопротивления «лысенковцев», продолжавшегося до 1963 г.

В области вузовской политики в начале 60-х гг. XX в. административным путем было введено преподавание во всех высших учебных заведениях курсов этики, эстетики, научного атеизма. Их преподавание потребовало создания соответствующих кафедр в ведущих университетах страны, новых специализаций в работе институтов повышения квалификации преподавателей общественных наук, заметно изменило кадровый состав многих кафедр за счет привлечения людей, способных обсуждать данные проблемы и заинтересованных в их научной разработке. Это коснулось и управленческой администрации самого высокого уровня. Так, сравнительно быстро заместитель министра высшего образования РСФСР С.И. Никишев стал доктором философских наук, продолжая сотрудничество с кафедрой истории и теории атеизма и религии МГУ.

Нельзя сказать, что кафедра истории атеизма и религии была создана «с чистого листа». Со второй половины 50-х гг. на философском факультете МГУ курс лекций об атеизме и религии читал доцент Е.Ф. Муравьев, подготовивший еще в 1930 г. рукопись «Конфуцианство как религия», засчитанную ему в качестве кандидатской диссертации.

Под его руководством несколько студентов писали курсовые и дипломные работы, защитил кандидатскую диссертацию И.М. Ермаков — человек трагической судьбы (немецкие оккупанты расстреливали его вместе с группой советских патриотов, он был ранен, выбрался из засыпанной землей общей могилы и добрался

к подпольщикам. Впоследствии он стал доктором философских наук и заведовал кафедрой философии в Тульском педагогическом институте).

Под руководством доц. Е.Ф. Муравьева готовили кандидатские диссертации на кафедре диалектического и исторического материализма Ю.В. Крянев, Э.Ф. Филимонов, Н.Д. Горохова (работавшие затем несколько десятилетий на различных участках исследовательской, педагогической и организаторской работы). Среди людей, сотрудничавших с ними, уместно упомянуть и И.Н. Романова, работавшего до последнего времени профессором Академии культуры и искусства (бывшего библиотечного института на Левобережной).

Созданная профессором И.Д. Панцхавой кафедра истории и теории атеизма и религии с самого начала заявила о себе четкой специализацией преподавателей по основным секторам религиоведения: М.П. Новиков — православие, С.Ф. Анимосов — нравственные проблемы религиозного сознания, И.Г. Иванов — взаимодействие научного и религиозного мировоззрения, В.Д. Тимофеев — политические аспекты в деятельности религиозных организаций и др.

На других кафедрах свое сотрудничество с нею четко обозначили психолог А.Н. Леонтьев, философ и логик П.С. Попов (опубликовавший вместе с Ю.В. Кряневым в «Вопросах философии» статью об эстетических особенностях религиозной обрядности), эстетик и историк искусства М.Ф. Овсянников.

Координацию повседневной жизни кафедры вела М.Г. Микалина, отличавшаяся исключительным вниманием ко всем существенным деталям и событиям в жизни своих подопечных — профессоров, преподавателей, аспирантов и студентов (часть последних потом пополняла ряды аспирантов).

Отношение к аспирантам со стороны кафедры было исключительно заботливым: это касалось своевременной сдачи вступительных и кандидатских экзаменов, демократического обсуждения тематики и планов диссертаций, оперативного решения вопросов о переводе из заочной аспирантуры в очную, подготовки рецензий научных руководителей на публикации по теме диссертации, тщательной «вычитки» руководителями аспирантов авторефератов и правки текстов диссертаций, обсуждения диссертационных работ в срок (часто за день до окончания срока аспирантуры). Вместе с тем основная концепция диссертации и изложение ее узловых вопросов оставлялось за аспирантом, — если, понятно, это позволял здравый смысл, состояние соответствующей литературы и требования общей политической конъюнктуры.

Достаточно быстро кафедра завоевала позиции ведущего методического и теоретического центра страны по вопросам религиоведения и атеистической пропаганды. В немалой степени этому способствовали регулярные обсуждения данной проблематики с участием ведущих ученых страны. Среди них запомнились С.И. Токарев, Ю.Н. Рерих (только что вернувшийся из Индии на Родину) и др. Эти совещания первоначально носили характер установочных базовых лекций по курсу научного атеизма. На их основе были изданы первые версии учебника для вузов. Наряду с этим появлялись монографии преподавателей кафедры. Доценты первоначального состава кафедры, опубликовавшие монографии, быстро получили степени докторов философских наук. Часть из них возглавила впоследствии другие кафедры и учебно-научные структуры за пределами МГУ.

Продолжалось и сотрудничество с работниками ведущих партийных и государственных структур, несомненно, укреплявшее позиции кафедры в административном поле.

Большую методическую помощь студентам и аспирантам кафедры оказывали референты общества «Знание» РСФСР Н.Д. Горохова и А.И. Виноградов. Они не только внимательно рецензировали предоставленные начинающими лекторами тексты выступлений, но и находили время прослушивать их первые лекции в аудиториях. Внимательно записывали просчеты как содержательного, так и ораторского плана; делали обстоятельные «разборы полетов» с конкретными замечаниями. По их рекомендациям, а также при постоянном содействии старшего референта общества «Знание» СССР Н.П. Нефедовой (а до нее — С.С. Худякова), организаторы лекционной работы Всесоюзного общества «Знание» В.Г. Колесников и Всероссийского общества «Знание» Н.Д. Лебедева договаривались с периферийными организациями о циклах выступлений, в том числе и в отдаленных районах нашей страны. Для начинающих педагогов это была вторая профессиональная школа: аудитории разного культурного и национального состава, неожиданные, подчас — чрезвычайно острые вопросы; периодически завязывавшиеся дискуссии со слушателями. Качество работы лектора оценивалось не только в официальных «сопроводилках», но и в телефонных отзывах в Москву с мест выступления. Отрицательные отзывы надолго (если не насовсем) закрывали дорогу к публичным выступлениям в периферийных организациях. Что, конечно, плохо сказывалось на профессиональной репутации лектора.

Через несколько лет после образования кафедра стала проводить силами аспирантов и преподавателей конкретные социологические исследования религиозности. Изучались реальные верующие и реальные проблемы, волновавшие их, определявшие состояние их сознания. Благодаря данной практике преодолевалась опасность тиражирования опосредованных представлений о религии по литературе прошлого времени и «из вторых рук».

География религиоведческо-социологических экспедиций была довольно разнообразной: Орловская область, Краснодарский край, Карагандинская область и т.д. Некоторые аспиранты и сотрудники кафедры исследовали религиоведческую проблематику, имея возможности выступать затем с лекциями на научно-практических семинарах в областных центрах и столицах союзных республик, а также перед населением. Обобщения впечатлений о состоянии религиозности (мне пришлось заниматься этим в Узбекистане, Белоруссии, Мордовии, Бурятии и других местах), направлялись по свежим следам в партийно-идеологические инстанции и способствовали, надеюсь, координации идеологической практики. В любом случае они отражали динамику религиозной жизни на основе непосредственного опыта и непосредственных впечатлений.

В данной связи уместно заметить, что религиоведение было и остается основной эмпирической и теоретической базой для философии религии. Свертывание этой базы, утрата философией религии отношения сообщающегося сосуда с религиоведением будет, на мой взгляд, способствовать догматизации положений философии религии, утрате ими конкретных контекстов и смыслов в конкретных ситуациях. Философия религии, оторвавшаяся от религиоведения, рискует стать «снегом позавчерашнего года», сохраняющим свои исходные качества лишь в условиях моро-

зильника. Полагаю, что светское религиоведение и философия религии в настоящее время являются базой экспертных оценок теоретических построений и установок теологии как дисциплины, преподаваемой в светских вузах. Прежде всего потому, что только светскому религиоведу очевиден конфессионально специализированный и в силу этого ограниченный содержательный посыл теологии. В реальном обществе теология существует лишь в конфессиональных проявлениях, что бы ни утверждали в опровержение этого тезиса отдельные ее представители.

Следует иметь в виду и изначальную вторичность теологических построений по отношению к достаточно динамичным религиозным процессам. Динамичным в силу ряда контекстов: глобализационных, межконфессиональных, гендерных, молодежных, информационно-медийных и т.д. Эти многоплановые процессы религиоведение вынуждено изучать напрямую, в непосредственных контактах. И тем самым создавать базовые импульсы последующих обобщений философии религии. Для последней — как для любой философии — сохраняет силу положение Гегеля, говорившего, что сова Минервы вылетает ближе к ночи. «Сова» же теологии (в силу вторичного характера не только по отношению к религиоведению, но и по отношению к светской философии религии) вылетает ночью. Ночные полеты, видимо, нужны человечеству. Но необходимо помнить об их функциональной ограниченности и особенностях картины в условиях их реализации.

Способность к точному, комплексному и глубокому прогнозированию, отличающая кафедру довольно давно, — лучшее признание состоятельности и содержательности ее работы в наше время. Лучшее доказательство ее теоретической зрелости и способности готовить компетентных и нужных стране специалистов.

Глаголев В.С.,  
д-р философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии МГИМО(У) МИД России, 2010

## ЦЕРКОВЬ И ВЛАСТЬ: УРОКИ ИСТОРИИ

2010 г. знаменателен 50-летием со времени создания кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета. Этот юбилей имеет немалое значение как для Московского университета, так и для всей научной жизни в области изучения и преподавания знаний о религии и Церкви, характере и состоянии государственно-церковных отношений. За прошедшие полвека кафедра превратилась в крупный центр научной мысли и методологии преподавания религиоведения. Значение религии в обществе ныне чрезвычайно возросло и тем самым возросла и роль кафедры.

В соответствии с постановлением ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. в стране были созданы кафедры научного атеизма, Дом научного атеизма, журнал «Наука и религия» и т.д. Постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. было направлено на активизацию атеистической пропаганды, создание научной базы этой работы и, в конечном итоге, на резкое ограничение роли и влияния Русской Православной Церкви и других религий в Советском Союзе. Это решение главного политического центра страны говорит о том, что вопросы религии всегда были в поле зрения советских властей.

После 1991 г. в новых общественно-политических и социальных условиях кафедра не только сменила название, но и осуществила глубокие качественные преобразования, удержав за собой ведущие позиции в стране в области религиоведения, изучения и преподавания знаний о государственно-церковных отношениях. Присутствие на нынешнем заседании высоких представителей российской власти — из Государственной Думы, Администрации Президента, Правительства Российской Федерации убедительно говорит о том, что и нынешняя власть не выпускает из поля зрения вопросы религиозной и церковной жизни, государственно-церковных отношений.

Действительно, юбилей ведущей в стране кафедры — это еще один повод для осмысления роли религии в обществе, в истории нашего Отечества. XX в. в этом смысле наиболее показателен, хотя и весь предыдущий российский исторический период тоже сопровождался сложными, нередко противоречивыми, специфическими отношениями власти и Церкви. В самом деле, эти отношения за все тысячелетие существования государства российского и русского православия были порой не только

непростыми, но и драматическими. Вспомним, XVI–XVII–XVIII вв.: появление на Руси патриаршества, никоновские реформы, эпоха Петра I. Некоторые уроки этого периода не теряют актуальности и сейчас. Главный из них — это правильно понять последствия вторжения власти в столь чувствительную область, как религия. Но столь чувствительными были и попытки Церкви непосредственно влиять на власть, вмешиваться в дела государства, подменять его институты. Последствия этих вторжений часто были столь болезненны, что они сказываются и сейчас в нашем национальном самосознании, в исторической памяти народа.

Скажем, никоновская реформа, связанные с ней огромные потрясения в обществе, борьба власти и Церкви за влияние, за лидерство в обществе, война со старообрядцами — все это не есть нечто безвозвратно ушедшее в прошлое, но существует в нашем национальном самосознании и бытии и сейчас. И возможны рецидивы. В истории так бывает. Мы, ученые, должны говорить об этом, предупреждать нацию, ее лидеров о возможности повторения роковых ошибок.

Разумеется, особо следует помнить об уроках XX в., на протяжении 70 лет которого государство и Церковь, даже в парадигме советской власти, как, и ранее, продолжали действовать «нераздельно и неслиянно», не будучи в состоянии обойтись друг без друга. Хотя советский период истории, может быть, ярче других показал, как все те ошибки и пороки, которые есть у власти, обязательно в той или иной мере проявляются и в церковной жизни, если «объятия» государства и Церкви слишком крепки.

Всякий раз, вступая в диалог с властью, Церковь должна знать и понимать, что тем самым власть искушает ее, приоткрывая ей дверь или форточку в политику. И это не всегда полезно Церкви, даже когда она «печалует» за народ». Церковь должна извлечь главный урок, который и мы, ученые, должны помочь наиболее полно, обстоятельно сформулировать — непосредственное участие в политике чрезвычайно опасно как для самой Церкви, так и для государства. Нужна тщательно проработанная концептуальная база для построения взаимопользованных государственно-церковных отношений.

Однако, вступив в век XXI, мы должны признать, что и по нашей вине тоже сегодня не имеется стройной, научно-обоснованной современной модели государственно-церковных отношений. Хотя, казалось бы, у страны за плечами такой богатый исторический опыт и уже давно такую модель отношений необходимо разработать. Однако, к сожалению, нет заказа от власти на ее разработку. Отсутствие современной модели государственно-церковных отношений позволяет власти постоянно импровизировать на этом поприще, порой с большим ущербом для себя и для народа в целом. Важно подчеркнуть, что отсутствие такой модели не полезно и для Церкви, которая рискует оказаться в удушающих объятиях власти, не стесненной какими бы то ни было четко прописанными обязательствами перед религиозными организациями. Не наша ли вина в том, что учеными, экспертами так и не было предложено обществу стройной, современной доктрины государственно-церковных отношений, отвечающей глубинным интересам народа?

На протяжении практически всего XX в. в этой области отношений власть, порой круто меняя свою социально-политическую сущность, тем не менее продол-

жала пользоваться собственными сиюминутными интересами или идеологемами, основанными на жестоких классовых социальных учениях. Они не позволили многонациональной стране выбраться из глубокого системного кризиса в 90-е гг. XX в. и мощное прежде союзное государство распалось. Церковь выжила, нашла в себе силы создать собственную социальную концепцию. В повседневной церковно-общественной практике ныне она оказалась действенной. Но такой действенной концепции собственной политики по отношению к Церкви государство так до сего дня и не создало.

Общая задача нашего научного сообщества — помочь государству сформулировать эту доктрину. За последние двадцать лет наше общество прошло сложный путь переосмысления своего прошлого. В настоящее время мы многое поняли, от много порочного, вредного отказались и сегодня мы, ученые, способны предложить научному сообществу, власти стройную концепцию государственно-церковных отношений, которая будет интересна и полезна и Церкви.

Сейчас исподволь в обществе происходит осознание, что государству, например, необходимо официально институализировать отношения с религиозными организациями разных вероисповеданий, и, возможно, мы приближаемся к тому времени, когда власть, наконец, окажется готовой сформировать такой институт, осуществляющий стройную, продуктивную, полезную обществу религиозную политику.

Еще при Святейшем Патриархе Алексии II в конце 90-х гг. подошли к необходимости практического решения данного вопроса. Но целый ряд обстоятельств, в том числе и субъективного характера, не позволил тогда создать подобный государственный институт. Научно-общественные, общественно-церковные дискуссии могут сподвигнуть власть наконец-то определить, что именно она хочет, какими методами и каких целей она собирается добиваться в этой специфической области отношений и здесь роль кафедры мне представляется весьма значительной.

Скажем, полезной была бы работа кафедры на поприще совершенствования ныне действующего законодательства в области государственно-церковных отношений. Несмотря на существующий закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», еще не преодолен правовой нигилизм среди субъектов в этой области отношений. Сказываются рецидивы XX в., в котором лишь к его концу, в 90-м г., религиозно-государственные отношения были официально узаконены. На протяжении почти всего XX в. в стране не было цивилизованной законодательной базы для развития этих отношений, а религиозные организации действовали фактически вне закона. Существовала лишь Инструкция ВЦИК от 1929 г., которая и то, как секретный документ, была лишь у уполномоченных Совета по делам религий.

В 62–63 гг. властью, хотя и не вполне конкретно, но тем не менее все-таки была в общих чертах поставлена задача перед группой во главе с секретарем ЦК КПСС Л.Ф. Ильичевым представить руководству страны на рассмотрение проект вопроса о подготовке законодательства о религии и Церкви. Это был первый очень важный шаг. Однако дальше этого работа не пошла. Н.С. Хрущева сняли с поста руководителя страны и его фаворита Л.Ф. Ильичева тоже вскоре перевели на другое поприще. Так тогда до подготовки специального закона о религии в СССР дело не дошло.

Существовавшая в Конституции СССР норма о свободе совести оставалась пустой декларацией, не подкрепленной практикой соответствующего закона. Не было поэтому и попыток создания по-настоящему демократичной доктрины государственно-церковных отношений. Общество колоссально проиграло от этого. Нельзя повторять этих ошибок.

XX в. нам показал, что в области религиозных отношений законодательство о Церкви всякий раз появлялось лишь тогда, когда государство испытывало великие потрясения. Указ «Об укреплении начал веротерпимости» царь Николай II издал лишь в 1905 г., когда революция уже вовсю полыхала по всей стране. В октябре 1990 г. в условиях развала советской государственности появились сразу два закона о религии — общесоюзный и российский — разных по своей сути. Общесоюзный закон «О свободе совести и религиозных организациях» и российский «О свободе вероисповеданий» отличались друг от друга концептуально, политически и идеологически. Их принимали и готовили разные политические силы. Это происходило в результате крайней нестабильности в стране и в обществе.

Ныне действует закон «О свободе совести и религиозных организациях» от 1997 г., но и он уже нуждается в серьезной редакции. Надо сказать, что этот закон, к разработке и принятию которого мне довелось быть также причастным, продолжает еще работать, удерживает ситуацию в позитивном русле, но время требует уже нового закона, на основе которого можно создать современную концепцию государственно-церковных отношений.

Мы многое должны переосмыслить, отказаться от стереотипов, которые нам навязаны и сильно мешают. Мы сами создали за последние годы много стереотипов. Сегодня является общим местом ругать большевиков, И.В. Сталина за антирелигиозную политику. Но при этом режиме было и то, что не укладывается в привычные рамки уже сложившихся стереотипов. Нельзя огульно оценивать весь советский период как исключительно антирелигиозный. Мне довелось первым в нашей стране опубликовать материалы о встрече И.В. Сталина с тремя митрополитами 4 сентября 1943 г. Это был материал в журнале ЦК КПСС «Агитатор» в 1989 г. Вы бы видели, как это взволновало общественность. Опубликованные неизвестные ранее широко факты ломали мифы и стереотипы. Оказалось, что И.В. Сталин тогда радикально к лучшему изменил религиозную политику. Интерес читателей к этим событиям был огромен и письма с откликами на мою статью в редакцию журнала приходили мешками.

Другой неизвестный ранее факт — постановление политбюро ЦК ВКП(б) от 11 ноября 1939 г. — мной был проанализирован и опубликован в другой статье в другом издании спустя десять лет. Эта публикация была посвящена секретному решению руководства большевистской партии под простым с виду пунктом указанного постановления ЦК ВКП(б) — «Вопросы религии». Но это решение большевистской партии, подписанное И.В. Сталиным, было революционным. Из него следовало, что уже в 1939 г. руководство СССР отменило ленинские жестокие директивы о борьбе «с попами и религией».

Факты свидетельствуют, что поворот к лучшему в государственно-церковных отношениях в Советском Союзе произошел не в военный 1943 г., а раньше, в 1939 г.

Этот неожиданный даже для многих специалистов факт меняет само понимание происходивших тогда процессов. Получается, что еще в 1939 г. советская власть отказалась от ленинских указаний тотальной борьбы с Церковью, приняв за несколько лет перед Великой Отечественной войной важнейшее решение о коренном повороте в государственно-церковных отношениях, чтобы нормализовать положение в стране, укрепив моральное состояние общества.

Мне не хотели верить, что такое постановление ЦК ВКП(б) существует. Даже в Институте истории Академии наук. Но это факт и его надо признать. Ведь именно с этим было связано и расформирование специального антицерковного подразделения в НКВД СССР, а также увольнение как раз в 1939 г., в духе этого решения партии, его руководителя печально знаменитого «главопа» Е.А. Тучкова. Он был уволен главой НКВД Л.П. Берией из органов госбезопасности с примечательной формулировкой «в связи с невозможностью дальнейшего служебного использования в данной должности» в новых условиях. И эти новые условия были созданы именно постановлением ЦК ВКП(б) от 11 ноября 1939 г., потребовавшим от органов НКВД СССР коренного изменения политики в области отношения к религии, отказавшись от преследования духовенства и верующих по религиозным мотивам, которое на протяжении 20–30-х гг. осуществлял рьяно именно Е.А. Тучков.

Таким образом, оказывается, в советский период было много такого, что способно перевернуть наше сознание, сломать стереотипы. Есть в архивах также и такое секретное постановление ЦК ВКП(б), как, например, об эвакуации Синода Русской Православной Церкви в Ульяновск в 1941 г. Там же состоялся затем и разрешенный властью архиерейский собор Русской Православной Церкви в 1942 г. Получается, что власть заботилась о Церкви, отправляя Синод Русской Православной Церкви в эвакуацию, как особо важный для общества институт.

Словом, имеются удивительные документы, и не только эти, которые требуют от нас внимательного прочтения, чтобы знать лучше историю и донести ее максимально правдиво до общества. Чтобы на этой научной основе помогать создавать новую модель государственно-церковных отношений. И в этой части у кафедры, я надеюсь, будет много работы, полезной обществу.

В.А. Алексеев, д-р философских наук,  
Президент Фонда единства православных народов,  
профессор кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

## ВОЗДЕЙСТВИЕ ЗАПАДНОЙ МОДЕЛИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ НА РЕЛИГИОЗНУЮ МЕНТАЛЬНОСТЬ<sup>1</sup>

Очевидная истина, что процесс развития человеческой цивилизации представляет собой путь восхождения от простого к сложному (семья, племя, род, государство, империя и т.д.), позволяет говорить о глобализации как об объективном явлении. В этом плане глобальное взаимодействие культур и религий представляется закономерным и не противоречащим логике исторического развития.

В списке глобализованных, а их индекс определяется по 14 показателям, представлены 62 страны, в которых проживает 84% мирового населения. Эти страны производят 96% мировой продукции.

Все показатели сгруппированы по четырем корзинам: экономической, услуг и взаимодействию между людьми, уровню развития интернета и СМИ, участию населения в делах мира.

Точки соприкосновения религии и глобализации во многом зависят от уровня религиозности в той или иной стране. Однако уровень религиозности не особо влияет на место в списке стран, включенных в глобализацию. Например, в этом индексе ирландцы занимают первое место, а поляки 31-е, хотя обе нации демонстрируют последовательное монорелигиозное поведение: около 80% ирландцев и поляков еженедельно посещают богослужения. Кстати, это один из важнейших показателей религиозности.

Сингапур, являясь полирелигиозной страной, занимает второе место среди глобализованных стран. В этой стране китайское население Сингапура проявляет повышенный интерес к христианству, тогда как коренное население сохраняет достаточно устойчивые позиции по отношению к Буддизму, Исламу, Индуизму.

В первой десятке глобализованных стран присутствуют США и Австрия, успешно противостоящие волнам секуляризации, и Швеция с Голландией, где уровень секуляризации весьма высок. Например, в Швеции только 10%, а в Голландии 20% населения еженедельно посещают богослужения. Если говорить о странах, где доминирует православие, то Греция в этом списке занимает 28-е место, Румыния — 39-е, Украина — 43-е, Россия — 44-е.

---

<sup>1</sup> При подготовке данного сообщения использованы материалы: Measuring Globalization In. Foreign Policy. 2004. March — April. S. 54–69.

Напрашивается первый вывод: уровень глобализации не влияет автоматически на уровень религиозности и на устойчивость религиозной культуры, а глобальное восприятие мира как единого целого происходит за рамками религиозной ментальности, т.е. за рамками религиозных социально-психологических установок, формирующих способы видения мира.

Второй вывод: существующее взаимодействие глобализации и религиозной ментальности происходит в основном в рамках взаимодействия религиозных культур и национальных традиций, которые находятся под прессингом быстрого действия глобальных явлений. Религиозная ментальность и национальные традиции в свою очередь претерпевают изменения куда медленнее, чем это происходит в окружающем их глобальном мире. Такое несоответствие процессов порождает вполне понятные объективные противоречия.

Кроме указанных причин, на наш взгляд, особое внимание следует уделить целевому воздействию на глобальный мир западной модели глобализации и ее крайнему проявлению — атлантизму. Сразу же отметим, что политические и экономические процессы, связанные с этой моделью, мы сознательно пока выводим за рамки нашего обзора и делаем основной акцент на факторе появления в системе глобального мира множества имплицитных, т.е. заменителей «религиозных или культовых форм».

Эти заменители еще называют «восстанием религий» против толерантности, что проявляется в усилении агрессивности по отношению к другим религиозным конфессиям. Такая реакция вполне вписывается в принципы атомизации социума атлантистами и в практику их поддержки беспрецедентного распространения новых религиозных движений. В жизнь как бы воплощаются идеи деструктивной интернационализации, которые по своим целевым установкам соответствуют образу антисистемы.

Разумеется, такое утверждение требует пояснений. Во-первых, западная модель глобализации интенсивно разрушает многие базовые основы человеческой культуры, духовности и демократии, принципы религиозной и национальной идентификации особенно в развивающихся странах. Развитые страны уже давно структурированы и унифицированы, там ментальность населения, в том числе и религиозная, находятся под особым манипуляционным воздействием. Во-вторых, принципы неокOLONиализма и неолиберализма воспринимаются многими представителями глобального мира как американизация человеческой цивилизации в XXI в. О чем свидетельствует негативная оценка западной модели глобализации представителями практически всех мировых религий. Их общая позиция сводится к тому, что данная модель разрушает религиозные ценности и традиции, что принципы глобального рынка беспринципно воздействуют на духовную сферу.

Чтобы не утруждать себя исследованием причин и следствий сложившейся ситуации, многие соглашаются с утверждением, что миром правит глобальная элита, использующая в своих целях национальные традиции и ценности, религиозность и технический прогресс. В данном утверждении имеется весомая доля истины, но оно по своей сути весьма упрощенно характеризует только видимую сторону айсберга. Все явление можно охарактеризовать как сетевую систему управления миром. Эта сетевая система создала вертикально интегрированную структуру,

которая копируется на государственном, региональном и территориально-административных уровнях.

Такая система обладает повышенной устойчивостью, имеет множество защитных механизмов, способных к самовосстановлению и эффективному функционированию. География и масштабы происходящих событий для этой системы роли не играют. Она имеет беспрецедентные финансовые и материальные возможности, находящиеся под контролем узкого круга лиц, который состоит из координаторов потоков финансового спекулятивного капитала и владельцев ТНК. Их наиболее действенными структурами воздействия на мир являются ВТО, Мировой банк, МВФ и ФРС США. Для функционирования этой системы осуществляется внедрение в социум принципов унификации и упрощенной интеграции.

Такая сетевая система обладает эффективными механизмами навязывания своих принципов странам, включенным в процесс глобализации. Мы являемся свидетелями унификации сферы информации, образования, финансов, возникновения новых штампов и норм в политике и в культуре. В результате, происходит масштабная трансформация цивилизационных устоев, размываются традиции идентификации личности по национальному, религиозному или государственному принципу, объектом интенсивного воздействия становится духовный мир человека.

Пилотные проекты воздействия сетевой системы отрабатываются, как правило, на развитых странах, потом уже внедряются в остальной мир с различными корреляциями. В связи с этим закономерно, что США и Западная Европа в погоне за успехом и потреблением оказались первыми в новой зоне религиозности, характеризующейся как постхристианство. Такой термин уже прижился на Западе, а представители европейского религиозноведения считают, что христианство оказалось встроенным в идеологию элитарного потребления, находится под наркотическим воздействием власти денег над национальным духом и религиозностью.

Как ни странно это звучит, но христианство на Западе стало рациональным, дозированным и управляемым. Рассмотрим несколько примеров. В Германии число людей, посещающих церкви, уменьшилось за 1991–1998 гг. с 14,7% до 7%, в Италии на одну треть, а во Франции о церкви и кюре вспоминают только при регистрации брака и конфирмации. За этот же период отличились британские методисты, которые стали принимать в общину даже атеистов ввиду резкого сокращения своих последователей.

Вера современного европейца и американца стала личной, эклектичной, искаженной, так как потеряла многие важнейшие элементы прежней конфессиональной веры.

В развитых странах мира множественные браки уже более распространены, чем в обществах, где допускается полигамия. В наши дни католические религиозные философы и священнослужители соглашаются с введением практики «ознакомительного предбрака», споры идут только о том, сколько потребуется для такого сожительства верующим три или 18 месяцев. П. Бьюкенен приводит любопытный пример того, как сенатор от Демократической партии, бывшая первая леди США Хиллари Клинтон, проигнорировала торжественное шествие, посвященное католическому празднику дню Святого Патрика. Напомним, участие в этом шествии

является обязанностью для всех высших политиков государства. Но зато она в этот же день отметилась в другом шествии: в параде геев в Нью-Йорке. По-видимому, голоса избирателей стали куда более значимым фактором, чем религиозность, делает неутешительный вывод Бьюкенен. Рецепт спасения нации он видит в возрождении истинного протестантизма.

Таких примеров можно набрать большое количество. Они свидетельствуют о том, что западная модель глобализации обеспечивает устойчивые взаимосвязи и взаимозависимости только элит в области экономики и политики, но обособляет всех остальных людей, делает процесс их взаимодействия более кратким и прагматичным, где господствуют принципы не «добра — зла», а «выгоды и расчета».

Распад СССР — это одна из впечатляющих побед антисистемы. Наша страна оказалась в жестких объятиях диких рыночных отношений, хаоса и господства антиобщества. Мы были свидетелями того, когда организованные социальные группы стремились ухватить свою часть народного благосостояния. Религиозные организации в той или иной мере также оказались втянутыми в этот процесс, к тому же федеральная власть его всячески поощряла. СМИ с удивительным постоянством публиковали по этому случаю компрометирующие материалы, в частности на РПЦ. Это типичный метод воздействия антисистемы на социум и авторитетные религиозные объединения.

Начало XXI в. ознаменовалось возрождением духовности в России, активным участием Русской Православной Церкви и мусульманских духовных центров в процессе восстановления нравственности и единства в стране. Многие религиозные центры стали обращать взоры на нужды народа и верующих. Но и здесь еще остаются проблемы, связанные с взаимодействием государства и религиозных объединений.

Воздействие западной модели глобализации проявляется и в странах, традиционно исповедующих Ислам. Например, в Египте так же, как и в Европе, вместо настоящего брака, который легализуется в суде при участии нотариуса — мазуна, стали практиковаться фиктивные браки «орфи», не имеющие ничего общего с религиозной традицией.

Исламский мир, взаимодействуя с западной моделью глобализации, старается избирательно заимствовать ее принципы и ценности. Но все равно такое взаимодействие в конечном итоге постепенно разрушает монолит веры, порождает, с одной стороны, негативную реакцию по отношению к западной культуре, ее ценностям и стандартам, а с другой — создает условия для их усвоения.

Возьмем Саудовскую Аравию. Существует распространенное мнение, что данная страна — центр фундаментализма, проявляет самый высокий уровень религиозности. Запад рассматривает Саудовскую Аравию как самого надежного партнера в арабском мире и только вскользь поминает об исходящих из этой страны религиозного экстремизма и радикализма.

На самом деле саудовцы оказываются менее религиозными, чем другие представители мусульманского мира, о чем свидетельствует исследование профессора социологии университета восточного Мичигана (США) Мансура Муаддиля. Он показал, что религиозными называли себя 62% опрошенных саудовцев, в то время как

такowymi считают себя 82% иранцев, 85% иорданцев и 98% египтян. Для сравнения, 81% опрошенных граждан США также считают себя религиозными. Если говорить об уровне религиозности, то здесь саудовцы никак не подпадают под критерии религиозного консерватизма. Только 28% саудовцев заявили, что они еженедельно посещают богослужения по сравнению с 44% иорданцев, 42% египтян.

В отношении к браку, даже если сделать поправку на арабскую специфику, саудовцы выглядят также весьма либерально: примерно 48% из них считают, что брак должен происходить на основе договорных отношений родителей, а 48% предпочитают, чтобы в основе брачного союза лежала любовь.

Тесные контакты правящей элиты Саудовской Аравии с США и соответствующая пропаганда западного образа жизни и стандартов потребления тоже дали свои всходы: из числа опрошенных саудовцев 58% считают демократию лучшей формой государственного управления, 23% с ними не согласны, 18% не определились со своей точкой зрения.

Подобные данные по Саудовской Аравии закономерны. Специалисты уже давно отмечают, что в монолитной религиозной среде, когда религиозные институты тесно сотрудничают с государством, общая религиозность населения падает. Кстати, еще одна тема для осмысления российской действительности. Американцы еще 50 лет назад данную проблему осмыслили по-своему: они стали целенаправленно внедрять у себя принципы религиозного многообразия. В противном случае, как считают их политологи, навязывание со стороны государства строгого кодекса поведения будет порождать протесты, выражающиеся в стихийном отходе от официально установленных регламентаций.

В Иране после Исламской революции 1979 г. были введены запреты на любые проявления западного образа жизни от косметики, кино и театра — до алкоголя и светской музыки. Спустя три десятилетия и в этой стране религиозный монолит стал давать трещину, под влиянием модернизированного Ислама наметилось противостояние радикалов и либералов, консерваторов и реформаторов. Одна из причин такого положения дел заключается в том, что 70% населения Ирана моложе 30 лет, похожая ситуация наблюдается и в других мусульманских странах. Иранская молодежь, несмотря на жесткую систему религиозной регламентации, также оказывается под воздействием западной глобализации. Существующие запреты она успешно обходит, заменяя алкоголь наркотиками, посещая многочисленные официально «закрытые» клубы и кафе, где действуют светские каноны. Столица Ирана — Тегеран — за сутки потребляет значительное количество наркотических веществ, а полиция Ирана ежегодно изымает у контрабандистов около 200 т этого зелья.

Еще один любопытный факт — среди студентов университетов большинство составляют девушки, многие молодые иранцы владеют английским языком, т.е. они не живут в изолированном мире, как это иногда пытаются представить.

Возьмем Турцию, где тоже можно найти факты несовместимые с принципами Ислама. В стране проживает 62 млн человек, из них 99% исповедуют Ислам. В год на душу населения приходится 21 л спиртных напитков, заметим, это не международный стандарт перерасчета на спирт, а весь объем спиртосодержащих веществ. Но для мусульманина и это неприемлемо. А о таких обыденных явлениях, как создание

в мусульманских странах банковской системы, введение уголовного кодекса, что не предусмотрено шариатом, уже и говорить не приходится.

Исследуя процесс изменения религиозных мотиваций в различных социальных аспектах, специалисты все чаще стали говорить о начале исламской реформации.

Итак, мы видим, что религия перестает объединять общество, а религиозная ментальность за небольшой промежуток времени претерпела заметные изменения. Человек под воздействием индустриального цикла сам становится частью великой машины под названием «производство и предоставление услуг». Этому маленькому винтику ежедневно внушают, что купить, как голосовать, как отдыхать и как думать. Вся окружающая нас действительность провоцирует поиск некой неестественной ниши, охватывающей широкий спектр иномира: от НЛО — до всевозможных христианских и антихристианских сект, экзотических культов, магии и всего того, где предлагаются якобы надежные ценностные ориентиры и мировоззренческие установки.

В современном мире, что характерно, практически нет культовых и полукультурных организаций или структур по интересам, которые были бы ориентированы на служение интересам общества, в крайнем случае государства. Наоборот, они, спекулируя на проблемах восприятия окружающего мира, создают новую иллюзию преодоления одиночества, получения психологической разрядки, временного убежища от проблем и тем самым обозначают свою исключительную «нужность». Они — часть антисистемы.

Антисистема, формируя многочисленные зоны псевдосоциальной стабильности в виде неформальных групп единомышленников, объединенных на время проведения футбольного матча, религиозного собрания, посещения дискотеки или интернет-блога, этими зонами активно управляет.

Смысл любой идеи можно извратить или модифицировать, общность целей может оказаться иллюзорной, а создание неформальных структур, являющихся средством преодоления одиночества, будет и в будущем перспективной целью антисистемы. Над этим активно работают многие идеологические центры, включенные в систему глобального стратегического управления.

Чтобы представлять, какими возможностями обладает антисистема, остановимся на деятельности одной из ее многочисленных структур. Речь пойдет о Стэнфордском исследовательском институте (СИИ), который с 1952 г. активно занимается проблемами контроля над сознанием людей и «науками будущего». В рамках СИИ действуют «Фонд Чарльза Кеттеринга» и Гудзоновский институт. В фонде Кеттеринга была разработана программа «Изменение образа человека», в реализации которой участвовали 216 организаций, объединенных в сетевую структуру под названием «Сеть ARPA». Информационные возможности СИИ также впечатляют: он подключен к 2500 научно-исследовательским базам данных различных организаций, включая Гарвардский университет, ЦРУ, управление военно-морской разведки, Массачусетский технологический институт, Калифорнийский университет. Религиозные предпочтения американцев, проблемы религиозной веры также были объектами исследования.

Психиатр Х. Сандео из Медицинской школы в Нью-Джерси, после бесед с последователями Храма Людей (Джими Джонс — глава секты), которые остались

в живых после массового самоубийства в Джоунстауне, пришел к выводу, что у многих американцев сформирован синдром подчинения, поэтому люди, вместо того чтобы самостоятельно принимать решение, с готовностью следуют за теми, кто принимает решения за них. Это частный случай, но и он отражает целевые установки антисистемы.

В Гудзоновском институте рассматриваются различные модели будущего, включая сценарии израильско-арабской ядерной войны. В ходе работы над этим сценарием привлекались такие организации, как «Фонд Африки», Всемирный израильский союз, Управление совета религиозной общины израэлитов, Высший арабский комитет, Арабское бюро, Общество за христианский социальный порядок и др. Было задействовано около 100 различных организаций, через которые оказывалось воздействие на ситуацию на Ближнем Востоке.

В свою очередь ваххабитские и радикально исламистские организации создают по всему миру свои сетевые организации, на что уходят десятки миллиардов долларов. В основном их финансируют не Ирак с Ираном, а Саудовская Аравия и частично ОАЭ, на что неоднократно указывали спецслужбы США и Англии.

Западная модель глобализации фактор религиозности воспринимает весьма рационально, используя его в одном случае для унификации и стандартизации общественных отношений, а в другом, когда возникает потребность, для расчленения единства социума. При решении этой задачи целенаправленно создаются необходимые фоновые условия, включающие как продуманную интерпретацию религиозных текстов, так и многовековой опыт взаимодействия христианских Церквей с государством на Западе и использование Ислама как орудия власти на Востоке.

Создание в наши дни образа противостояния цивилизаций Запада и Востока в планах мировой элиты имеет далеко идущие цели, направленные на претворение в жизнь масштабных сценариев дехристианизации и деисламизации. Взамен предлагается упрощенный вариант единой мировой религии.

Хотелось бы еще раз обратить внимание на то, что в своих исследованиях мы часто говорим о взаимодействии культур, религий, национальных традициях, духовности, забывая при этом, что все эти сферы в современном мире являются объектом целевых манипуляций.

Западная модель глобализации деформирует не только геополитические и экономические проблемы, но и семейные отношения, сферу досуга, она целенаправленно порождает кризис веры, в том числе и веры религиозной.

В условиях, когда реальность столь быстротечна и хаотична, когда возрастает страх индивида перед будущим, т.е. имеются все предпосылки для возрождения уровня религиозности, происходит обратный процесс. Он связан с тем, что глобальные явления современности разрывают традиционные духовные связи между людьми, унифицируют социальную среду, формируют новую шкалу идеалов и ценностей, и от того какими они будут, зависит наше будущее.

Понятие «веры» имеет надличностный характер, представляет собой форму отражения общественных отношений и бытия. На бытовом уровне вера воспринимается как глубокая убежденность и уверенность в событиях, явлениях, принципах или в ком-то. На самом деле вера всегда противостоит индивидуализму, так как

выступает в качестве регулятора общественных отношений, потому что включает такие понятия, как «смысл жизни» и «высшие духовные ценности». Вне этих понятий индивид опять оказывается один на один с быстро изменяющимся миром, т.е. со своим одиночеством в нем. Именно поэтому проблема смысла всегда была и есть предельно значимой для светских, религиозных и иных структур.

Средства массовой информации большинства глобализированных стран также находятся под контролем антисистемы, что позволяет масштабно искажать смыслы, навязывая образы-стандарты. Такие образы всегда устойчивы благодаря существующим системам их закрепления в сознании. Они быстро воспринимают новый образ врага, деление общества на «своих и чужих», что позволяет в нужное время быстро нарушать социальную стабильность и психологическую устойчивость.

Образное воздействие глобализации на ментальность верующих происходит каждодневно, разрушая религиозные ценности и символы. В результате в религиозное сознание внедряются заданные мировоззренческие установки, по своей сути не совместимые с принципами религиозной веры. Происходящее качественное изменение сознания у населения камуфлируется под внешние явления, например, того, что материальный мир отобрал у духовного и в первую очередь у религиозного мира возможность предоставления социальной комфортности. Если подумать, то в какой-то мере такое утверждение подходит в большей степени к технократическим моделям, к унификации и стандартизации и не имеет ничего общего с самими духовными ценностями.

Кратко обозначенные проблемы, на наш взгляд, свидетельствуют о необходимости более тесного сотрудничества отечественного религиоведения с социологией, политологией, экономикой, демографией, психологией и рядом естественных наук, чтобы можно было своевременно давать ответы на глобальные вызовы современности. Уже пора создавать информационные базы данных на уровне кафедр, что позволило бы координировать работу специалистов различных регионов страны. Только тогда получаемая информация будет наиболее полной и объективной, позволит формировать творческие группы для выполнения региональных и федеральных заказов исследования религиозной ситуации и намечающихся в этой сфере общества тенденциях. Такая научная деятельность будет реально подкреплять теоретические знания практикой.

© Савельев В.Н., д-р философских наук,  
профессор факультета мировой экономики  
Московского государственного открытого университета, 2010

## МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ОСНОВА ГРАЖДАНСКОГО МИРА И СОГЛАСИЯ В РОССИИ

Российская Федерация, преодолев тоталитарное прошлое, сделала исторический выбор. Это интеграция в мировое сообщество и мировую экономику, открытость и взаимовыгодное сотрудничество со всеми странами мира.

Важнейшей гарантией успешного продвижения России по этому пути, усиления ее влияния в современном мире является следование общепризнанным принципам и нормам международного права, укрепление суверенитета государства, сохранение гражданского мира и согласия.

При этом главным фактором сохранения мира и согласия является утверждение в обществе принципов взаимоуважения и толерантности, нетерпимости к проявлениям ксенофобии, национальной, расовой и религиозной вражды и ненависти, т.е. тех вопросов, от успешного решения которых зависит сама будущность человеческой цивилизации.

В настоящее время в Российской Федерации проживает более 160 народов, большинство из которых сложились как этнические общности на территории России и в этом смысле являются коренными народами.

При таком большом национальном многообразии в стране сохраняются исторические традиции добрососедского сосуществования последователей различных культур и религий. Это не просто слова или пропагандистский штамп. Как показывает социологический мониторинг, подавляющее большинство россиян всех мировоззренческих и конфессиональных групп сохраняют приверженность межнациональной и межконфессиональной толерантности как на социально-политическом, так и на межличностном уровнях.

В то же время нельзя закрывать глаза на то, что в нашей стране, как и во всем мире, наблюдается тенденция к нарастанию напряженности и проявлений экстремизма, использованию расовых, национальных и религиозных различий в политических и иных целях.

В определенной мере это обусловлено последствиями экономического и социального кризиса, социальным расслоением общества, существующими противоречиями во взаимоотношениях как между конфессиями, так и внутри них, а также ростом культурно-религиозной экспансии зарубежных стран, вызывающей изменение сложившегося межконфессионального баланса.

Так, в течение последних 20 лет количество зарегистрированных в Российской Федерации религиозных объединений увеличилось в 5 раз и составляет 23,5 тыс. организаций, представляющих более 60 конфессиональных направлений и деноминаций.

Интенсивный рост числа религиозных новообразований вызывает активизацию миссионерской деятельности и как следствие возрастание межконфессионального соперничества.

В этих условиях одной из основных целей государственной политики в национальной и религиозной сферах является обеспечение гражданского мира и национального согласия, достижение взаимопонимания и толерантности между различными мировоззренческими и религиозными группами, а также нейтрализация причин и условий, способствующих возникновению этноконфессионального экстремизма, сепаратизма и их неизбежных последствий — межэтнических и религиозных конфликтов, актов терроризма.

Проведенные Институтом социологии Российской академии наук исследования показали, что случаи межнациональных и межконфессиональных неприязненных отношений и конфликтов в современной России провоцируются не верующими, а, как правило, национально-экстремистскими течениями маргинального характера в рамках той или иной религии, а также определенными политическими силами, использующими в своих целях религиозную риторику и символику.

В последние годы правоохранительные органы России стали проводить более решительную работу по пресечению преступных проявлений на национальной и религиозной основе. Если раньше подобные факты нередко замалчивались или квалифицировались как бытовое хулиганство, то сегодня такие вещи называют своими именами. Возбуждаются и доводятся до суда уголовные дела, запрещаются экстремистские материалы и издания.

Так, только в 2009 г. органами предварительного следствия в суды направлено 218 уголовных дел о преступлениях экстремистского характера, а судами Российской Федерации рассмотрены уголовные дела в отношении 396 лиц о совершении преступлений экстремистской направленности с вынесением обвинительных приговоров. По состоянию на февраль 2010 г. в федеральный список экстремистских материалов, ведущийся Минюстом России, на основании вынесенных судебных решений включено более 500 изданий, запрещенных к распространению на территории России.

В то же время следует понимать, что одними репрессивными мерами эту проблему не решить. Укрепление общественного согласия, утверждение идей толерантности, противодействия проявлениям ксенофобии, национальной и религиозной нетерпимости невозможно без опоры на миротворческий и гуманистический потенциал религиозных и межрелигиозных институтов.

В настоящее время в России нет специального государственного органа по делам религий. Однако более 10 лет при Президенте Российской Федерации успешно функционирует Совет по взаимодействию с религиозными объединениями. Это уникальная в своем роде структура, в которую входят представители всех крупнейших религиозных объединений страны и авторитетные ученые-религиоведы. Со

времени образования данного консультативного органа на его заседаниях было рассмотрено более 40 общественно значимых вопросов в области государственно-конфессиональных отношений.

Религиозные деятели России активно участвуют в работе Комиссии Правительства Российской Федерации по вопросам религиозных объединений, в Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации создана Объединенная комиссия по национальной политике и взаимоотношениям государства и религиозных объединений. При Комитете Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций создан экспертный совет, куда также вошли представители религиозных и светских организаций. Подобные комиссии и Советы существуют во многих регионах России.

Представители религиозных организаций активно участвуют в работе Общественной палаты Российской Федерации, региональных палат, а также в деятельности общественных советов, созданных при федеральных министерствах и ведомствах.

Таким образом, в стране складывается целостная система взаимодействия религиозных объединений с институтами гражданского общества, механизмы их реального диалога с органами государственной власти и местного самоуправления.

Активно в этом плане действуют также межцерковные структуры: Межрелигиозный совет России, Консультативный совет глав протестантских церквей России, после семилетнего перерыва возобновил свою деятельность Христианский межконфессиональный консультативный комитет стран СНГ и Балтии.

Накопленный опыт весьма необходим, поскольку сегодня как никогда важно объединение усилий государств и религиозных структур для поддержания широкого межкультурного диалога и противодействия новым вызовам глобальной и региональной безопасности. Кроме того, это единственно разумный путь для совместного поиска решений сложных вопросов, в том числе предотвращения ксенофобии и других опасных проявлений.

Как известно, особенно остро существующие межнациональные и межконфессиональные проблемы проявляются в молодежной среде. По итогам мониторинга самый высокий уровень нетерпимости наблюдается в возрастной группе 16–17 лет. Она в большей мере подвержена эмоциональным всплескам и спонтанным действиям.

Так, более 70% лиц, совершивших преступления на почве национальной, расовой, религиозной ненависти или вражды, составляют молодые люди в возрасте до 25 лет.

Органами МВД России выявлено значительное количество молодежных организаций экстремистской направленности, в том числе так называемых скинхедов. Наибольшее количество их сосредоточено в г. Москве, Санкт-Петербурге и других крупных городах страны. К сожалению, не снижается количество акций и преступлений антисемитской направленности.

В связи с этим неслучайно в марте 2009 г. на совместном заседании президиума Государственного совета Российской Федерации и Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации специально был рассмотрен вопрос «О взаимодействии государства и религиозных объединений в сфере духовно-нравственного развития и гражданского образования молодежи».

Согласно конституционному принципу отделения религиозных объединений от государства образовательный и воспитательный процессы в государственных и муниципальных учебных заведениях носят светский характер. В то же время каждый гражданин имеет право на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими, а также право обучать и воспитывать своих детей по своему выбору и убеждениям.

В соответствии с действующим законодательством это право может реализовываться в воскресных школах при церквях, а также в негосударственных образовательных учреждениях (детских садах, лицеях, гимназиях и т.д.), создаваемых официально зарегистрированными религиозными организациями. В настоящее время в российских регионах действует более трех тысяч воскресных школ, 90% из них православные. Далее последовательно идут исламские, протестантские школы и незначительное количество иудейских, католических и буддийских.

Кроме того, допускается возможность обучения детей религии по просьбе родителей, с согласия детей в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. В этом случае администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местного самоуправления предоставляет религиозным организациям возможность обучения детей религии вне рамок образовательной программы. Порядок реализации указанной нормы закона регулируется соответствующим приказом Министерства образования и науки Российской Федерации.

Что касается преподавания дисциплин историко-культурного и религиозно-этического характера, то каких-либо ограничений на этот счет законодательство не содержит.

В июле 2009 г. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и главы основных конфессий страны обратились к Президенту Российской Федерации Д.А. Медведеву с предложением о преподавании в общеобразовательных школах по свободному выбору учащихся и их родителей одного из трех предметов: основ традиционных религий России (Православия, Ислама, Буддизма, Иудаизма), основ мировых религий или светской этики.

В соответствии с поручением главы государства Правительством Российской Федерации издано распоряжение от 29.10.2009 г. № 1578-р, в соответствии с которым утвержден план мероприятий по апробации в 2009–2011 гг. комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики», а также перечень 19 субъектов Российской Федерации, участвующих в апробации указанного учебного курса.

Предполагается, что в эксперименте будут участвовать 240 тыс. школьников и 15 тыс. учителей из 10 тыс. общеобразовательных учреждений.

Для подготовки учебно-методического обеспечения комплексного учебного курса была создана группа разработчиков, координатором которой определена М.М. Шахнович, заведующая кафедрой философии религии и религиозоведения Санкт-Петербургского государственного университета, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации. В работе данной группы принимают участие представители научных и образовательных учреждений, религиозных объединений. Группой разработчиков подготовлены проекты

примерной программы комплексного учебного курса и структуры учебных пособий для школьников, рабочие материалы для подготовки указанных учебных пособий.

В январе-феврале 2010 г. в Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования проведены курсы по обучению тренеров-преподавателей из 19 субъектов Российской Федерации. Планируется, что обучение пройдут около одной тысячи специалистов, которые в дальнейшем будут заниматься организацией апробации и обучением педагогов в регионах (из расчета один тренер на 15 учителей). В соответствии с утвержденными мероприятиями в марте 2010 г. будет организовано проведение повышения квалификации учителей, которые будут преподавать предметы курса «Основы религиозных культур и светской этики» в образовательных учреждениях субъектов Российской Федерации (до 15 тыс. человек). До конца марта предполагается организовать тиражирование и рассылку соответствующих учебных пособий во все субъекты Российской Федерации, участвующие в проведении апробации комплексного учебного курса.

Преподавание комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» предполагается начать в четвертых классах общеобразовательных учреждений 19 субъектов Российской Федерации с апреля 2010 г.

Итоги апробации комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» в субъектах Российской Федерации будут подведены в конце 2011 г. Преподавание указанных дисциплин с учетом накопленного опыта будет введено во всех регионах страны.

Поскольку любая из мировых религий основана на фундаментальных ценностях добра, справедливости и миролюбия, являющихся нравственной основой повседневной жизни людей, то несомненно, что изучение их исторических корней и культурных основ будет способствовать воспитанию у подрастающего поколения толерантности, профилактике ксенофобии, национального и религиозного экстремизма.

© Кудрявцев А.И., канд. исторических наук, референт Управления  
Президента Российской Федерации по внутренней политике, ответственный  
секретарь Совета по взаимодействию с религиозными объединениями  
при Президенте Российской Федерации, 2010

## ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ, ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ В РОССИИ В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI в.

В настоящее время в религиоведческом пространстве как области исследования теории религии наблюдаются, с одной стороны, усиление процесса саморефлексии, а с другой — расширяются ответы на вызовы современной религиозной проблематики. Это выражается в переосмыслении различных базовых позиций, касающихся методологии религиоведения как науки, выявления и описания тех категорий и методов, которые лежат в основе религиоведческого познания как особого типа познавательной культуры.

Основным объектом религиоведческих исследований является религия во множестве ее многообразных проявлений. Религия приобретает в современном мире все более значимое влияние на различные сферы деятельности человека и прежде всего на формирование концепций понимания самого человека и смысла его существования, возрастает и статус познавательной деятельности в области религиозной проблематики.

В связи с этим можно с уверенностью говорить об актуальности постоянного творческого переосмысления и обновления теории и практики в религиоведении, так как жизнь ставит перед ним множество новых задач, значительно расширяя круг религиоведческих компетенций. То, что было возможным вчера, сегодня является уже недостаточным. Религиоведение как наука нуждается в серьезной, взвешенной аналитической работе в быстро меняющемся мире религиозных смыслов. Если вчера философия, теология, религиоведение в мировоззренческих вопросах могли находиться на разных позициях, то в настоящем наступило время их положительного научного взаимодействия и сближения.

Религия во всех ее проявлениях — основной системообразующий элемент религиоведения как системы мысли. Поэтому для религиоведения важны все научные направления и дисциплины, которые вносят положительное содержание в религиоведческое познание. В связи с этим можно говорить об интегративном характере религиоведения как науки.

Одним из неисчерпаемых источников такого знания является область теологии. Думаю, что одинаково ценны для религиоведения и теология как конфессиональное богословие, и философская теология как раздел философии религии в их положительном взаимовлиянии.

Теология, как и религиоведение, как и философия, принадлежит к гуманитарным системам мысли. Теология, как и религиоведение, как и философия, обладает своим ясно очерченным содержательным пространством, всеми характеристиками научно-методологического порядка. Краеугольным камнем научного метода является объективность и беспристрастность. У каждой научной области есть своя, только ей присущая методология, свои способы обоснования, критерии, свой достаточно устойчивый круг людей, сообщество, объединенное системой, в которой протекает научное исследование. Социальные и гуманитарные науки существенно отличаются по своим методам теоретизирования и эмпирики от естественных наук. Своеобразие гуманитарного познания заключается в широте критериев и подходов, в которых определяется ценностная система координат. Результаты научной деятельности гуманитарного профиля значительно тоньше и сложнее проверяются на объективность, потому что мир человека гораздо сложнее, глубже и многограннее всего, что в мире.

Подпадает ли теология под категорию научных дисциплин? Этот вопрос звучит как наследие XX в., как отголосок вульгарного атеизма в нашей стране. Мы не согласны с мнением тех ученых, которые ссылаются на «не научность теологии» и ее содержание, и поэтому выводят область теологии за пределы научного исследования в высшей школе. В крупнейших университетах Европы — колыбели европейской науки — этот вопрос не ставится или признается некорректным. До сих пор ни одного добросовестного методологически выверенного аргумента, опровергающего научные достоинства теологии, как целостной научной системы не произнесено.

Теология, т.е. богословие, является теоретической и эмпирической системой знаний, обладающей всеми характеристиками научности. «Науку можно определить, — пишет А.А. Ивин, — как систематическое, дифференцированное, осуществляемое сообществом ученых исследование окружающей реальности, имеющее своей целью ее объяснение и понимание»<sup>1</sup>. Всеми этими качествами теология обладает.

Теология обладает научными методами, которые представлены системой категорий, ценностей, регулятивных принципов, способов обоснования, а также у нее есть богатейший материал, представленный в трудах бесчисленных подвижников религиозного благочестия, излагающих опыт духовного совершенствования человека религиозной святости. Теоретический и эмпирический материал достижения святости, полученный и проверенный в бесчисленном количестве положительных результатов, в силу своей повторяемости говорит о его объективном характере. Это соответствует важнейшему научному требованию: «...воспроизводимость — повторяемость проведенных другими исследователями наблюдений и экспериментов, причем с теми же результатами, что и полученными ранее»<sup>2</sup>.

Можно пожелать и философии, и теологии, и религиоведению в анализе проблемы человека и смысла его существования не претендовать на исключительность своих познавательных достижений, а помнить, что наука от исследователя требует уважительности к мировоззренческому инакомыслию, смирения и объективности. Интегральный подход требует терпения, понимания, доброжелательности и обязательно этичности в рассмотрении «не своих» концепций.

<sup>1</sup> Ивин А.А. Современная философия науки. М., 2005. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 41.

Религиоведение как наука осуществляет роль объективного методологического корректора в области изучения религии. В этой связи оно, на наш взгляд, в какой-то степени может дистанцироваться (для определенных целей) и от конфессий, и от содержательной области теории, и от живого опыта в рамках этих конфессий. Но это не должно быть основополагающим принципом, так как намеренное дистанцирование религиозного исследователя от живого опыта в религии лишает его личностного участия в постижении объекта исследования. «Основополагающей научной ценностью, — полагает А.А. Ивин, — является *эмпиризм* — уверенность в том, что только наблюдения и эксперименты играют решающую роль в признании или отбрасывании научных положений, включая законы и теории. В соответствии с требованием эмпиризма аргументация, не являющаяся эмпирической, может иметь только вспомогательное значение и никогда не способна поставить точку в споре о судьбе конкретного научного утверждения или теории»<sup>3</sup>.

В религиоведческом пространстве нас интересует, с одной стороны, философское осмысление религиозной проблематики, в ее религиозном подходе, а с другой — возможности вовлечения теологических систем как базовой и принципиально важной компоненты этого пространства. История интерпретаций самого понятия «религия» не будет доведена до современного обобщенного знания о его содержании без консолидированного научного исследования, вовлеченного в религиозную проблематику.

Настоящие богословы всегда были одновременно и философами, потому что воля к истине и проблема смысла всегда были глубинным содержанием богословия и религиозного познания. Хотя само религиозное содержание не всегда было предметом философии, что, на наш взгляд, обеднило философию в ходе ее исторического развития. Именно философскими средствами осуществляется когнитивный анализ религиозных феноменов и в целом религии в ее соотнесенности с познавательными усилиями современного человека. Областью философского осмысления религии является философия религии. В настоящее время философию религии условно подразделяют на философское религиоведение, философскую теологию, философско-религиозную антропологию и христианскую теологию в ее соотнесенности с философией.

Для нас представляет большой научный интерес религиоведческое исследование наследия святых отцов Православной Церкви в области философско-религиозной антропологии.

Наиболее перспективным в будущем нам видится подход, направленный на объединение бесценной триады — богословия (теологии), философии и религиоведения, которые добрыми усилиями могут принести на алтарь всечеловеческого бытия свое положительное содержание, — теология раскроет тайны Божественного Откровения, философия поможет их осмыслить, а религиоведение научит системному «ведению» религии.

© Зиновий (Корзинкин), архимандрит, канд. богословия,  
канд. педагогических наук, доцент, декан факультета теологии и религиоведения  
Курского государственного университета, 2010

---

<sup>3</sup> Ивин А.А. Современная философия науки. М., 2005. С. 40.

## ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ЗНАНИЙ НА РЕЛИГИОЗНУЮ СИТУАЦИЮ В РОССИИ НАЧАЛА XX в.

Прежде всего приходится отметить, что рядом с религиоведческими знаниями сейчас идет развитие теологии (теологий), богословия, сектоведения и антикультизма и все указанные явления играют на одном поле общественных отношений. Хотя теология в сегодняшнем варианте еще сохраняет черты религиоведения, но будет удаляться от него и конфессионализироваться, во все большей степени сближаясь с богословием, преподаваемым в духовных образовательных учреждениях. Если посмотреть по подготовке специалистов в вузах, то легко заметить, насколько теология потеснила религиоведение: по данным 2008 г. ее преподавание велось в 23 государственных вузах, восемь негосударственных православных и пять исламских, а если считать только лицензированные вузы — суммарно в 31, религиоведение — в 21 государственном и всего в 30 вузах. Только в вузах Минобрнауки в 2009/2010 учебном году религиоведению обучается 1645 человек, теологии — 1631 человек, выпуск специалистов в 2010 г. планируется осуществить по специальности и направлению подготовки «Религиоведение» в количестве 317 человек, по специальности и направлению подготовки «Теология» — 324 человека.

Что касается сектоведения, то этот предмет преподается в 51 православном образовательном учреждении профессионального религиозного образования. Всего духовных образовательных учреждений 169 (67 из которых лицензированы для ведения образовательной деятельности), и везде преподается свое богословие. Выпускники этих учебных заведений работают в широких народных массах и несут в них то, чему их научили. Отсюда у них есть инструменты влияния на религиозную ситуацию, и в этом смысл их деятельности.

Религиоведение же несколько «усыхает» не только по объему, но и «по месту». Рабочая группа по формированию государственных образовательных стандартов высшего профессионального образования следующего поколения на одном из своих заседаний в 2009 г. приняла решение исключить из числа направлений (*подготовки бакалавров*) и специальностей высшего профессионального образования направление «Религиоведение». При этом предложено включить в новый Классификатор направлений направление «Теология». Идея не прошла, но тенденция проявилась.

Если в рамках ранее действовавшей специальности 09.00.13 — религиоведение, философская антропология, философия культуры религиоведение со всеми составляющими стояло на первом месте, то при подготовке новой номенклатуры научных специальностей его переместили на более скромное второе: 09.00.14 философия религии и религиоведение<sup>1</sup>. Религиоведение — междисциплинарная дисциплина, развивающаяся на стыке общей и социальной философии, истории философии, истории, социологии, антропологии, психологии и др. Может быть, это перемещение открывает большие перспективы разработки мировоззренческих вопросов о человеке, обществе и мире, но вряд ли способствует ее практической направленности, влиянию на религиозную ситуацию.

Мне пришлось год назад на конференции в Академии труда давать оценку религиозной ситуации в России как «стабильной, но наполненной внутренней динамикой». Неоднократно приходилось отмечать и то, что религиозная ситуация в нашей стране развивается без продуманной и сформулированной государственной линии, государство действует в значительной степени ситуативно, отвечая на вызовы, как представляется — не во всем адекватно. И говоря о роли религиоведческих знаний в развитии религиозной ситуации, мы имеем в виду скорее желаемое, чем действительное.

Религиоведение сейчас скорее объясняет происходящие процессы, чем оказывает влияние на их течение. Например, относительно смысла религиозного подъема последних десятилетий Л.Н. Митрохин отмечал: «...нуждается в уточнении едва ли не общепринятое представление о том, что сегодняшняя Россия переживает бурное “религиозное возрождение”»<sup>2</sup>.

Разрушение коммунистической идеологии потребовало заполнения мировоззренческого вакуума. Новое мировоззрение должно было удовлетворять по меньшей мере трем требованиям:

- 1) быть противоположным прежнему, символизировать полное «сжигание мостов»;
- 2) быть цельным, универсальным, способным ориентировать человека во всем многообразии повседневной жизни;
- 3) иметь приверженцев, готовых убежденно и настойчиво внедрять его в общественное мнение.

В нынешней обстановке таким мировоззрением могла стать только религия. Главной причиной интереса к религии были не «положительные» конфессиональные ценности, а отталкивание от прежней авторитарной, «принудительной идеологии», стремление отстоять свою духовную, мировоззренческую автономию. Отвергая жесткую догматическую систему, человек часто не задумывается о конкретном вероисповедании, которое он готов принять, предпочитая именовать себя «верующим вообще». Отсюда и значительное число не только «верующих вообще», но и приверженцев причудливых эклектических систем: культа НЛО, разного рода неоязыческих представлений, астрологии.

---

<sup>1</sup> Приказ Минобрнауки России от 25 февраля 2009 г. № 59.

<sup>2</sup> [http://www.i-u.ru/biblio/archive/mitrohin\\_religitsvsovrros/](http://www.i-u.ru/biblio/archive/mitrohin_religitsvsovrros/)

Отсюда можно сделать предположение о том, что современные попытки всеобщего вовлечения населения в жесткую систему «традиционных религий» тоже могут дать подобный эффект. Но для подготовки содержательных прогнозов, да еще в региональном аспекте, нужна большая научная исследовательская работа. При наличии основательных прогнозов можно вырабатывать и государственную политику, но современное религиоведение на это не нацелено.

В чем могло бы сказаться влияние религиоведения на религиозную ситуацию? Очевидно, что в первую очередь в привлечении этого знания к разработке стратегических направлений государственной политики в государственно-конфессиональных отношениях. Однако работа такая не ведется. Попытки разработки концепции государственно-конфессиональных отношений, проведенные в первой половине этого десятилетия, были заброшены на половине. Государственного органа, в ответственность которого входила бы эта сфера, не существует. Заказа на разработку не только стратегии, но и изучение религиозной ситуации в федеральном масштабе — нет, религиоведческие знания востребованы слабо. В масштабе субъектов Российской Федерации то же самое. В связи с этим проводимые академические исследования и публикуемые по их результатам материалы не ориентируются на полноту создаваемой картины и прикладное использование. Как представляется, особенно слабо изучаются эти вопросы в отношении регионов, в которых традиционной религией является Ислам, хотя без понимания религиозных факторов и без корректирующего влияния государства обстановка в них в перспективе осложнится.

При выработке таких концепций необходимо выяснить и содержание основополагающих конституционных положений, например, о светскости государства, равенстве (равноправии) религиозных организаций, смысле отделения религии от государства. Это предполагает серьезную философско-юридическую работу. То же относится к новым религиозным движениям.

Как представляется, немалое значение для развития религиозной ситуации могло бы иметь повышение религиоведческой культуры лиц, принимающих решения на всех уровнях власти, от руководителей регионов до судей. Такая работа ведется, хотя и не в достаточных объемах, на базе вузов, академий государственной службы. Религиоведческая подготовка необходима и для правоохранительных органов, представители которых, сталкиваясь с религиозными деятелями или верующими, порой теряют четкость опоры в законе.

Еще одним путем влияния на религиозную ситуацию могло бы быть широкое распространение религиоведческих знаний в массах населения, но на эту работу нет «заказа», если не считать то, что получило аббревиатуру ОРКСЭ — введение в школу основ религиозной культуры и светской этики. Поскольку это решение стало реакцией на многолетнее основанное на миссионерском начале давление Русской Православной Церкви, положение религиоведов в этой работе осложнилось. И весьма интересно было бы обеспечить религиоведческое сопровождение этого эксперимента, как и экспериментов по введению капелланов или иных представителей религиозных организаций в армию и в пенитенциарную систему. Эти явления приобрели широкие масштабы: действуют более 500 храмов, тысячи священнослужителей окормляют воинские коллективы (ныне прорабатываются и

организационно-штатные мероприятия — возможность введения полковых священников в качестве помощников командиров). Более чем в 60% исправительных учреждений построены храмы разных религий, преимущественно православные, моленные помещения предусмотрены практически во всех, есть священнослужители приходящие, а есть и из числа заключенных. Насколько эта практика укладывается в рамки законов, что нуждается в доработке? Какие эффекты дают эти меры? Все это остается вне научного изучения. Для этого необходимы социологические исследования религиоведов.

Исследованию социологического содержания понятия «религиозная ситуация» уделил большое внимание Р.А. Лопаткин<sup>3</sup>. Напомню существенные моменты.

Понятие религиозной ситуации всегда связано с определенным объектом, типичным случаем которого является муниципальное образование или регион, но могут быть и воинская часть, корабль, школа, больница — все объекты, где могут проявиться проблемы с религиозной составляющей.

Понятие «религиозная ситуация» — это обобщающая характеристика всего комплекса религиозных проявлений на конкретном исследуемом объекте (поселенческая, производственная, административная или территориальная единица) в определенный момент времени, в их взаимосвязи между собой и с социальной целостностью (социумом, другими сферами и сторонами общественной жизни).

Во-первых, речь каждый раз идет не об отдельных религиозных явлениях, а об их комплексе. Во-вторых, в нем всегда присутствует оценочный момент. И, в-третьих, за ним всегда ощущается нечто тревожащее: когда в этой сфере общественной жизни все нормально и спокойно о религиозной ситуации обычно не вспоминают и не пишут. В-четвертых, важна позиция того, в чьих интересах оценивается ситуация: власти, граждан, религиозных объединений.

Составляющие структуры религиозной ситуации — состояние религиозности (религиозных проявлений) и факторы ее формирования, изменения и стабильности, внутренние и внешние. Среди последних — воздействия на религиозную ситуацию, которые исходят от общества, государства, средств массовой информации, из-за пределов исследуемого объекта, в том числе и из-за рубежа, которые могут быть как нерелигиозными (правовыми, политическими, социальными, культурными), так и религиозными (миссионерство религиозных организаций, ранее не представленных в регионе, деятельность иностранных проповедников и миссионеров, религиозная печатная, теле- и радиопропаганда из-за рубежа, акции зарубежных и международных конфессиональных центров, направленные на Россию или ее конкретный регион и т.п.).

Ведущими внешними факторами, определяющими религиозную ситуацию, являются правовое решение религиозного вопроса, политика государства, региональных и местных органов власти в этой сфере, состояние государственно-конфессиональных отношений, состояние общественного мнения о религии и деятельности религиозных организаций, позиции средств массовой информации, состояние межнациональных отношений. Более опосредованное, но тем не менее существенное

---

<sup>3</sup> См. доклад на социологическом конгрессе: <http://www.religare.ru/article181.htm>

влияние на религиозную ситуацию оказывает общая социально-экономическая и общественно-политическая ситуация в стране и регионе, деятельность политических партий и общественных движений.

Таким образом, контроль, анализ, воздействие на религиозную ситуацию нуждается в объемной, постоянной, кропотливой работе специалистов разных направлений, которая в регионах в той или иной степени ведется.

В порядке развернутого примечания к выступлению:

в 2000 г. в Минобрнауки России на совещании, которое проводил зам. начальника управления образовательных программ В.Г. Аладин, доктор философских наук и профессор, ведущий высказал поразительную мысль, с которой я познакомился по стенограмме: «теология — это система знаний о том, что называется Богом. А религиоведение, получается, система знаний о знаниях о Боге. При этом история религии и философия религии имеют свой предмет, а предмет религиоведения ускользает, тогда как у теологии предмет остается. Никто не знает, что такое Бог, но все знают, что он есть». К сожалению, понимание религиоведения как комплексной научной дисциплины, изучающей отнюдь не систему знаний о Боге, а социальную роль религии в общественных отношениях, тогда защиты не получило, и продемонстрированная невежественность управленца сказалась на современном состоянии религиоведения.

© Себенцов А.Е., канд. философских наук,  
действительный государственный советник Российской Федерации 1 кл.,  
ответственный секретарь Комиссии по вопросам религиозных объединений  
при Правительстве Российской Федерации, 2010

## РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ: государственная политика в образовании

Письмом Минобразования России № 47/20-11п от 19 марта 1993 г., отменившим письма Министерства просвещения РСФСР об усилении атеистического воспитания,<sup>1</sup> впервые в нормативную практику системы образования было введено понятие дисциплины «религиоведение». Данный документ не только признавал важность духовного развития личности, но и определял основные положения о содействии сферы образования в этом развитии и взаимосвязанные с этим процессом задачи поэтапного введения религиоведения в образовательную сферу нашей страны на всех уровнях образования. В соответствии с действующим законодательством Российской Федерации<sup>2</sup> в этом нормативном письме Министерством были сформулированы важные принципы реализации светского характера образования в государственных образовательных учреждениях:

- в школе недопустимо религиозное или атеистическое воспитание в любых формах;

- содержание образования должно содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами, различными расовыми, национальными, этническими, религиозными и социальными группами; учитывать разнообразие мировоззренческих подходов, способствовать реализации права учащихся на свободный выбор взглядов и убеждений;

- преподавание религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информативный характер, может входить в учебную программу государственных учебных заведений.

---

<sup>1</sup> Были отменены письма Министерства просвещения РСФСР: от 24.08.1971 г. № 389 «Об усилении атеистического воспитания учащихся общеобразовательных школ и студентов педагогических учебных заведений»; от 09.08.1974 г. № 357-М «Об усилении научно-атеистического воспитания учащихся общеобразовательных школ и студентов педагогических учебных заведений»; от 09.08.1974 г. № 357-М «Об усилении научно-атеистического воспитания учащихся средней общеобразовательной школы»; от 15.04.1984 г. № 4–14/130/33-24/14-446/16 «О рекомендациях по дальнейшему улучшению атеистической пропаганды среди учащихся в свете решений июньского (1982) Пленума ЦК КПСС»; от 14.01.1985 г. № 15-М «Об атеистическом воспитании детей в дошкольных учреждениях».

<sup>2</sup> Закон РСФСР от 25.10.1990 г. № 267-1 «О свободе вероисповедания», Закон Российской Федерации от 10.07.1992 г. № 3266-1 «Об образовании».

Этот документ важен для нас также в связи с регламентацией введения в образовательные учреждения дисциплины религиоведения «в целях наиболее полного удовлетворения духовных потребностей учащихся». В частности, в письме говорилось о том, что изучение религиоведческих проблем может осуществляться в учреждениях внешкольного дополнительного образования в объединениях учащихся (кружках, клубах, лекториях, научных обществах учащихся и пр.), а также допускалось преподавание религиоведения — «истории религии и других религиоведческих дисциплин» в школах учителями и педагогами дополнительного образования, имеющими специальную профессиональную подготовку. В письме уделялось внимание деятельности по обеспечению подготовки таких специалистов, определялись задачи введения религиоведения в педагогических вузах, а также организации повышения квалификации работников образования и переподготовки педагогических кадров, способных обеспечить качественное преподавание в школе истории религии и других религиоведческих дисциплин.

Таким образом, директивы данного документа диктовали в первую очередь необходимость разработки новых образовательных программ профессионального образования для подготовки квалифицированных кадров. В соответствии с этим в 90-е гг. XX в. ведется активная работа по подготовке и утверждению государственных образовательных стандартов по религиоведению. И первый стандарт бакалавриата по религиоведению утверждается в декабре того же 1993 г. Проходит еще немного времени и утверждаются стандарты магистратуры (1996) и специалитета (1997).

За последующие 10 лет после утверждения первого стандарта по религиоведению практика реализации образовательных программ, основанных на данных государственных образовательных стандартах, доказала необходимость религиоведения и востребованность специалистов в этой научной области. За короткое время была сформирована непрерывная многоуровневая система подготовки высококвалифицированных специалистов по философии религии и религиоведению, готовых к работе как в учреждениях высшего профессионального образования (включая учреждения профессионального религиозного образования), так и в образовательных учреждениях других уровней, а кроме того, в органах государственной власти и муниципалитетах, религиозных и общественных организациях.

С самого начала существования новой дисциплины программы по подготовке религиоведов были открыты многими вузами по всей стране от Владивостока до Санкт-Петербурга. В настоящее время в 28 учреждениях высшего профессионального образования по специальности и направлению подготовки «Религиоведение» обучается 1645 человек\*. По плановым показателям этих вузов 317 студентов окончат в 2010 г. свое обучение по данным специальности и направлению подготовки\*\*..

\* Здесь и далее по тексту представлены данные без учета студентов, обучающихся в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова, а также без учета студентов негосударственных вузов.

\*\* Для сравнения показатели обучающихся в 2009/2010 учебном году по специальности и направлению подготовки «Теология» в 18 вузах, не включая негосударственные, — 1631 человек. В 2010 г. планируемый выпуск специалистов по специальности и направлению подготовки «Теология» — 324 человека.

Сейчас большинство вузов\* продолжает работу по соответствующим программам<sup>3</sup> и ожидают введение в действие новых федеральных государственных образовательных стандартов, участвуя по мере необходимости в их подготовке.

В декабре 2007 г. вступили в силу поправки в Закон Российской Федерации «Об образовании», изменившие понятие и структуру государственного образовательного стандарта. Федеральный государственный образовательный стандарт (ФГОС) по отношению к действующим (в настоящее время и до введения новых стандартов) государственным образовательным стандартам (ГОС) является документом совершенно иного порядка, поскольку не регламентирует содержание образования, а включает требования (к результатам освоения основных образовательных программ, условиям их реализации и структуре, в том числе к соотношению обязательной части основной образовательной программы и части, формируемой участниками образовательного процесса).

Внесение столь серьезных изменений в саму конструкцию образовательного стандарта было во многом обусловлено необходимостью удовлетворения потребностей участников образовательного процесса, которые смогут влиять на формирование значительной части (до 30%)\*\* образовательной программы. Данные изменения в большей степени расширяют права школьных и родительских советов, но и учреждения профессионального образования как участники образовательного процесса получают больше возможностей варьировать учебный процесс. Тем более что при разработке структуры ФГОС в качестве приоритетов были особо выделены положения, обеспечивающие свободу выбора (вариативность) в образовании для субъектов образовательного процесса — обучающихся и их родителей, педагогов и образовательных учреждений.

Данные установки максимально коррелируют с международными нормами в области защиты прав на свободу выражения собственного мировоззрения. В частности, ст. 2 Протокола № 1 к Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод (1952), а также ст. 5 Конвенции ООН о борьбе с дискриминацией в области образования (1960)<sup>4</sup> устанавливают, что «государство при осуществлении любых функций, которые оно принимает на себя в области образования и обучения,

---

\* Государственные вузы, завершившие реализацию образовательных программ ВПО по религиоведению: ГОУ ВПО «Читинский государственный университет» (672039, Чита, ул. Александро-Заводская, д. 30), ГОУ ВПО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса» (690990, г. Владивосток, ул. Гоголя, д. 41).

<sup>3</sup> См. таблицу: Высшие учебные заведения и филиалы, реализующие образовательные программы высшего профессионального образования: Религиоведение (031800.62, 031800.68, 031801.65). Сведения ЦБД ГА по состоянию на 01.03.2010 г.

\*\* Например, ранее в государственных образовательных стандартах (ГОС) было закреплено иное соотношение федерального (более 75%) и регионального (национально-регионального) (до 15%) компонентов, а также компонента образовательного учреждения (до 10%) в содержании образования. При этом субъекты Российской Федерации, как правило, не участвовали в разработке федеральной составляющей, но и не согласовывали с федеральным центром свои подходы к определению региональной составляющей.

<sup>4</sup> Конвенции ООН о борьбе с дискриминацией в области образования принята в 1960 г., вступила в силу в 1962 г.

уважает право родителей обеспечивать, чтобы такое образование и обучение соответствовали их собственным религиозным и философским убеждениям».

Согласуясь с международными нормами, законодательные нововведения образца 2007 г., как и в нормативы письма 1993 г., помимо структуры и содержания образовательных стандартов коснулись вопросов удовлетворения духовных и мировоззренческих потребностей, а также духовного развития личности обучающихся. В Закон РФ «Об образовании» были внесены изменения, которые впервые в качестве одной из основных задач содержания образования определяют формирование духовно-нравственной личности.

В рамках поставленных законом задач и учета необходимости трансформации системы образования эксперты сформулировали ряд проблемных вопросов, касающихся природы социальных эффектов образования и их роли в жизни личности, семьи, общества и государства. Данные вопросы в том числе затрагивали сферу взаимоотношения российского общества в целом и религии, ее институтов. В частности, разработчикам новых федеральных образовательных стандартов предстояло предложить российскому сообществу ответы на такие вопросы:

- способно ли образование как институт социализации выдержать конкуренцию с такими институтами социализации, как религия и средства массовой коммуникации (в том числе Интернет) в эпоху, именуемую эпохой коммуникации?

- какими путями можно повысить эффективность образования как социального института формирования гражданской идентичности и сплоченности граждан России, обеспечивающего поддержку поликультурного и поликонфессионального разнообразия в российском обществе?

- какая роль образования в формировании *общегражданского сознания*, чувства понимания исторической «общей судьбы» в ситуации роста культурного, этнического и религиозного разнообразия?

- каким образом через образование обеспечить продуктивный диалог культур, формирование социальных образцов толерантности, социальной компетентности при общении с людьми иных культур, религий и мировоззрений?<sup>5</sup>

В этих условиях вопросы об удовлетворении духовных и мировоззренческих потребностей, а также духовного развития личности обучающихся, адресованные системе образования с учетом готовящихся образовательных стандартов нового поколения, не только возымели весьма весомое значение, но также не могли обойти стороной потребность в выстраивании линейной взаимосвязи всех уровней гуманитарного (в том числе школьного) образования, направленных на удовлетворение таких потребностей. Такая взаимосвязь школы и вуза, готовящего специалистов религиоведов, предложена в проекте нового образовательного стандарта высшего профессионального образования по религиоведению. В настоящее время проекты новых федеральных государственных образовательных стандартов по направлению подготовки бакалавров и магистров религиоведения подготовлены. Важно отметить, что для выпускника вуза в этих стандартах заложены профессиональные перспективы по преподаванию религиоведения в школах.

<sup>5</sup> См., например: Итоговый отчет АНО «Научно-практический центр психологической помощи «Гратис» по государственному контракту от 06.06.2006 г. на выполнение аналитической работы «Роль образования в консолидации и развитии России». Руководитель проекта проф. А.Г. Асмолов.

Таким образом, новое поколение федеральных государственных стандартов профессионального образования по религиоведению в нынешних условиях ориентировано не только на науку и высшую школу, но и на подготовку профессиональных кадров для общеобразовательных учреждений, а также учреждений дополнительного образования детей.

Следовательно, теперь важно понять, какие задачи и приоритеты формулируются в стандартах, регламентирующих школьное образование, которые в настоящее время находятся на завершающей стадии разработки и вводятся в действие поэтапно, начиная уже с этого учебного года.

ФГОС начального общего образования второго поколения, утвержденный приказом Минобрнауки России 6 октября 2009 г. № 373 (зарегистрирован в Минюсте России 22 декабря 2009 г. рег. № 15785), ориентирован на «воспитание и развитие качеств личности, отвечающих задачам построения гражданского общества на основе толерантности, диалога культур и уважения многонационального, поликультурного и поликонфессионального состава российского общества».

Разрабатываемые основные общеобразовательные программы в соответствии с Законом Российской Федерации «Об образовании» (п. 6 ст. 9) обеспечивают реализацию ФГОС с учетом образовательных потребностей и запросов обучающихся, воспитанников и включают учебный план, рабочие программы учебных курсов, предметов, дисциплин (модулей) и другие материалы, обеспечивающие духовно-нравственное развитие, воспитание и качество подготовки обучающихся.

Итак, качество образования дополняется равноценными по значимости задачами воспитания и развития школьников. Следовательно, мы можем говорить не просто о смене поколений стандартов в области школьного образования, но и об иной расстановке приоритетов. Ведь в 90-е гг. XX в. воспитание не рассматривалось как часть государственной образовательной политики, а сегодня данная задача вновь востребована самим обществом и выступает как социальный заказ в противовес тем кризисным явлениям, которые столь же ярко отражаются в школьной среде, сколько и в обществе в целом. Специалисты определяют эти явления, как кризис идеалов и поведения молодежи. Тревожат снижение этических, нравственных критериев у многих учащихся, антигуманность школьной среды. Современные школьники часто недостаточно самостоятельны, они имеют скудный опыт общения и социальных контактов со сверстниками, поэтому часто неуверены в себе, но при этом они весьма претенциозны, ведь их жизненные ориентиры чаще всего диктуются средствами массовой медиа, а не семейными или общественными ценностями. Высокотехнологические условия жизни нередко превращают в ненужные непосредственные детские контакты, что отнимает возможность воспитания душевной отзывчивости.

Так, на основе результатов мониторинга «Проблемы толерантности в подростковой субкультуре» (2003), посвященного исследованию отношения подростков к национализму и экстремизму, различным религиям (в том числе так называемым сектам), неформальным молодежным объединениям, специалисты выяснили, что отсутствие у подростков позитивных ценностных ориентиров нередко приводит к тому, что жестокость, экстремизм становятся социальной нормой, а насилие одобряемым способом разрешения различных конфликтов. Показательно высок и процент

тех школьников, которым безразличны социальные проблемы (28,2%). Исследователи подчеркивали, что равнодушное отношение значительной части подростков — тех, кто определит общественную и государственную жизнь нашей страны в недалеком будущем, — к социально опасным проявлениям жестокости и экстремизма, как к социальной норме является убедительным доказательством необходимости активизации государственной политики использования возможностей образования как ресурса социального согласия и толерантности в российском обществе<sup>6</sup>.

Не является открытием, что моральные и нравственные нормы современного общества имеют религиозное происхождение, хотя не исчерпываются ими. Ведь любая религия для своих последователей выступает не только как основа идентичности, но и как основа противопоставления себя другой неидентичной части человечества. Первопричина размежевания с другими и сплочения со своими веками состояла в различном понимании «своей истины», из которой происходили не только мировоззренческое постижение действительности, но и практический опыт бытия в повседневной жизни.

Нельзя не отметить, что в современном светском государстве религиозные институты также имеют достаточные авторитет и влияние на формирование мировоззрения, а следовательно, процесс социализации. В этом контексте для государственной системы образования существенное значение приобретает концентрация разрозненной информации о религии, ее истории, разнообразии ее культуры, традициях, приоритетах воспитания, исходя из *общечеловеческих, фундаментальных ценностей*.

Безусловно, сформулированные образовательным законодательством приоритеты духовно-нравственного развития и воспитания базируются на накопленном опыте, в том числе на опыте ознакомления школьников с историей религии, религиозными традициями и культурой.

В настоящее время знания по истории и культуре религий включены отдельными темами в курсы истории, литературы, обществознания, мировой художественной культуры, окружающего мира, изобразительного искусства. Такие знания преподаются в форме факультативных занятий, элективных, специальных курсов или предметов в рамках регионального (национально-регионального) и школьного компонентов государственного образовательного стандарта общего образования. Изучение истории и культуры религий может быть отражено в различных формах внеучебной познавательной и воспитательной деятельности. В регионах Российской Федерации разработаны и реализуются программы разнообразных спецкурсов, факультативов и элективов.

Минобрнауки России в свою очередь осуществляет комплексный мониторинг и анализ данного процесса на федеральном уровне на протяжении ряда лет. Анализ данных, полученных министерством в результате исследований, которые были проведены в 12 субъектах Российской Федерации\* в 2008/2009 учебном году, показал, что родители школьников в большинстве своем (более 64%) положительно относятся к введению в учебные программы общеобразовательных школ предметов по изучению

<sup>6</sup> Там же. С. 25–26.

\* Анкетирование родителей было проведено в Костромской, Курской, Смоленской, Ярославской, Ростовской, Калининградской областях; Краснодарском, Хабаровском, Алтайском краях; Республика Карелия и Бурятия, Еврейской автономной области. Всего опрошено более 170 тыс. родителей.

истории и культуры религии. Большая часть родителей в первую очередь выделяют воспитательную роль этих предметов. И что особенно важно, почти половина из этого числа родителей (26,2%) считают обязательным, чтобы эти предметы вел в школе профессиональный религиовед. Большая часть родительского сообщества (38,3%) считает важным, чтобы данные предметы вели учителя, прошедшие соответствующие курсы повышения квалификации, с привлечением специалистов религиоведческого профиля.

Именно такая схема подготовки учителей была заложена Минобрнауки России при реализации поручения Президента Российской Федерации по апробации комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики», включающего ряд модулей по выбору родителей школьников: основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудейской культуры, основы мировых религиозных культур, основы светской этики.

Новый курс призван актуализировать в содержании общего образования вопрос совершенствования личности ребенка на принципах гуманизма в тесной увязке с религиозными и общечеловеческими ценностями. Работа только началась, она связана с большим количеством рисков и одновременных ожиданий как положительных, так и, возможно, отрицательных результатов. В соответствии с планом мероприятий по апробации комплексного учебного курса<sup>7</sup> апробация включает необходимые социологические и мониторинговые исследования, региональные и окружные семинары по обмену мнениями и опытом (что учитывает возможность подготовки других проектов модульных программ и учебно-методического обеспечения), разработку и поддержание сайта и интернет-форума в сети для всех заинтересованных в апробации участников и специалистов. Все это позволит корректировать комплексный учебный курс в соответствии с накопленным опытом и общественным мнением, а также запросами граждан. И сообщество специалистов религиоведов может и, наверное, должно участвовать в данной работе, потому что именно такие объективные специалисты в настоящее время наиболее востребованы в связи с началом апробации данного курса и в дальнейшем на перспективу развития религиоведческих предметов, курсов, модулей в общеобразовательной школе нашей страны.

© Романова Е.Г., канд. философских наук, начальник отдела развития и регулирования особых форм и видов образования Департамента государственной политики в сфере образования Минобрнауки России, 2010

---

<sup>7</sup> План мероприятий по апробации комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» утвержден распоряжением Правительства Российской Федерации от 29 октября 2009 г. № 1578-р.

## ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РЕЛИГИЙ МИРА В ШКОЛЕ

В последнее десятилетие интерес российского общества к вопросу об изучении истории и культуры религий в светской школе заметно возрос. Существенно обогатилась практика преподавания религиоведческих учебных курсов в столице и регионах Российской Федерации. Вместе с тем сохраняется плюрализм подходов к данной теме, наличие противоречивых суждений сторонников и противников. Получившая отражение в средствах массовой информации острота полемики не могла обойти стороной заинтересованные конфессии, общественные и государственные структуры.

В середине минувшего года этот вопрос был поднят на встрече Президента Российской Федерации Д.А. Медведева с лидерами традиционных российских конфессий. В ходе состоявшегося обсуждения было отмечено, что в системе среднего образования «могут преподаваться основы православной культуры, основы культуры мусульманской, основы иудаизма, буддизма... Если найдутся те, кто захочет изучать все многообразие российской религиозной жизни, — подчеркнул Д.А. Медведев, — для таких учеников может быть разработан общий курс по истории традиционных крупнейших конфессий нашей страны. Тем, кто не имеет определенных религиозных убеждений, у кого они не сформировались, должно быть предоставлено право изучать основы светской этики. Таким образом, мы охватим всех, кто имеет разные представления о том, что необходимо для обучения, сообразуясь с представлениями самих учеников, сообразуясь с представлениями, конечно же, их родителей».

Следует отметить, что еще в 2006 г. на фоне обострившихся дискуссий и кампании СМИ против «клерикализации школы», вопрос изучения религий по предложению федерального министерства образования рассматривался в Общественной палате Российской Федерации — структуре гражданского общества, включающей представителей различных социальных, профессиональных слоев и мировоззренческих групп. В итоговых предложениях палаты были сформулированы базовые принципы изучения истории и культуры религий в светской школе: «добровольность, возможность выбора и многообразие».

В том же году Минобрнауки России с участием представителей Русской Православной Церкви (РПЦ) была продолжена совместная работа, по итогам которой в

2007 г. было подготовлено Примерное соглашение о сотрудничестве органа управления образованием субъекта Российской Федерации и Московского Патриархата, включавшее положения, значимые для введения и преподавания в школах курсов православной культуры.

Рассмотрение возможностей преподавания религиозной культуры было проделано и в связи с тем, что в конце 2007 г. Госдума приняла изменения в Закон Российской Федерации «Об образовании», отменяющие региональный и школьный компоненты стандарта общего образования. Минобрнауки России и РПЦ провели совместную конференцию (Калуга, декабрь 2007 г.) на которой была одобрена «Концепция включения в новое поколение государственных стандартов общего среднего образования учебного предмета «Православная культура» в составе новой образовательной области учебного плана «Духовно-нравственная культура». Данная концепция основана на наиболее распространенной модели изучения религий в светской школе, которую условно можно назвать: «конфессиональные предметы по выбору в школе». Ее отличительной чертой является следование конституционному принципу равенства всех религиозных объединений перед законом. Заметим, что религиозное образование было неотъемлемой частью дореволюционной российской школы, но тогда с учетом особого статуса Православной Церкви. Как известно, привилегии Православия были устранены еще в 1917 г. Временным Правительством, провозгласившим свободу религиозной совести для всех исповеданий (относясь вместе с тем к Православной Церкви, как к исторически-первенствующей среди иных исповеданий). Примечательно, что новая концепция с учетом интересов других конфессий и нерелигиозной части общества была предложена именно РПЦ. Преподавание иных религиозных традиций согласно данному предложению должно строиться на тех же основаниях, что и православная культура. Модель «конфессиональные предметы по выбору в школе» способствует, по мнению экспертов, «укреплению единства образовательного пространства в стране, создает благоприятные условия для единого гражданского воспитания, формирования российской гражданской и культурной идентичности» (д-р пед. наук И.В. Метлик).

Проявление со стороны РПЦ высокого уровня социальной ответственности в данном вопросе не осталось без внимания со стороны руководства страны и, что важно, нашло понимание и поддержку лидеров других традиционных конфессий. По итогам состоявшейся с ними встречи Д.А. Медведева было издано поручение Правительству, согласно которому с 2010 г. в 19 субъектах, а с 2012 г. во всех субъектах Российской Федерации в общеобразовательных учреждениях должно быть организовано преподавание новых школьных предметов: по основам религиозной культуры четырех конфессий — Православия, Ислама, Буддизма, Иудаизма. В рамках эксперимента эти предметы в составе комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» должны будут преподаваться в небольшом объеме — 34 часа в 4-х и 5-х классах. Впоследствии преподавание этих предметов должно распространиться на все классы средней школы. Для нерелигиозной части общества предусмотрена альтернатива — изучение светской этики. Все предметы должны преподаваться по выбору учащихся или их родителей (законных представителей). Выступая на Международных рождественских образовательных чтениях,

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл оценил инициативу Президента о начинающемся с 2010 г. преподавании в средних учебных заведениях России «Основ духовной культуры и светской этики» как «принципиально важный шаг на пути долгожданного воссоединения образовательного и воспитательного процессов в контексте школьного обучения. «Тем самым, — подчеркнул он, — закладывается краеугольный камень в систему преемственной передачи подрастающим поколениям ключевых представлений о нашей национальной идентичности... формирование из сегодняшних школьников достойных граждан России».

В Москве изучение религиозной культуры проводится в системе общего образования с первой половины 90-х гг., однако, в основном в школах с этнокультурным компонентом образования. С 2007/2008 учебного года в московском базисном учебном плане для общеобразовательных учреждений предусмотрено факультативное преподавание религиозно-этического учебного курса по истории религий. Основанием служил приказ Департамента образования г. Москвы № 866 от 21 декабря 2006 г. «О выполнении решения Правительства Москвы по введению в государственных образовательных учреждениях города Москвы курса «История религий».

Еще раньше в соответствии с поручением Департамента образования кафедра ЮНЕСКО Московского института открытого образования разработала специальный курс и учебную программу повышения квалификации преподавателей по данной дисциплине. Целью курса является знакомство педагогов и школьников с историей и вероучениями религий мира и культурным своеобразием России, формирование уважительного отношения к убеждениям и чувствам других людей, к историческим традициям своей семьи, своего народа. Знание предмета обогащает личность, затрагивает глубинные вопросы, которые волнуют любого человека, — смысл жизни, важнейшие духовные ценности, проблемы нравственности.

В настоящее время московские учителя пользуются тремя учебными пособиями по религиоведению, ориентированными на учащихся старших классов. Первое — коллективный труд «Религии мира: история, культура, вероучение» под редакцией академиков А.О. Чубарьяна и Г.М. Бонгард-Левина, руководитель авторского коллектива д-р ист. наук Е.С. Токарева. Затем было издано пособие, написанное московским учителем-практиком А.Е. Кулаковым «Религии России». Почти одновременно было подготовлено и издано учебное пособие «Истории религий» под редакцией академика А.Н. Сахарова. Эти пособия обладают несомненными достоинствами и взаимно дополняют друг друга. Практика показывает, что при преподавании данного курса учитель пользуется не одним, а двумя, и в некоторых случаях тремя пособиями. В сентябре 2007 г. при кафедре ЮНЕСКО была создана лаборатория истории и культуры религий мира, основной целью которой является оказание методической помощи учителям по организации и преподаванию религиозно-этических курсов.

Курсы по истории религий на кафедре ЮНЕСКО начали работу в 2005/2006 учебном году. За пять лет работы курсов было обучено более 20 групп (полугодовые курсы по 72 часа и годовые курсы по 144 часа), общее число учащихся составило около 700 человек. С 2009/2010 учебного года помимо курса «История религий» кафедра дополнительно осуществляет обучение группы слушателей в количестве 25 человек по теме «Преподавание учебных курсов и модулей Православной культуры в об-

щеобразовательной школе». В процессе обучения учащиеся знакомятся с историей Православия, православной этикой и письменной культурой, с богослужением и обрядами, укладом жизни в православной традиции, с основами православной художественной культуры (архитектура, иконопись, музыка). Курс рассчитан на тех, кто преподает или готовится преподавать ОПК, кто использует знания по православной культуре в процессе преподавания истории Отечества, русской литературы, мировой художественной культуры на уроках в общеобразовательной школе.

В связи с решением Президента о поддержке введения в общеобразовательных школах курсов религиозной культуры и светской этики кафедра ЮНЕСКО планирует проводить в следующем учебном году курсы повышения квалификации по системе модулей. Программа занятий будет включать учебные модули — христианство, ислам, иудаизм, буддизм, методики преподавания религиозной культуры в современной школе. Планируется подготовка курсов по светской этике для повышения квалификации учителей общеобразовательной школы.

В 2009/2010 учебном году более 13 тыс. московских школьников изучали предметы религиозной направленности в 654 государственных образовательных учреждениях столицы. Помимо этого в Москве работают 23 православные негосударственных образовательные школы, имеющие лицензию, из них 21 школа получила государственную аккредитацию. Департамент образования г. Москвы рассматривает православные школы как часть московской системы образования. Они включены в единую образовательную систему города с ее нормативной и методической базой, организацией повышения квалификации и аттестации, обеспечения учебниками; принимают участие в окружных и городских совещаниях, семинарах, олимпиадах, конкурсах. Большое значение имеет опыт православных учебных заведений по организации взаимодействия школы и семьи, в вопросах воспитания подрастающего поколения.

Основную нагрузку по преподаванию курсов религиозоведческой направленности в государственных учреждениях образования взяли на себя преподаватели истории, обществознания и права — 85% от всех учителей, прошедших на кафедре ЮНЕСКО курсы повышения квалификации. Более 3% составляют учителя русского языка и литературы, 2% — учителя мировой художественной культуры. Остальные 10% представлены учителями географии, музыки, москвоведения, начальных классов, педагогами-психологами.

В числе проблем организации и практики преподавания курсов религиозоведческой направленности в общеобразовательной школе отмечается слабая проработанность методики, недостаточность практического опыта преподавания, ограниченное число поурочных разработок, наглядных электронных пособий. Решение данных проблем — одна из ключевых задач лаборатории истории и культуры религий мира при кафедре ЮНЕСКО. За два года существования лаборатории ее сотрудниками опубликованы 12 методических разработок, вспомогательных учебных пособий и материалов, лучшие курсовые работы слушателей. Подготовлено к печати учебно-методическое пособие «Религии мира в таблицах и схемах».

Специалистам кафедры ЮНЕСКО предстоит проделать большой объем работы в 2010–2013 гг. по выполнению задач, предусмотренных поручением об открытии

городской экспериментальной площадки «Преподавание в школах Москвы основ религиозной культуры и светской этики». Утвержденная в связи с этим экспериментальная программа деятельности предусматривает проведение по линии кафедры с участием ряда государственных и негосударственных школ комплекса мероприятий по следующим направлениям:

1. Отработка содержания и методов преподавания в общеобразовательных учреждениях учебных курсов по истории религий и курсов религиозной культуры. Разработка программ на определенные возрастные категории учащихся.

2. Интеграция необходимых знаний о религии в учебно-воспитательный процесс в общеобразовательных учреждениях с целью повышения качества образования и воспитательного потенциала общего социально-гуманитарного образования.

3. Развитие содержания и практики подготовки педагогических кадров путем разработки и реализации программ повышения квалификации учителей в области знаний о религии, религиозной культуре с использованием возможностей религиозных конфессий.

4. Отработка способов учета образовательных потребностей родителей обучающихся в московском социуме в сфере углубленного изучения их детьми истории и культуры религий с учетом принципов многообразия, добровольности, свободы выбора. Анализ влияния указанных учебных курсов на мировоззрение учащихся.

5. Анализ результатов опытной проверки региональных московских перечней учебных и методических пособий для преподавания учебных курсов по истории и культуре религий. Подготовка московской системы образования к введению преподавания в общеобразовательных учреждениях учебных предметов духовно-нравственного образования.

Большую научно-практическую значимость для кафедры имеет взаимодействие с профильными кафедрами московских вузов. Сложилась полезная практика сотрудничества с кафедрой философии религии и религиоведения МГУ, в том числе совместная организация специализированных конкурсов для педагогов и старшеклассников, проведение тематических конференций и «круглых столов».

Наличие статуса кафедры ЮНЕСКО способствует целенаправленному развитию сотрудничества с зарубежными центрами религиоведения и сетевому взаимодействию в рамках межуниверситетского партнерства УНИТВИН / кафедры ЮНЕСКО, позволяет глубже познакомиться с моделями удовлетворения образовательного запроса граждан на изучение традиционных религий в светской школе. Неоценимая поддержка оказывается кафедре по линии ЮНЕСКО. Особенно ценными являются рекомендации данной авторитетной организации по имплементации принципов нового гуманизма, предусматривающих воспитание в человеке религиоведческой культуры, сохранение многообразия и самобытности народов в условиях глобализации и меняющегося мира.

*Раздел II*

ПРОБЛЕМЫ  
ОТЕЧЕСТВЕННОГО  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОНЦА XX —  
НАЧАЛА XXI в.



Философия  
религии

секционные  
заседания юбилейных  
конференций

## РАЗМЫШЛЕНИЯ О НОВОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПАРАДИГМЕ СОЗНАНИЯ



Сотворенность образа Божия в человеке будит интуицию, которая нечто говорит и религиозно немзыкальному человеку.

Ю. Хабермас

Термин «парадигма», следуя античной трактовке, используется прежде всего для характеристики взаимоотношений реального и духовного мира. Религиозная парадигма сознания — это совокупность общепринятых на данный момент теорий, методик, представлений, разделяемых большинством и касающихся, прежде всего соотношения и взаимоотношений сверхъестественного и реального миров.

Можем ли мы говорить о некоей устоявшейся религиозной парадигме человеческого сознания, или в определенные моменты времени происходит смена таковых? Можем ли мы на рубеже веков говорить о развитии старой или о появлении новой парадигмы? И насколько нова таковая или это есть возвращение к истокам?

Если рассматривать эволюцию религиозного сознания от архаического до современного (естественно через призму современного), мы можем предполагать его двойственность. Оно представляет собой дихотомию сакрального и мирского.

Сакральное, по М. Элиаде, собственно и предстает той непреходящей сущностью, структурой, которая является базисным элементом любого религиозного сознания, а не только первоначальной ступени его развития<sup>1</sup>. Сакральное и мирское, по Элиаде, сосуществуют в парадоксальных, диалектических отношениях. Парадоксальным является то, что сакральное, которое является трансцендентным, ограничивает себя в проявлении через мирское. А то, что является мирским, оставаясь естественной вещью, в это же время выражает сакральные понятия. Проявление сакрального в мирском Элиаде называет *иерофанией* (греч. *hieros* — священный и *phanie* — проявление)<sup>2</sup>. В данном случае парадигма определяется наличием иерофаний, не столько в реальном мире, сколько в картине мира. Это некие вехи сознания как такового. Иерофания, как считают современные западные исследователи, и прежде всего феноменологи — это феномены вне времени и пространства, они имеют место быть и в современном мире. Они могут иметь другое название, например, «слухи об ангелах», знаки необычного в обыденном. Так, например, это голос матери, успокаивающей ребенка, проснувшегося среди ночи и испугавшегося, словами «Все хорошо». Такое

<sup>1</sup> Eliade M. A history of Religious Ideas. 1979. P. XIII.

<sup>2</sup> См.: Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 15.

заявление может быть истинным только при наличии трансцендентного, считает П. Бергер, а мать не может лгать своему ребенку<sup>3</sup>.

Дихотомия сакрального — мирского проходит через всю историю человечества, периодически меняя объем понятий. И только рационализм Нового времени не просто сдвигает объемы в сторону мирского, практически постаравшись вытеснить сакральное из области исследования точных наук, но и отождествляет сакральное с иллюзорным, сведя его к миру субъективного, а мирское отождествив с объективным, материальным и вследствие этого секулярным. В большинстве концепций позитивное или даже объективистское исследование сакрального попадает в область мракобесия и только секулярное считается перспективным объектом исследования.

К. Поппер, занимавшийся в последнее время проблемами сознания, выдвинул знаменитую концепцию трех миров: мира объективного (оно), мира субъективного (я), мира культурного (мы). Эта концепция, по мнению К. Уилбера, соответствует многим трехчастным моделям структурирования мира: буддийской, платоновской, хабермасовской, кантовской, а научная парадигма нового времени сводится к глубокому убеждению, что весь мир может быть объяснен на языке «оно»<sup>4</sup>. Это проявлялось в осмыслении мира прежде всего с помощью рационально-логических конструкций, отграничивающих внешний мир от внутреннего, субъективное от объективного. В науке это выразилось сначала в господстве рационализма, затем в возникновении позитивизма и сциентизма. Правда, в философии к концу XIX в. проявились мощные иррационалистические тенденции. Мир субъективного был отдан на откуп искусству, и в культуре это отразилось в появлении конструктивизма, поп-арта, постмодерна, т.е. в определенном смысле сконструированности, заданности, механистичности. В данном случае мы говорим о некоей тенденции, именно о парадигме, поскольку исключения скорее подтверждают правила. В какой-то степени, и об этом пишут многие западные исследователи религии, мы можем говорить о секулярности самой религии, о превращении вероисповедания в составную часть имиджа или моды. Запад в XX в. в большинстве своем не ищет постижения смысла жизни посредством перевода его в сакральную плоскость. Русский же философский менталитет либо не выходит за рамки Православия (русская религиозная философия конца XIX — начала XX в.), либо крайне, агрессивно секулярен в своем большинстве в советское время.

С конца XX в. мы можем говорить о некоей постоянной парадоксальности человеческого бытия. Смена мировоззренческих и научных парадигм происходит гораздо быстрее, нежели в прошлые века. Процесс течения времени в восприятии современного человека необыкновенно убыстряется. Локальные проблемы становятся глобальными (например, локальные войны и местные экологические катастрофы). Ускорение потоков информации ускоряет реальное бытийное время. Решение одних проблем благополучно несет в себе другие.

Можем ли мы говорить о том, что существует определенная религиозная парадигма современного сознания? И если да, то какая и почему? И можем ли мы говорить о ее непротиворечивости, или она, напротив, амбивалентна?

<sup>3</sup> Berger P. *A Rumor of Angels*. N.Y., 1969. P. 87.

<sup>4</sup> Уилбер К. *Око духа*. С. 52–53.

Ю. Хабермас в речи во Франкфурте на книжной ярмарке в октябре 2001 г. провозгласил конец эпохи секуляризма. В реальных социальных процессах это выражается в постоянно динамически изменяющихся религиозных процессах, происходящих в современном обществе. XX в. большими миграционными процессами после Первой и Второй мировых войн подготовил почву тому, что мы сейчас называем мультикультурностью и поликонфессиональностью. Во всех крупных европейских странах — Франции, Англии, Голландии, Германии образовались значительные общины нехристианских конфессий. Тот же процесс происходит и в США. Обратный процесс проникновения христианства на территорию Азиатских стран достаточно интенсивно идет в Корею и Вьетнаме, имеет место в Китае и Индии. Поликонфессиональность далеко не всегда влечет за собой формирования толерантного сознания, для которого религиозный признак либо не существует вообще, и в таком сознании нет религиозной парадигмы, либо есть интерес и уважение к другим конфессиям. Ожесточенные религиозные войны говорят о том, что религиозная парадигма в сознании в ряде случаев становится опять определяющей, причем не только у верующих, но и у исследователей. Так, С. Хантингтон классифицирует современные цивилизации прежде всего по религиозному признаку.

Таким образом, мы можем говорить о многомерности, многовариантности современного религиозно-культурного пространства, что во многом начинает определять современную религиозную парадигму сознания. Вместе с тем последние 10–15 лет мы все чаще произносим термин «глобализация», как «про», так и «контра». Это не просто создание единого экономического и финансового пространства, единой информационной сети, но прежде всего создание с ее помощью единого культурного пространства и *глобального сознания*.

Понятие глобального сознания двойственно. С одной стороны, это глобальность, основанная на информатизации мира, на его программируемости, усредненности посредством формирования культурных стереотипов, рассчитанных на среднего потребителя. Культура превращается в отрасль, граничащую с экономикой, появляется культурный менеджмент. Это глобальное сознание первого уровня.

С другой стороны, появляется и глобальное сознание второго уровня, наступление которого и провозгласил Ю. Хабермас. Это глобальное сознание в определенной мере можно назвать метарелигиозным. Можно попытаться выделить ряд его характеристик.

В этом сознании попперовское *оно, я и мы* представляют собой некое неразрывное *единство*. Это не самостоятельные, отделенные друг от друга субстанции, а гибкие взаимопроникающие и взаимозависимые вещи.

В этом сознании *идет слияние восточной и западной традиции* философствования, в культуре — взаимопроникновение элементов (европейская культура увлечена Востоком: фэн-шуй, дзен, единоборства; восточная культура принимает в повседневном бытии универсальную европеизированную форму). Конфессиональная ситуация в этом смысле гораздо сложнее. Традиционные религиозные системы сливаясь в едином экстазе в принципе не собираются и, несмотря на то, что уже давно в рамках христианства речь идет об экуменизме, тем не менее даже Католицизм

и Православие не могут найти точек соприкосновения по многим догматическим проблемам. Мусульманство и христианство же, если следовать С. Хантингтону, две оси противостоящих цивилизаций. Но в данном случае речь идет о религиозном сознании, воспроизводящем еще стереотипы Средневековья. Параллельно с этим еще в XIX в. возникают попытки создания новой единой мировой религии, например бахаизм. В данном случае процессы идут в несколько другой плоскости. Обоюдное приятие культурных традиций Востока и Запада происходит в сознании людей, прежде не ориентированных на религию.

В новом глобальном сознании идет сближение, я бы даже сказала *объединение рациональных и иррациональных основ осознания мира*. В определенной мере происходит попытка *рационализации иррационального* (хотя, если вспомнить Ф. Аквинского с его основными принципами доказательства бытия Бога, то можно говорить о возвращении к истокам.)

Начинают принципиально изменяться позиции *ОНО* и *Я*. Если в мировоззренческой парадигме XIX и XX вв. бытие определяло сознание, сознание прежде всего отражало мир, то новая парадигма сознания гласит, пожалуй, следующее: *изменяя сознание, мы изменяем мир*. Можно возразить, что это позиция пресловутого субъективного идеализма, в котором весь мир есть только комплекс моих ощущений. Однако современное сознание смещает акценты. За изменением ощущений в субъективном идеализме не происходит реальной трансформации мира, меняется только комплекс ощущений, картина мира. В современной парадигме *изменение сознания меняет мир*. Смени картинку мира и ты изменишь его. Говоря без лукавства перед самим собой, каждый субъект знает, что реальным для него становится то, во что он верит или то, во что его заставили верить. И да воздастся каждому по вере его.

В современном метарелигиозном сознании начинает утверждаться *концепция конструирования мира*. Сначала она была сформулирована в социальном аспекте культовой ныне работой П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности». А потом перешла с теоретического плана на практический, из области социологии в область психологии. Прорыв здесь сделал К. Кастанеда своим не менее культовым «эпосом» о доне Хуане. Эта работа четко показала, что современное религиозное сознание вновь возвращается к архаическим истокам, изложенным современным языком, от понятия Бога к понятию Силы.

В современной религиозной парадигме значительное место занимает так называемое новое религиозное сознание, которое начинает формироваться еще в прошлой парадигме. Хотя духовные поиски лучшего, наикратчайшего пути к Истине, к Богу в любом его проявлении — явление вечное, периодическое обновление религиозного сознания — процесс перманентный и неизбежный, несмотря на то, что в принципе религиозное сознание считается одной из самых конформных форм общественного сознания. Каждая новая конфессия рождается вместе с появлением нового религиозного сознания, когда остальные структуры религиозного комплекса обволакивают, овеществляют, материализуют основные концепты религиозного сознания в ритуальных и институциональных формах. Каждый из таких вариантов религиозного сознания может претендовать на звание «новое религиозное созна-

ние», поэтому в принципе такая проблема ненова. С одной стороны, практически каждую возникавшую последовательно в истории человечества религиозную конфессию можно считать формирующей новое религиозное сознание. С другой стороны, далеко не все претендовали на это звание, поскольку обычно считали свой путь к Богу истинным, а не новым. Последователи же традиционных конфессий считали его не «новым», а еретическим. Сегодня понятие «новое религиозное сознание» в западной, особенно американской религиоведческой науке стало общепризнанным. Этот термин там употребляется преимущественно по отношению к группе новых течений, именуемых Нью Эйдж (Новая эра).

По сути — это некий конгломерат учений достаточно широкого спектра, не объединенных общей организационной структурой, общей идеей и общими догматами. Хотя некоторые исследователи этого направления, считают, что они все же объединены общей системой ценностей и общим мировоззрением<sup>5</sup>. Но все же, по мнению большинства исследователей, это скорее синергетически самоорганизующаяся сеть внутренне организованных групп, лож, семинаров, клубов и т.д. Это некое относительно свободное духовное движение. Очень часто мировоззрение Нью Эйдж комбинируется, перекликается с мировоззрением традиционной в данном регионе религии, прежде всего с протестантскими деноминациями. И в США оно представляет собой третью по численности религиозную группу Америки<sup>6</sup>.

«Новое религиозное сознание» возникает на Западе как реакция, с одной стороны, на ослабление позиции христианства и, с другой стороны, как результат разочарования в светском гуманизме. Социальных, политических и экономических проблем оказалось недостаточно для того, чтобы полностью заполнить менталитет современного человека. Потребность в этическом и духовном базисе онтологического порядка оказалась неистребимой и привела к появлению новых форм религиозного сознания. «В эти стремительные времена, времена великих перемен люди бросались в две крайности: фундаментализм и персональный духовный опыт. Без формального членства и сколько-нибудь сформулированной философии или догмы трудно определить или попытаться структурировать движение Нью Эйдж. Однако практически в каждом американском или европейском городе тысячи людей пытаются найти просветление и персональный рост вокруг метафизических магазинчиков, духовных учителей и образовательных центров»<sup>7</sup>.

Как социокультурное явление — это движение оказалось встроенным в систему, или, скорее, в определенной степени бессистемность, хаотичность, поливариантность современной культуры. Социолог А. Моль назвал эту культуру «мозаичной». В ней отсутствует культурная, религиозная или какая-либо другая доминанта. Более того, мозаичность относится большинством представителей культурных течений к достижениям современной культуры. Нью Эйдж успешно встраивается в систему современной массовой культуры, которая тоже характеризуется «отсутствием единой

---

<sup>5</sup> *Elliot Miller. A Crash Course on the New Age Movement. Grand Rapids, 1989. P. 14–15.*

<sup>6</sup> *George Barnia. The Index of Leading Spiritual Indicators. Dallas TX, 1996.*

<sup>7</sup> *Naisbitt J. & Aburdene P. Megatrends 2000. N.Y., 1990.*

субстанциальной и поддающейся «компактному» осмыслению основы»<sup>8</sup>. Однако движение Нью Эйдж, в силу определенной не проявленной оппозиционности к современному конфессиональному христианству, оказалось замешано и на восточных конфессиональных традициях (индуизм), размыв их в определенной степени, и на традициях мистического характера — астрологии, гностической традиции, ченнелинге, спиритуализме, теософии, неоязычестве и т.д. На взаимосвязь движения Нью Эйдж и восточных традиций, прежде всего индуизма, обращал внимание целый ряд исследователей: Дж. Стеффон, Элиот Миллер, а также многочисленные представители православного духовенства. В России в последние десятилетия «новое религиозное сознание» тоже получило распространение, зачастую просто калькируя западную традицию<sup>9</sup>.

Параллельно с традиционными конфессиями и новыми нетрадиционными культами, а также рядом с опять-таки традиционными мистическими учениями появляются конструкции, которые можно назвать по-разному: мировоззренческие технологии, психологические тренинги, практики и т.д. В их основе лежит, с одной стороны, недовольство человека сложившейся жизненной ситуацией, с другой — уверенность в том, что эту ситуацию можно изменить. Эти практики не носят четко выраженного конфессионального характера, их не всегда можно отнести к разряду религиозных в традиционном смысле слова. Однако в большинстве из них лежит та же вера в обратную связь с неким сверхъестественным началом. Так, например, практика произнесения аффирмаций во многом действует по тому же принципу, что и молитва. Еще в 1902 г. в своей работе «Многообразие религиозного опыта» В. Джеймс описывал такую практику на примере молитвы Дж. Мюллера, основавшего большое количество сиротских приютов при помощи молитвы и веры. Однако сам В. Джеймс считал это явление исключительным во всех отношениях<sup>10</sup>. Практики аффирмаций Луизы Хей не считаются чем-то исключительным. Однако и направлены они не на построение сиротских приютов. Для «нового религиозного сознания» характерен своеобразный религиозно-философский монизм, расплывчатая трактовка Бога, его деантропоморфизация, встроенность в систему культурного плюрализма и синкретизма, принцип позитивного мышления<sup>11</sup>.

В основе современной религиозной парадигмы сознания лежит индивидуализация как путь к общему через частное, через индивидуальные перемены. Путь к себе одновременно является путем к Богу. Во многих современных традициях Я и Бог в определенной мере отождествляются. Заметим, что отождествление идет не по принципу «Я есмь Бог», а по принципу «Бог есмь Я». Понятие Я превращается в монаду, которую пытаются растянуть до уровня мировой монады.

<sup>8</sup> См.: *Акопян К.З.* По направлению к масскульту: наука и религия в эпоху шлягера // *Философские науки*. 2001. № 3.

<sup>9</sup> Система трансцендентальной медитации, Сознание Кришны, а иногда имеющее специфические российские, скорее, даже постсоветские основы — «Симорон», «Дом Ангелов» А. Могилевской, «Литература» Н. Правдиной и т.д.

<sup>10</sup> См.: *Джеймс В.* Многообразие религиозного опыта. М., 1992. С. 373.

<sup>11</sup> Подробнее см.: *Романова А.П.* Феноменология нового религиозного сознания // *Гуманитарные исследования*. 2005. № 4.

Парадигма современного религиозного сознания лежит, скорее, в плоскости религиозной философии, нежели теологии. Религиозностью уже в какой-то мере считается попытка осознания мира и своего места в этом мире. По утверждению П. Тиллиха, религиозным является предельно глубокое и серьезное в любой области культуры.

Как пойдет в дальнейшем развитие парадигмы сейчас предсказать трудно. Возможно, будут развиваться две противостоящие тенденции: одна — к конфессиональной узости и ограниченности, открыто или скрыто противостоящей всему миру по принципу «мы — они», другая — к расширенному трактованию религиозности, к слиянию традиций, к поиску единого первоначала, к слиянию «мы» и «они» через «оно».

© Романова А.П., д-р философских наук, профессор,  
директор Гуманитарного института, зав. кафедрой культурологии  
Астраханского государственного университета, 2010



## К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ОСНОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Проблема антропологического основания религии является одной из центральных проблем теоретического религиоведения. От того или иного ее решения зависит понимание таких фундаментальных для религиоведения вопросов, как причина возникновения религии и объяснение длительности ее существования (она сопровождает практически всю историю человечества), оно проливает свет на ее соотношение с другими сферами духовной деятельности человека такими, как нравственность и искусство, наконец, от ее решения зависит достоверность прогнозов о перспективах существования религии в современном обществе.

Между тем при том, что светская религиоведческая литература практически безгранична, понятие антропологического основания религии, по моему мнению, не получило должной разработки. Так, в советской атеистической литературе исследование антропологического основания религии подменялось обсуждением вопроса об экономических, социальных, классовых корнях религии. Тем самым объективный системный подход к исследованию религиозного сознания почти всегда подменялся конъюнктурными соображениями, вытекающими из сиюминутных политических установок или общих соображений идеологической борьбы.

Прежде всего хотелось бы остановиться на самом понятии антропологического основания религии. В современной религиоведческой литературе встречаются попытки использовать это понятие. При этом его содержание выступает как простое суммирование всех социальных причин, традиционно относимых к причинам возникновения и существования религиозного сознания. Сюда относят как упомянутые «корни» религии, так и афоризмы, получившие в силу длительности своего существования статус непререкаемых истин, своеобразных аксиом, кажущихся самоочевидными и не подлежащими сомнению (например, знаменитое, приписываемое Демокриту, изречение «страх создал богов»). Показательно, что все эти корни имеют «отрицательный», если так можно выразиться, характер (беззащитность перед слепой стихией товарно-денежных отношений, подавленность трудящихся, по словам В.И. Ленина, вечной работой на других, нищетой и одиночеством); вполне естественно, что из таких корней могут вырасти лишь опиум и сорняки. Действительное убожество жизни, с марксистской точки зрения, порождает духовное убожество,

которое и составляет сущность религии, и, пожалуй, единственное положительное значение, которое, с этой точки зрения, можно приписать религии, это то, что в ней на свой (извращенный) лад выражается протест народных масс против экономического и социального угнетения.

Такое ограниченное понимание содержания понятия «антропологическое основание религии», на мой взгляд, не обладает позитивным методологическим значением. Включение этого понятия в инструментарий философского анализа феномена религии требует определения его специфического содержания. При этом мы будем исходить из того, что в самой природе человека существует некий позыв, потребность, стремление или направленность, которые в своей совокупности образуют ту основу, благодаря которой появляется и существует та область духовной деятельности, которую мы называем религиозным сознанием.

Для того чтобы идентифицировать эту духовную потребность, необходимо отказаться от «априорных» идеологических установок, которые обычно формируются (сознательно или бессознательно) в процессе социализации. Хотелось бы обратить внимание на то, что при этом мною вовсе не отрицается тот факт, что в этом «отрицательном» определении причин возникновения и существования религии имеется рациональное содержание. В религии были выработаны собственные средства для того, чтобы помочь людям психологически справиться с теми страданиями и лишениями, с которыми им всегда приходится сталкиваться. В этом смысле она играла свою позитивную роль в общественной жизни. Как представляется, есть рациональное содержание в идее Дюркгейма о том, что в человеческой истории происходил бессознательный, стихийный отбор тех духовных форм и образований, которые помогали людям в борьбе за существование. И если религия явилась спутником человека на протяжении всей его истории, то уже сам по себе этот факт свидетельствует о том, что она была нужна людям.

Однако, по моему мнению, существуют и позитивные факторы, положительные душевные стремления, которые послужили теми источниками, которые обусловили возникновение и устойчивое существование религиозного сознания. Они коренятся в человеческой природе, т.е. составляют вполне определенную духовную потребность человека, которая, как и всякая духовная потребность, проявляется по-разному у разных людей. Здесь можно сослаться на то, что, если В.И. Ленин, безусловно, был убежденным атеистом, то И.С. Тургенев, по воспоминаниям современников, относился к религии равнодушно, а Ф.М. Достоевский был убежденным верующим.

Но о какой же потребности идет речь в этом случае?

Думается, что эвристическую роль при ответе на этот вопрос может сыграть аналогия. Как известно, все виды духовной деятельности человека сосредоточены вокруг той или иной основной ценности. Так, искусство предполагает ориентацию на такую ценность, как прекрасное, нравственность — добро и т.п. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы найти ту центральную ценность, которая конституирует религиозное сознание.

На мой взгляд, такая ценность является сложным комплексом, который включает несколько, хотя и различных, но связанных друг с другом духовных устремлений людей.

Прежде всего сюда относится стремление человека выделить себя из ряда всех живых существ, поставить себя на особое место, провозгласить, если угодно, исключительность человека. В этом в той же мере выражается самоутверждение человека, как и в присвоении человеку названия *homo sapiens*.

Здесь, по-видимому, нужны пояснения. Вряд ли кто в наши дни будет отрицать тот бесспорный факт, что человек является животным организмом. В этом смысле человек также включен во все процессы биосферы, как и любое другое животное. Однако сама мысль о том, чтобы рассматривать человека как еще один вид животных наряду с множеством остальных у большинства людей не может не вызвать неприятия. Через всю историю проходит стремление человека не только выделить себя из животного мира, но и противопоставить себя ему. Это утверждение может показаться плохо согласующимся с довольно широко распространяющимися по мере появления признаков глобального экологического кризиса представлениями о единстве человека с природой (теория коэволюции человека и природы). Сейчас, пожалуй, важнее подчеркивать единство человека и природы, то, что человек лишь один из элементов биосферы. Однако, думается, что как раз условием сохранения окружающей среды (включая саму возможность постановки этой проблемы) является необходимость осознания исключительности положения человека на планете, а возможно и во всем космосе. В связи с этим следует подчеркнуть, что в данном случае я имею в виду под исключительностью человека признание наличия у людей стремления к возвышенному, к оценке своего поведения с точки зрения высокого идеала. Без этого человек действительно превращается в brutальное существо, и все ценности, составляющие сущность человечности, такие как добро, справедливость, свобода, красота превращаются в пустые слова. Кстати говоря, практическая реализации императива коэволюции возможна лишь на основе признания исключительности человека. В современных условиях утверждение высокого смысла существования людей не столь тривиально, как это может показаться. Так, современное искусство часто пропагандирует идею о том, что человек является всего лишь животным притом примитивным животным, и своей предпосылкой имеет убеждение в том, что подавляющее большинство людей ценит лишь самое низменное, все то, что лишено чисто человеческого содержания: разнообразные телесные удовольствия, преследование личного интереса, словом, всего того, что подразумевается, когда говорят: лови момент!

Итак, выше было сказано, что именно оценка собственных поступков с точки зрения высокого идеала составляет специфику человека. Однако человеческие идеалы испытывают мощное и, увы, часто успешное давление и с другой стороны. Дело в том, что обывательная жизнь устроена так, что человек неизбежно вынужден идти на компромиссы, как говорится «срезать углы». Иначе быть не может в том реальном мире, в котором мы живем. Как писал американский философ У. Джеймс, «...размеры наблюдаемого в действительности зла превосходят всякое человеческое терпение». Но всякий компромисс с идеалом, всякое отступление от него вызывает у большинства людей угрызения совести (то, что верующие люди называют сознанием собственной греховности). И здесь сталкиваются, с одной стороны, стремление

человека сохранить самоуважение, чувство собственного достоинства, а, с другой — требования практической целесообразности, того утилитарного подхода, без которого прожить нельзя. Потребность человека оправдать себя в собственных глазах, достичь желаемых целей и вместе с тем сохранить верность идеалу — одна из самых мощных опор и религиозного, и нравственного сознания.

Хотелось бы подчеркнуть, что, по-видимому, в состав того, что выше было названо антропологическим основанием религиозного сознания, могут входить и другие элементы. Так, вероятно, туда входят и некоторые особенности человеческого внутреннего, интимного мира. Например, тот факт, что «я» человека никогда не может быть до конца рационализуемо. Человек стремится к этой рационализации, но она представляет собой бесконечный и неисчерпаемый процесс, в ходе которого выявляются те или иные стороны нашего внутреннего мира, часто находящиеся между собой в несоответствии и даже в противоречии. Интересно было бы, например, рассмотреть такой внутренний компонент нашего мира, как проявляющаяся в крайних ситуациях «надежда на чудо».

Разумеется, возможны и еще какие-то не затронутые здесь моменты, однако в рамках тезисов обсудить эти вопросы не представляется возможным.

В свете сказанного встает проблема: как назвать ту ценность, о которой идет речь? Существуют разные варианты названий, но им присущ недостаток — они все уже широко употребляются и несут множество разных смыслов. Прежде всего можно сослаться на такое слово, как «святость» (в том смысле его, который имеется в виду, когда говорят о безнравственном человеке: «для него нет ничего святого»). Однако это слово имеет и некоторое специфическое религиозное содержание. Можно употребить и слово «человечность» (опять-таки в том смысле, который имеется в виду, когда говорят о преступлениях против человечности). Близки по значению и такие слова, как «духовность», «стремление к возвышенному», «стремление к идеалу». Однако все они чрезвычайно многозначны, что создает известные трудности. Нельзя также не учитывать и того, что интенсивное использование этих понятий в идейной борьбе различных социальных сил, а также спекуляция на них в политике, принесло им репутацию наивности, и, что еще хуже, лицемерия.

Тем не менее хотелось бы подчеркнуть, что с излагаемой здесь точки зрения можно понимать исторически сложившиеся религии как стихийно выработанные человечеством пути естественного удовлетворения одной из основных духовных потребностей, что и является оправданием их существования и указанием на положительное значение в истории человечества.

Хотелось бы сразу же указать, что сказанное не означает утверждения, что данная духовная потребность может быть удовлетворена только в рамках религиозного сознания. Истории известны многочисленные попытки найти и иные способы ее удовлетворения. В качестве конкурента религии выступал, например, идеал коммунистического общественного устройства. Печальную славу приобрела попытка создания идеала национального превосходства. В данном случае речь идет о массовых движениях, т.е. движениях, увлекших большие массы людей. Что из этого получилось, достаточно хорошо известно, хотя и сейчас многими людьми даются

им несовместимые друг с другом оценки. Важно, по моему мнению, помнить, что при исследовании духовного мира личности, можно увидеть, что попытки удовлетворить указанную потребность могут быть успешными, т.е. что удовлетворение это по своему существу религиозной потребности может естественным образом быть осуществлено в рамках таких представлений, как верное служение долгу перед семьей, отечеством и т.п.

Из сказанного, на мой взгляд, вытекают некоторые следствия, которые имеют для религиоведения как теоретический, так и практический интерес.

Прежде всего хотелось бы обратить внимание на сущностную близость нравственного и религиозного сознания. В атеистической литературе стало общим местом положение о том, что исторически фиксируемая связь нравственности и религии во многом объясняется тем, что священнослужители сознательно «привязывали» нравственность к религии в целях повышения авторитета последней. Вполне вероятно, что в деятельности представителей церковных организаций этот факт имел место. Однако сам по себе вопрос о связи религии и нравственности намного сложнее. Дело в том, что между той потребностью, которую выше мы назвали антропологическим основанием религиозного сознания и нравственными ценностями реально имеется глубокое сходство. Если сущностью религиозной потребности является стремление к высокому идеалу, то ведь это же характерно и для нравственных норм (в отличие, например, от норм права). Их существенной характеристикой также является максималистский, абсолютный характер (известный нравственный императив — «единожды солгав, кто тебе поверит», который вряд ли выполним в реальной действительности). То же относится и к другой характерной особенности нравственных норм — невозможности их точного доказательства. Можно приводить более или менее убедительные соображения в пользу необходимости соблюдения нравственных норм, но обосновать их с логической необходимостью (как на это надеялся в свое время И. Кант) невозможно. Вот почему столь широко критикуемое в этической литературе принятие табу как последнего основания нравственных форм характерно не только для примитивных обществ; оно сохраняет свое значение и в современных условиях.

Дело в том, что анализ как нравственного, так и религиозного сознания в конечном счете неизбежно упирается в вопрос о природе идеала вообще. При этом нетрудно видеть, что принятие в качестве идеала любого реально существующего явления, будь то человек, или нация, или вся социальная организация в целом, всегда в конечном счете обнаруживает их существенную ограниченность. Все дело в том, что мир устроен так, что у любого мирского явления или процесса есть не только лицевая сторона, но и изнанка, есть, грубо говоря, реальная земная цена, которую жизнь рано или поздно, но неизбежно требует оплатить. Если к тому же учесть ту особенность практической деятельности людей, которую Г.В.Ф. Гегель называл «хитростью разума», а К. Поппер определял как имманентный объективный запрет, налагающийся на деятельность людей и состоящий в том, что люди в результате своих усилий всегда получают не только то, чего они желали, но и то, о чем они не подозревали, и это, последнее, иногда перевешивает по значению то, чего они

добивались, то понятно, что любое земное явление, принимаемое в качестве идеала, поневоле не является идеальным (в смысле совершенства). В этом отношении показательна противоположность позиций в понимании природы нравственных норм у В.С. Соловьева и В.И. Ленина. В то время как первый объявляет добро абсолютной ценностью («Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется»), второй отрицает всякую нравственность, взятую из «внечеловеческого внеклассового понятия», и критерием нравственного объявляет по существу революционную целесообразность. Знаменательно, что здесь он следует путем, уже проложенным идеологами французской революции, которые также пытались найти критерий нравственности в «общей пользе», что, как видно из их произведений, открывало путь к оправданию даже такого лежащего по ту сторону добра и зла явления, как людоедство. Знаменательно и то, что практическая деятельность как якобинцев, так и большевиков по установлению нового общественного порядка привела к пролитию моря человеческой крови.

Второе следствие, на которое мне хотелось бы обратить внимание, заключается в выводах о возможных перспективах существования религиозного сознания в современном обществе (имеется в виду техногенная цивилизация западного типа).

С одной стороны, на мой взгляд, можно сделать вывод, что, поскольку существует особая потребность, на которую опирается существование религии, она неизбежна и попытки борьбы с религией (любыми средствами как идейными, так и насильственными), попытки построить общество с массовым атеизмом обречены на неуспех. Всегда были, есть и будут существовать люди, у которых духовная потребность, лежащая в основе религиозного сознания, будет достаточно ярко выражена и которые поэтому легально или нелегально, явно или скрыто будут обращаться к религии.

С другой стороны, однако, можно предположить, что сфера действия исторических религий будет постепенно сужаться, а религия будет терять влияние.

Дело в том, что многие характеристики религиозного сознания объективно приходят в противоречие с культурой современного техногенного общества. Гиперболизация, а также произвол в понимании прав личности в противовес правам и интересам исторически сложившихся форм человеческого общежития, таких как семья, нация, государство приводит к тому, что эти формы, обеспечивавшие на протяжении столетий и даже тысячелетий стабильность и преемственность цивилизации и культуры, лишаются не то, чтобы святости, но даже и простого уважения, и постепенно разрушаются. Нетрудно видеть, что в конечном итоге эти процессы приведут к возникновению общества совершенно отличного в своих существенных характеристиках от того общества, которое сейчас есть в современных так называемых развитых странах.

В идеологии современного техногенного общества, далее, господствует (и это длится уже три-четыре столетия) прогрессизм. При этом забывается, что идея прогресса человеческого общества является лишь гипотезой, что никто еще не доказал, что «будущее светло и прекрасно», и мало кто осознает, что развитие общества столь же настоятельно требует сохранения прошлого, сколько и появления нового. Про-

грессизм неминуемо приводит к пренебрежению прошлым, духовным наследием, полученным людьми от их предшественников. Так, современное искусство имеет тенденцию к превращению в искусство римейков, т.е. произвольной переделки классического искусства и приспособления его к сиюминутным практическим потребностям. Под флагом прогресса нередко идет разрушение традиционных ценностей, благодаря которым сформировались лучшие достижения современного общества. Под лозунгом «раскрепощения» личности происходит замена духовной сущности человека его животными инстинктами.

В религиозноведческой литературе говорят о дехристианизации Европы. Действительно этот процесс идет. Но все дело в том, что за ним стоит еще более глубокий процесс — десакрализация основ европейской культуры. Выше было сказано, что религию нельзя уничтожить. Однако ее можно существенно потеснить, что и делается в современном обществе западного типа через создание особого рода явлений, которые замещают религиозное сознание и являются извращенным способом удовлетворения естественной духовной потребности.

© Пухликов В.К., д-р философских наук, профессор  
кафедры истории и философии науки РАН, 2010

## ПРАКТИКУЮЩАЯ ФИЛОСОФИЯ: RELIGIO И МАТЕМАТИЧЕСКИЙ АППАРАТ ХОЛИЗМА (о необходимости восстановления телеологического подхода)



Истина в своей простоте конкретна и красива, но путь к ней лежит сквозь мифы, заблуждения и модельные упрощения путем освоения опыта ее искания. Приближение к ней требует высоких абстракций, которые предлагает философия, опирающаяся на опыт и холистическую математику. Философия, повышая общую культуру человека и общества (социальных групп), ведущих вечную борьбу за выживание, обнаруживает себя и становится практикующей наукой, преодолевая кризис своей «гуманитарности» совершенствованием собственных «количества, качества и меры», каждый раз заново раскрывая триаду (*Dreieinigkeit*) «тезис, антитезис и их синтез».

В настоящей статье предпринята попытка описать универсальную модель самодвижения (причины-целеполагания) природы, человека и общества на принципе подобия объекта системе, выраженной как трехсущностный баланс взаимодействия Бытия и Небытия и Направленности-на<sup>1</sup>. Эта модель фрактальна и построена в относительных безразмерных величинах для характеристики различных объектов природы, реализуемых в трехсущностных резонансных взаимодействиях частей и целого, отражаемого свойствами «Божественной пропорции» Луки Пачоли<sup>2</sup> и Леонардо да Винчи.

В религиозных картинах мира Небытие в инверсивной модели может быть соотносено с Сущим, которое, по сути, наличествует-бытийствует безначально (Небытие утрачивает свою не-ковость и выступает истинно-наличным или истинно-сущим

<sup>1</sup> См. и ср.: Бытие // Новая философская энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 337–345; Бытие // Античная философия: энциклопедия. М., 2008. С. 219–224; Бытие // Православная Энциклопедия. Т. VI. М., 2003. С. 428–450; Ничто; Сущее, Существование, Сущность, Сущность и явление // Новая философская энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 95–97, 675–682; Человек; Творение // Там же. Т. IV. С. 344–348, 17–18; см. также, напр.: Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2000. № 2. С. 3–14; Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия // Вопросы философии. 2001. № 6. С. 52–67; Кутырев В.А. Оправдание бытия (явления нигитологии и ее критика) // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 15–32; Одуев С.Ф. Метаморфозы иррационализма. Вып. 1–2. М., 1997; Селиванов А.И. К вопросу о понятии «ничто» // Вопросы философии. 2002. № 7. С. 52–65; Степанюгин К.В. Онтологическое доказательство бытия Сверхсущего в истории европейской и русской философии // Религиоведение. 2007. № 3. С. 121–127; Сайр Дж. Парад миров: Типология мировоззрений. СПб., 1997; и др.

<sup>2</sup> Pacioli L. De divina proportione. Venezia, 1509.

бытием, а также усваивает характер/качество трансцендентального, сакрального); Бытие — с творением, возникающим из небытийного как не-Сущего (так что при известном допущении соотносится и с Небытием), и которое имеет несколько качественных состояний: 1) неповрежденное грехом — райское бытие; 2) падшее как ныне данное и известное в ощущении наличное — профанное бытие и 3) как полная негация — отверженность наличных райского/профанного и истинно-сущего бытия. Итак:

1) *Бытие как не-Сущее* или *небытийно-бытийствующее бытие*. Становящееся творение, хотя и имеющее своим началом волеизъявление и тут же ставшее, по сути безначально подобно безначальному Сущему как предвечный элемент его, Сущего, домостроительства и промысла. Наличное бытие — творение (= природа) как сотворенное Сущим определяется, по сути, через Небытие посредством Сущего, а потому и становится пресуществленным, положительно бытийствующим, сохраняя за собой как наличным в своем становлении-определении понятие-категорию Бытие. Заметим и подчеркнем: определение творения — наличного бытия (= природы) идет именно по первой модели, а не наоборот — ни через/посредством Небытия, т.е. небытийного как не-Сущего, откуда оно стало быть (надо полагать, в момент становления бытия, определяемого как пресуществленное, Не-бытие утрачивает свою *не-ковость*), ни через/посредством негации — самоотверженное и остающегося в принципе неприсуществляемым как нечто третье — [возможно] Ничто как нетождественное ни истинно-сущему, ни райско-профанному бытию.

Так, в процессе становления картин(ы) мира и развития философской/религиозной мысли единомоментно фиксируется нетождественность взаимообусловленных онтологических объектов: 1) *Сущее* и его суть — быть тождественным ничему кроме как себе; 2а) *Бытие* и его суть — быть наличным как данное себе в ощущении и определяться как пресуществленное; 2б) *квази-Бытие* или *ничто* — то, что изначально нетождественно Сущему, а впоследствии, утратив сущностные признаки наличного бытия, перестает быть тождественным и ему; 3) Направленность-на и ее суть — быть имманентной экстраверсией и определяться как функция — связь-обусловливание — *religio*.

2) *Ничто как негация* или *квази-Бытие*. Отвергая свою суть — быть пресуществленным, т.е. определяться через/посредством Сущего, или быть творением, сотворенное в этом акте определения как инициативного самоотождествления с Сущим качество быть истинно-сущим не подтверждает, т.е. истинно-сущим не становится, но тем же актом подтверждает отверженность и начальной самости, и так делается теперь антибытийным — становится для тотального наличного бытия как иное — *квази-бытие* [*ad*]. Оттого, что по первичному признаку «быть наличным в ощущении» оно, квазибытие, все же схоже с бытием, которое теперь для него становится образом истинного, может взаимодействовать с последним на уровне природной общности, приобщая наличное бытие себе — трансформируя в свое состояние посредством отрицания наличным бытием обусловленности истинно-сущим.

Так образуется трехчастная иерархизированная модель как онтологическая система, в которой:

1) *первый* уровень определяется как наличный, поскольку сущностно обусловлен — он истинный и позитивный, а *второй* уровень как квази — ложный и негатив-

ный, поскольку обуславливается в одностороннем порядке лишь функциональным признаком «быть наличным в ощущении»;

2) характер/качество обуславливания (т.е. направленность на = связь = religio) задает два вида систем, которые определяются согласно уровню как сущностная и как квази;

3) уровневость модели, ее иерархизация как качественно определенная задает-разворачивает гносеологическую и аксиологическую модели, средствами которых собственно и описываются эти два типа онтологий, а их структурные элементы могут быть положены в основание типологии любых систем.

Новое же построение холистической математики (краткое изложение «Конспект логической схемы холистической математики» см. в Приложении — с. 238..) содержит известные положения математики и естествознания как свои частные случаи, отражает и философский, и религиозный принцип триединства природы как непротиворечивые (вместе с тем снимает основной вопрос философии о первичности духа или природы, материи или сознания), а также реанимирует телеологический подход в науке как методологию выживания человека и общества в природе.

## I

Итак, социальное управление традиционно основывается на методологической доктрине «кнута и пряника» / «хлеба и зрелищ», а может — на развитии культуры, отражающей познание объективных закономерностей природы. Когда общество способствует раскрытию таланта человека/людей, оно тем самым повышает производительность его/их труда и одновременно свои благосостояние и безопасность.

Человек в своем естестве-сущности (= онто-аксиологической и гносео-практико-гносеологической модели бытия) повторяет становление Бытия из Небытия/Сущего (или наоборот, что для данного рассуждения не имеет принципиального значения), и, подчиняясь общим законам природы, сопрягает эти две взаимоопределяемые части, претворяя в целое, проявляя каждую из них как друг в друге, так и в себе, а потому одновременно с тем приобретает (атрибутируется) признаки как частей, так и целого.

Из этого очевидно, что человек становится «мерой» всего, а потому его таланты (= способности) являются наибольшим богатством в историко-культурном наследии как мира в целом, так и обществе, включая и будущие поколения, в частности, а их раскрытие и использование в общественных интересах есть сверхзадача. Так, человек, стремящийся к самоопределению и самореализации, после удовлетворения своих первичных физиологических и социальных потребностей взыскует Истину (соотнесенности с первопричиной) и своего предназначения<sup>3</sup>. Творческий труд на благо вида/рода становится для него неотчуждаемой духовной потребностью. При слабой экономике, деградации производственных отношений, суровой борьбе с голодом и угрозами безопасности жизни большинству членов общества не до

<sup>3</sup> См. и ср.: Истина; Логика высказываний; Логика предикатов // Новая философская энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 169–174, 415–418, 421–429; Смысл; Предопределение // Там же. Т. III. С. 576–578, 330–332; ср.: Истина // Православная Энциклопедия. Т. XXVI. М., 2011.

культуры, и социальное управление «кнута и пряника» (скатывающегося к модели «за пайку») в таких условиях обрекает человека и общество в целом на прозябание или завоевание другими государствами. Но как только в обществе появляются благоприятные условия для жизни даже малой его части (интеллигенции), происходит скачок культуры, начинают зарождаться интерпретационные модели закономерностей социальной динамики и смыслов бытия, возможностей и путей жить лучше для каждого индивида, группы и общества в целом. Эта новая научная информация, воспринятая обществом, становится реальной силой социального развития. При этом происходит смена методологии социального управления: либо революционным способом за счет смены политической и социальной формации, либо эволюционным способом, механизм которого должен совершить скачок в самой культуре общества и его власти<sup>4</sup>.

Возникает вопрос: какие институты общества и государства должны отвечать за удержание и развитие уровня культуры как собственно власти, так и общества, чтобы они не деградировали, не утрачивали свою мощь и не приходили к самоуничтожению?

Государство как исторически возникший институт управления обществом (человеком), существующим на определенной территории и порождающим определенный хозяйственный уклад, является генеральным волеизъявителем с аппаратом принуждения (насилия) и в своем конституировании неизбежно восходит к традиционным (устаревающим, «вчерашним», патриархальным) установкам культуры с соответствующими гносео-праксеологическими моделями. Во многом именно этим объясняется отставание государства от нужд социальной практики, а вместе с тем и обострение конфликта интересов развития / консервации / деградации культуры.

В развитии общества с отлаженным демократическим механизмом кроме государства определяющую роль играют общественные институты, к числу которых относятся конфессии и сообщества отраслевой интеллигенции. Религиозные объединения (конфессии) своей культовой деятельностью, по сути, сохраняют-транслируют сакрализованно-ритуализированную онто-аксио-гносеологическую модель Бытия как универсалию Ойкумены (Мира), в рамках которой реализуется типовая (этнонациональная) картина мира. Отраслевая же интеллигенция в своей предметно-творческой деятельности, наоборот, разрабатывает гносео-праксеологические модели бытия, восходящие к типовой универсалии этнонациональной картины мира (эта деятельность не ограничена рамками действующих социальных технологий, а потому интеллигенция есть носитель одновременно как передовых, так и консервативных идей в культуре). В отличие от иных членов общества интеллигенция и представители культа (религиозные деятели), удерживая предметом своей деятельности базисные

<sup>4</sup> См.: *Каган М.С.* Диалектика бытия и небытия в жизни человеческого общества // *Личность: Культура: Общество*. 2003. № 1. С. 33–56; № 2. С. 29–43; *Он же.* Цель и смысл жизни человека. М., 1984; *Великовский С.И.* Культура как полагание смысла // *Одиссей: Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры*. 1989. М., 1989; *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993; *Бурдье П.* Практический смысл. СПб., М., 2001; *Несмелов В.И.* Наука о человеке: в 2 т. Казань, 1903–1906; *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994; *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992; *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990; *Смысл жизни: антология* / сост. Н.К. Гаврюшин. М., 1994; М.М. Бахтин и проблемы методологии гуманитарного знания. Петрозаводск, 1999.

элементы картины мира — вечные ценности, — обеспечивают обществу его, обществу, стремление к истине и гармонии<sup>5</sup>.

К концу XX — началу XXI в. современный мир с его сравнительно недавно установленным миропорядком (окончание Второй мировой войны) оказался в состоянии надвигающегося глобального кризиса, стимулируемого ростом социальных, техногенных, экологических и иных угроз<sup>6</sup> как неспособностью государств и демократических институтов задействовать духовный (социокультурный) потенциал национальных картин мира, но при этом именно в нем, этом потенциале, усматривается корень противоречий, а потому государства все более стремятся к «глобализации» на принципах универсализма (в том числе и в духовной сфере — единство гуманитарных, культурных, религиозных ценностей), обеспечивающих принципиальную деперсонификацию этнонациональных культур и деификацию кратоэтатизма.

Анализ моделей Бытия в их истории — от Античности (т.е. космоцентризма с его угадыванием образа бытия и человеком как эманацией Космоса), Средневековья (т.е. теоцентризма с его доверием воле Творца и человеком как образом и подобием Божиим) к Новому времени (т.е. антропоцентризму с его расположением к феноменам бытия и человеком, понимаемым как жизненный мир человека), последовательно перетекающему в Новейшее время (т.е. многополярному свободоволию с его деифицированными кратократией и этатизмом), — анализ этих моделей с их категориями «бытие», «ничто» и «сущее» в сопоставлении с социально-историческими моделями государственно-политического миропорядка, дает основания утверждать не только о взаимозависимости этих моделей в части их формо-зависимости, но и содержательном взаимовлиянии<sup>7</sup>.

Проиллюстрируем данное утверждение.

Средневековье с его теоцентризмом — иеро-автократиями — завершается «Вестфальским миром» (1648), когда в жизнь вошли правовые и всем континентом однообразно понимаемые понятия «национальное государство», «суверенитет» и др. Принципом этой первой — Вестфальской — системы международных отношений (СМО) был утвержден принцип «баланса сил» с его национально-государственным *raison d'état* (Ришелье; философско-рационалистическое и социально-политическое обоснование его как обеспечение и поддержание «равновесия сил» принадлежит, в том числе и Виль-

<sup>5</sup> См., напр.: Баяхчиева С.Л., Илларионов С.А. Идеология гражданского общества. М., 2006. С. 416; Розенблюм А., Винер Н., Бигелов Дж. Поведение, целенаправленность и телеология // Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М., 1983. С. 297–307; Анисимов О.С. «Духовность» и «религия» как средство принятия государственных решений. (Сер.: «Энциклопедия управленческих знаний»). М., 2007; и др.

<sup>6</sup> См.: Торукало В. Нация: История и современность. М., 1996; Удовик С.Л. Глобализация: Семиотические подходы. М., 2002; Губченко А.В. Глобальный контекст безопасности современного государства // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 4; Анненков В.И., Лаптев В.Б., Сергеев Н.А. Национальная безопасность России (геополитические и военно-политические аспекты): уч. пособие. М., 2005; Возженников А.В. Национальная безопасность России: методология исследования и политика обеспечения. М., 2002; Петров В.Л. Геополитика России (возрождение или гибель?). М., 2003; Прохожев А.А. Национальная безопасность: основы теории, сущность, проблемы. М., 1996; Семенов В.А. Этногеополитические аспекты безопасности России. М., 1998.

<sup>7</sup> См., напр.: Майоров Г.Г. Философия как искания Абсолюта: опыты теоретические и исторические. М., 2004; Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. СПб., 2003; Пикок А. Богословие в век науки: модели бытия и становления в богословии и науке / пер. Л. Ковтун, О. Кандыриной; науч. ред. С. Фоломешкина. М., 2004; Родзинский Д.Л. Небытие и бытие сознания в ранних формах индийской, китайской и греческой философии. М., 2006; Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб., 2003; Армстронг К. История Бога: тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе / пер. К. Семенова; под ред. В. Трилиса, М. Добровольского. Киев; М., 2004; Сайр Дж. Парад миров: Типология мировоззрений; и др.

гельму Оранскому). Эта система просуществовала почти 200 лет, поскольку продолжала удерживать метафизические, т.е. духовно-нравственные, концепты Средневековья, обеспечивающие сакральную легитимацию власти не только великокняжеской, королевской, царской, императорской, но и собственно этнонациональной — национально-государственного суверенитета.

В 1815 г. эта Вестфальская система была трансформирована в Венскую СМО, поскольку религиозно-философский Миттерниховский «легитимизм» был окончательно разрушен Бисмарковским принципом *real politic* и Талейрано-Наполеоновской «беспроеигрышной игрой». На смену гарантов «баланса сил» пришли «священные союзы», создаваемые исходя не только из стратегических, но и тактических региональных интересов. Так, становилось очевидным, что «священные союзы» есть прямой путь к мировой войне, которая случилось буквально через столетие, в десакрализованном мире в 1918 г. возникает новая Версальская система, которая в этих новейших условиях стремится хотя бы как-то обеспечить мир, с ее инструментом — Лигой наций для обеспечения «коллективной безопасности».

Далее, теперь менее чем через полстолетия — через 30 лет — ради преодоления множества региональных конфликтов, неизбежно выливающихся в мировые войны, в 1945 г. устанавливается Ялтинско-Потсдамская СМО, а в качестве механизма разрешения противоречий и конфликтов в 1948 г. создается ООН, активно выдвигающая то доктрины сдерживания, то гибкого реагирования и т.д. в цивилизационном противостоянии «л»-полюсного мира с его гегемонистскими устремлениями и центрами доминирующей силы.

Очевидно, что каждая из этих систем есть не что иное, как отражение искания духовно-социально-политических устремлений народов, т.е. обществ-государств, на пути трансформации содержания мироздания и самих себя. Духовная, социокультурная история Руси-России не есть история стороннего свидетеля, движущегося своим путем, как иногда это представляется в отечественной историографии, а непосредственный участник этих процессов<sup>8</sup>.

Время религиозных войн Средневековья, как известно, завершается 30-летней войной европейских этносов-наций за свою новую форму — национально-государственное самоопределение, свою персонифицированность. Русь же как преемница Ромейско-Византийской империи также пытается обрести — персонифицировать себя, но как ответственная за сохранение и трансляцию выработанного Вселенским Православием наследия и Православную Ойкумену в целом. И если Европа строит этнонациональный этатоцентризм, то Русь развивает, исходя из своих масштабов и приобретенного наследия, экклесио-этатоцентризм. Если Европа исходит в строительстве своего мира из опыта парменидо-аристотеле-августино-декартовской персонификации, то Россия стремится к консолидации и охранению *Pax Orthodox* с опорой на опыт платоно-паламитского философско-богословского синергизма<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> См.: История внешней политики России: конец XV–XVII век / под ред. А.В. Игнатъева и др. М., 1999; История международных отношений и внешней политики России (1648–2000) / под ред. А.С. Протопопова. М., 2001; Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: доклады русско-немецкой науч. конф. 14–16 ноября 2000 / под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб., 2004; Поршнев Б.Ф. К вопросу о месте России в системе европейских государств в XV–XVIII вв. // Учен. зап. Академии общественных наук. Вып. 2. М., 1948. С. 5–33; Похлебкин В.В. Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах и фактах: IX–XX вв. Вып. 1–3. М., 1995; Фельдман Д.И. История международного права. М., 1990; и др.

<sup>9</sup> Образ этого типа миропорядка наиболее ярко продемонстрирован в эпоху Патриарха Никона. Своей деятельностью Никон ярко выразил многовековую традицию стяжания Святой Руси, активно участвуя в утверждении государственной мощи и величия Церкви на основах святоотеческого предания, напоминая о формуле в предисловии к изданному в 1656 г. Служебнику: «...святительство Божественным служит, царство же человеческим владеет и о сем печется. Вкупе же уставы и правила Святых отец, яко от Святаго Духа вдохновенны, облобызающе приемлют и держат». При нем были открыты мощи (прославлен в лике святых) Великого Князя Даниила Московского; Патриарх регентствовал государству и обеспечивал обозами русское войско; умелыми политическими шагами он обеспечил объединение славянских народов — Великой, Малой и Белой России, приняв под святительский омофор малороссов, белороссов, валахцев, предварительно сформировав книгохранилище ромейской мудрости и проведя институциональную синоптико-унификационную справу в сакрально-обрядовом тексте с целью обеспечения символично-герменевтической гомогенности гипертекста культуры *Pax Orthodox*. На северных рубежах Руси по образу иерусалимского Крестного монастыря и во образ явленного св. Константину Великому на небе Креста, знамением которого он утверждал и защищал Православную Ойкумену, в

Так, XVII в. с выработанным в его недрах кросснациональным и кросскультурным наследием (ответственность за сохранение онтоаксиологических ценностей — фундаментальных ценностей бытия и общежития) и сформированной двувекторностью «Север — Юг» и «Запад — Восток» геополитических интересов обеспечил России мощь мировой державы, затвердив образ дальнейшей национально-государственной и шире — имперско-эксклезиологической — политики, стратегические интересы которой отныне заключаются в удержании социальной, полиэтнической, поликонфессиональной стабильности и поликультурной открытости миру на основе софийно-иконичного архетипа культурного и социально-политического бытия<sup>10</sup>. Обращая взор, например, на начало истории Новейшего времени (конец XIX — начало XX в.), мы видим, как исторический не только социально-политический, но и духовный опыт бытия порождает в интеллектуальной среде нации предощущение грядущих катастроф и задает в ее элитах перспективу активной деятельности.

Исторический опыт свидетельствует, что кроме отраслевой интеллигенции защищать национальную культуру и обеспечивать ее «революционные» преобразования некому<sup>11</sup>. Динамичное развитие культуры нужно как в обществе, так и в социальном управлении, так как постоянная гармонизация интересов власти и народа является необходимым условием минимизации угроз безопасности обществу как системе в целом. В то же время интеллигенция «дифференцируется» по своим узким научным дисциплинам, где каждый специалист отвечает лишь за конкретную область знания, которая без соотнесения с денежным эквивалентом (в виде прибыли) не понятна и не интересна ни власти, ни народу, а потому лишь та часть интеллигенции, которая возьмет на себя нравственную ответственность за «революционное» развитие культуры, может стать интегрирующей силой общества. В данном случае речь идет прежде всего о философах, поскольку, по мнению Г.В.Ф. Гегеля, с которым мы солидарны, именно философии в пределе своем предстоит стать практикующей наукой<sup>12</sup> и лишь философия, в отличие от других наук, на наш взгляд, может решить одну

Онежском заливе Белого моря был основан Крестный Кий-островский монастырь с утвержденным там крестом-мощевиком, сооруженным для молитвенного охранения пределов Православной Вселенной и Российской державы как ее единственной заступницы и хранительницы. Сооруженный на Валдае Иверский Богородицкий монастырь напоминал о святой горе Афон как уделе Богородицы, которая «месту сему до скончания века» будет Заступницей и к Богу теплой Ходатаицей. Восресенский же монастырь Нового Иерусалима стал образом Града Небесного и иконой Святой Палестины (при его создании принципиально важной являлась, в том числе и идея зримо-чувственной демонстрации законов Града Небесного в опыте жизни града дольного — социальной истории державы). См.: *Патриарх Никон. Труды* / сост. и общ. ред. В. Шмидта. М., 2004; Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси — созидание Государства Российского: в 3 ч. / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, В.А. Юрченкова. Ч. 2: «Сияние славы Отчей»: Патриарх Никон в истории культуры. Исследования / сост. С.М. Дорошенко, В.В. Шмидт; общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2010.

<sup>10</sup> См.: *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. М., 2004; *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003; Патриарх Никон: Стяжание Святой Руси — созидание Государства Российского: в 3 ч. / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, В.А. Юрченкова. М., 2009–2011.

<sup>11</sup> См.: *Фикте И.* О назначении ученого. М., 1975. С. 59–67; *Новгородцев П.И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи: из глубины. М., 1991. § 5. С. 435–439; Новое поколение российских историков в поисках своего лица // Отечественная история. 1997. № 4; *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. III: XVII — начало VIII века. М., 2000. С. 380–459; *Шмидт В.В.* От 60-летия «ВФ» к 80-летию «ИФ»: («Патрология Россия»: к обоснованию проекта и перспективах метафизического бытия «русского мира») // Вопросы религии и религиоведения. Вып. I: Антология отечественного религиоведения. [Текст]: сб. / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуев, В.В. Шмидт. Часть IV: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС. М., 2009. С. 501–526.

<sup>12</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 2006. С. 444.

из сложнейших проблем цивилизационного масштаба — проблему *соответствия уровня культуры общества и социального управления потребностям стабильного развития и безопасности собственно общества (этнонационального государства) и мира в целом.*

Для разрешения этой проблемы философии предстоит актуализировать известные в истории науки понятия о единстве «количества, качества и меры» и заново построить-задать «количество, качество и меру» как параметр культуры (своего рода императив «гармонии триединства»), научиться его измерять, контролировать и изменять<sup>13</sup>. Раскрывая-задавая интерпретацию каждый раз новой угрозе безопасности с целью ее преодоления в модели «тезис, антитезис и синтез», философия становится практикующей наукой — наукой практикоориентированной.

Итак, измерять культурный потенциал субъекта управления можно, имея объективный эталон (императив «гармонии триединства») его физического и духовного здоровья, определяемый количеством, качеством и мерой. Этот эталон задает целеполагание и цель, которые желательно достичь рассматриваемому субъекту управления при благоприятном исходе. Таким эталоном может служить гармония триады (известная еще в Пифагорейской школе<sup>14</sup>), которой соответствуют условия максимального выживания социума, при которых всевозможные потери и ущерб минимизированы<sup>15</sup>. Разница между эталоном и текущим состоянием общества формирует направленность самодвижения — стратегическую цель социального управления. Такое понимание стратегической цели социального управления предполагает допущение (наличие) в природе объективного целеполагания, обоснование которого возвращает нас к исследованию телеологического подхода<sup>16</sup>. Согласно такому подходу целью социального управления является улучшение качества физической и духовной жизни, а мерой будет рациональное осознание и измерение приближения/установления гармонии общества.

<sup>13</sup> О перспективах освоения и развития наследия Гегеля, соответствующих проблеме настоящей статьи, см., напр.: *Болдырев И.А.* Диалектика бытия и ничто в «Науке логики» Гегеля: основные черты и проблемы спекулятивного метода // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2006. № 3. С. 3–10; *Водолагин А.В.* Тусклый свет экзистенции (Dasein-анализ в работах Г. Гегеля и М. Хайдеггера) // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 144–151; *Муравьев А.Н.* Учение Гегеля об абсолютном духе и задачи новейшей философии: доклад на теоретическом семинаре Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии (28 февраля 2007 г.) // <http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an>; *Ропяков Н.И.* Категория «цель»: проблемы исследования. М., 1980; *Трубников И.Н.* О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1968; *Разеев Д.Н.* Телеологический принцип в науке (трансцендентальный подход): дисс. ... д-ра филос. наук. СПб., 2009; *Он же.* Философия как регулятивная телеология // Дни Петербургской философии: Философская компаративистика. СПб., 2004; *Иванов В.Г.* Причинность и детерминизм. Л., 1974; *Хоружий С.С.* После перерыва: Пути русской философии. СПб., 1994; и др.

<sup>14</sup> См.: *Асмус В.Ф.* Античная философия. М., 1976.

<sup>15</sup> См.: *Харитонов А.С.* Особенности математического моделирования социальных систем // Социальная политика и социология. 2009. № 9. С. 191–198.

<sup>16</sup> См. статьи: Целесообразность (телеология); Цель; Ценность // Новая философская энциклопедия. Т. IV. С. 314–315, 317–323; Смысл // Там же. Т. III. С. 576–578; также см.: *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. Харьков: М., 2000; *Лисин А.И.* Идеальность: Реальность идеальности. М., 1999; *Казан М.С.* Философская теория ценности. СПб., 1997; *Пивовев В.М.* Философия смысла, или Телеология. Петрозаводск, 2004; *Столович Л.Н.* Красота: Добро: Истина: Очерк эстетической аксиологии. М., 1994; *Тишнер Ю.* Избранное. Т. 1: Мышление в категориях ценности. М., 2005;

Телеологический подход в системах от Аристотеля до Гегеля не подвиг философию стать практикующей наукой в первую очередь из-за отсутствия соответствующей математики, описывающей фундаментальные положения философии. Широко известно, что современная математика эффективно моделирует многие процессы в природе. При этом мало кто знает, что современная механистическая парадигма игнорирует фундаментальные положения науки, среди которых следующие:

- единство и целостность природы (холизм), обусловленные взаимодействием Бытия и Небытия (Парменид, Платон);
- целеполагание (Аристотель);
- стремление бытия к тройственной гармонии (Лука Пачоли, Леонардо да Винчи);
- самодвижение природы, обуславливающее в том числе и развитие культуры, без которой общество не выживет.

Современная наука описывает природу как открытую неравновесную систему, состоящую из пассивных динамических элементов, цель движения которой определяется вектором внешней силы; ее эволюция (самодвижение) — стремление к максимальному хаосу; самодвижение же как первоначало природы исходными постулатами механики и термодинамики вообще исключено из математического описания.

Так, для описания движения тел И. Ньютон определил следующие условия, при которых возможны сильные упрощения, когда можно пренебречь «врожденной силой инерции». В механике тело, вихрь (Р. Декарт), обладающий активными силами (Г. Лейбниц), можно заменить материальной точкой с заданной массой (Г. Галилей) и описывать движение тел как результат взаимодействия сил по модели «действие — противодействие». Таким образом, математика отказалась от описания общих законов природы в части описания причины и цели самодвижения природы, которые собственно и отражают (характеризуют) становление природы, человека и общества как результат взаимодействия бытия и небытия. [Напомним: введение пространства И. Ньютона какместилищематерии и наименьших неделимых части — материальных точек исключили единство и целостность природы, обусловленное взаимодействием *бытия* и *небытия* (смерть объекта природы или его нереализуемость как запрет на реализацию). Становление же объектов (вещества/материи) в бытие реализуется согласно модели (суть фрактал «Божественной пропорции») взаимодействия Бытия и Небытия и Направленности-на/-к, которая вместе с тем отражает/задает общую направленность каждого объекта бытия и системы в целом как ее смысло-цель (см. ниже).]

Становление и самодвижение объектов природы не рассматриваются в механике, термодинамике и статистической физике, а их отсутствие (не учет) в опытах при определенных условиях характерно при построении механики И. Ньютона и термодинамики С. Карно. Становление же и самодвижение рассмотрены в философии И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, в социологии Г. Спенсера<sup>17</sup>, поскольку самоочевидны и естественны для интерпретационной модели — характеристики особенностей биологических и экономических систем. Для социальных систем становление культуры общества и власти являются необходимым условием их дальнейшего выживания и развития.

<sup>17</sup> См.: Кант И. Метафизические начала естествознания. М., 1999; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа; Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Мн., 1998. С. 1497.

На необходимость введения в физику учета феномена «самодвижение» обратил внимание русский физик Н.А. Умов<sup>18</sup> для раскрытия механизмов работы биологических систем против второго закона термодинамики путем «резонансного» взаимодействия структур.

Становление и самодвижение объектов природы мы связываем с необратимостью «резонансных» или одновременных тройственных взаимодействий бытия, небытия и механизма, обеспечивающего их взаимодействие, а потому, какие бы правильные призывы не делали гуманитарии в целях развития общества, без математического аппарата им не суждено быть адекватно понятыми (для преодоления этой трудности им нужно стать учеными-прикладниками, а философии — наукой практикующей). Следовательно, лишь с переводом отраслевого языка на язык математики, описывающий фундаментальные основы науки, уточнением этого языка и разработкой недостающего в аппаратных средствах, философия может стать наукой естественных начал — практикующей наукой.

Кроме того, заметим, что на исходе XX в. обострилась проблема сокрытия и нивелирования смысла; все более очевидными становятся тотальная манипуляция и сокрытие истины (достоверной информации), увеличивающийся процент недостоверного, ложного знания, а неспособность внятно определить суть целеполагания, цели существования человека, общества, государства и власти<sup>19</sup> порождает бессистемную деятельность на разных уровнях организации бытия и формирует общую конфликтогенность системы, угроза обострения которой приобретает масштаб гуманитарной катастрофы. Так, заместив принцип теоцентризма средневековой модели картины мира антропоцентризмом, западноевропейская цивилизация вошла в период Нового времени, и поступательно образ бытия с его «Человек человеку — волк» (Т. Гоббс) трансформировала в «Человек человеку — Бог» (Т. Гоббс, Л. Фейербах), достигнув значительных высот в разработке гуманитарных проблем. Дальнейшая общего порядка увлеченность механицизмом и прагматизмом привела к последовательной универсализации и как следствие — деперсонификации бытия — принцип антропоцентризма был замещен индетерминированным кратоцентризмом, который и реализуется в моделях онтологической полифонии Новейшего времени, сокрывая истину тотальным сюр-, квази-, симулякром и т.д. — мимикрией бытия. Как следствие глоболизирующийся мир в своих тотальных универсализациях воскрешает модель космоцентризма, в которой физиократия выражается вульгарным прагматизмом, а гуманитаризация — социокультурным мифом инсталлированного гламура и перформанса.

Особенность глоболизирующегося общества и наличного в нем сознания такова, что они играют семиотическими системами<sup>20</sup> без понимания того, что собственно человек есть тот фундаментальный элемент, от которого зависит проявление Бытия и

<sup>18</sup> См.: Умов Н.А. Физико-механическая модель живого. М., 1902. С. 15.

<sup>19</sup> См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. Е. Борисова. Томск, 1998. С. 264–320.

<sup>20</sup> См., напр.: Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М., 1996; Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997; Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909; Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995; Делез Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998; Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996; Зиммель Г. Проблемы философии жизни. М., 1898; Он же. Избранное: в 2 т. М., 1996; Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. М., 1993, 1998; Танатография эроса. СПб., 1994; Пивовев В.М. Миф в системе культуры. Петрозаводск, 1991; и др.

Небытия/Сущего и который одновременно является и средой их сопряжения-взаимодействия и механизмом/моделью/категорией. Не будь его, не останется оснований к определенности-опредмеченности и иерархизированности-систематизированности как наличного бытия, так и физиократии в нем. Человек есть та мера, от которой зависят качественно-количественные показатели как всей системы в целом, так и каждого из составляющих ее элементов, за исключением собственно механизма взаимодействия как фундаментального, но при этом включая гносеологическую как предметно-категориальную модель с ее праксеологической детерминантой. Человек, таким образом, есть то, что он видит/постигает, а не то, что и как потребляет и вожделеет; есть то, как он бытийствует — определяется по отношению к Бытию, Небытию/Сущему и Направленности-на/-к — как, посредством каких категорий он определяет наличные бытие, небытие и их связь и самоопределяется в них и по отношению к ним.

В этом взаимообуславливающем определении Себя и Системы как родо-видового начала и есть фундаментальное предназначение человека как части наличного бытия и Бытия.

Помочь каждому субъекту мышления в информационно-семиотическом потоке определить себя, свое предназначение и место в обществе и жизни и реализоваться, раскрыть свои таланты — это и есть задача практикующей философии. Для этого, повторимся, необходимо реанимировать в арсенале философии, а по сути, восполнить ресурсную базу, забытые в антропо- и кратоцентричных картинах мира такие понятия, как *объективное целеполагание*, *целесообразность*, а с ними и *телеологический подход*. Как замечал и И.В. фон Гёте, все беды человека от незнания своей цели (ярок его афоризм — дайте человеку цель, ради которой стоит жить, и он сможет выжить в любой ситуации; так что большая часть бед в мире происходит оттого, что люди недостаточно точно понимают свои цели). Человека можно принуждать силой и обещать «пряник», а можно сформулировать объективную цель. В данном контексте возникает проблема — какой способ социального управления лучше?

Опираясь на диалектические законы перехода количества в качество и отрицание отрицания, философия собственными средствами должна преодолеть кризис «гуманитаризма» и, пользуясь средствами математики, усовершенствовать аппарат самовыражения. Полагаем, что философы могут быть более востребованы прагматизированным обществом, если воспользуются языком математики, построенной на принципе триединства и предложат свои знания как для повышения культуры общества и власти, так и для объяснения смысла, цели разумных действий человека и социального управления.

«Мир как органон» (Аристотель) имеет единственную цель — поддержание своей целостности. Единство и целостность природы, по Платону, обусловлены взаимодействием Бытия и Небытия, а потому перед человечеством и встает проблема: найти/создать/реализовать такую модель этого взаимодействия, при которой человечество будет стабильно развиваться, минимизируя риски и угрозы. Такая же задача — выработать оптимальную модель своего сохранения и развития (взаимодействия бытия и небытия) стоит и перед каждым этнонациональным и государственным образованием. Следовательно, каждый человек должен раскрывать талант в совершенствовании организации взаимодействия бытия и небытия в целях

достижения блага — гармонии бытия. Таким образом, очевидно, что основанием пирамиды «мировое сообщество — государство — человек», базовым ее элементом является культурная, высокоразвитая личность, формирующая конкретное общество, которое в своем становлении реализует из небытия новые хозяйственные уклады и способы управления.

## II

Обозначив круг проблем, перейдем к началам математического аппарата, базирующегося на принципе триединства, — началам холистической математики. Этот аппарат основывается на введении новых математических функций — функции меры хаоса и функции меры порядка, сумма которых равна постоянной величине, и позволяет характеризовать взаимодействия *бытия* и *небытия* и *направленности-к* как механизм и модель.

Понятия хаоса и порядка известны с древнейших времен (Гесиод, Акусилаи, Ферекид, Зенон Стоик, Платон и др.; Анаксимен, Пифагор, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит и др.); на их диалектику обратил внимание Эпихарм<sup>21</sup>. О диалектике хаоса и порядка написано довольно много; мы же в целях исследования будем использовать по преимуществу отраслевую терминологию физики и развивать идею симметрии хаоса и порядка в природе. (Заметим, что известная теория динамического хаоса<sup>22</sup> не имеет непосредственного отношения к симметрии хаоса и порядка, так как она построена в рамках выше указанных упрощений современной бинарной математики.)

Итак, в теории симметрии хаоса и порядка пространство, вещество, время и взаимодействие тел не постулируются постоянными атрибутами материи, как это принято в современной науке, а выводятся из свойств бесконечного взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к, стремящегося к своему балансу после очередного внутреннего возмущения, и являются результатами процесса становления бытия. Из этого следует существование объективного целеполагания в виде баланса трехчастного взаимодействия бытия и небытия и направленности-к. Такое целеполагание для бытийствующих частей природы определяется гармонией триединства — эталоном, имеющим количество, качество и меру. Культура человека, общества и социального управления может постоянно совершенствоваться, ориентируясь на это целеполагание, дополняя научными знаниями золотое правило нравственности, которое относится лишь к человеку и находит свое императивное выражение в виде конкретной ценности в каждой картине мира, восходя к религиозной конкретно-образной атрибуции<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. и прим. М.Л. Гаспарова; общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева (Сер. «Философское наследие»). М., 1979; также см.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927; Он же. История античной эстетики. Т. 1. М., 1987; Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 1890; Светлов Э. Магизм и единобожие. Брюссель, 1971.

<sup>22</sup> См.: Прохоров А.М. Динамический хаос // Физическая энциклопедия: в 5 т. / под ред. А.М. Прохорова. М., 1988.

<sup>23</sup> См.: Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. М., 1988; см. также: Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты. М., 2003.

Целеполагание математически раскрывается при исследовании алгоритма разбиения целого на множества — на три изменяющиеся части. Так, единицу (целое) можно представить по формуле полного набора вероятностей:

$$1 = \sum_{i=1}^K f_i, \quad (1)$$

где  $K$  — число состояний (событий) системы,  $f_i$  — вероятность  $i$ -го состояния.

Согласно этой формуле целое (единица) состоит из трех множеств: 1)  $K$  — рассматриваемые события, которые характеризуют целое; 2)  $f$  — вероятностная мера этих событий и 3)  $i$  — последовательность этих событий.

Для описания взаимодействия бытия и небытия сформулируем «противоречие присутствие отсутствия»<sup>24</sup>, которое не имеет разрешения в механистической пространственно-временной парадигме. В теории вероятностей эта проблема легко разрешается математическим описанием пространства событий  $\{K\}$ , в котором часть вероятностей этих событий равна нулю  $\{f_i = 0\}$ .

Изменение трех множеств  $\{K, f, i\}$  не нарушает целостности системы, если сумма мер хаоса и порядка

$$1 = -\sum_{i=1}^K f_i \log_K f_i + \sum_{i=1}^K f_i \log_K (K f_i) = I + G, \quad (2)$$

где  $I$  — мера хаоса,  $G$  — мера порядка — новые функции для описания и разбиения целостных сложных систем на три части.

Меры хаоса  $I$  и порядка  $G$  характеризуют разделение пространства событий  $\{K\}$  на область реализуемых событий — бытие (наличное бытие) и нереализуемых событий — небытие (как переставшего быть в наличном бытии, как потенциально возможного и как запрещенного к реализации в бытии).

Мера хаоса (на опыте статистической физики и теории информации) описывает бытие, а ее приращение может описывать дифференциацию, релаксацию и процессы рассеяния энергии. Мера порядка описывает небытие — нереализуемые состояния в системе, а ее приращение может описывать интеграцию, элиминацию свойств и процесс концентрации энергии.

Далее определим меры хаоса и порядка в трех классах переменных, т.е. представим целое (единицу) как взаимодействие двух противоположных сущностей  $I$  и  $G$  в трех пространствах событий  $\{q, p, l\}$ :

$$1 = I(q, p, l) + G(q, p, l), \quad (3)$$

где к известным физическим переменным: координатам  $\{q\}$  и импульсам  $\{p\}$  введен третий класс переменных  $\{l\}$  — набор типов степеней свободы, характеризующий структуру динамических элементов<sup>25</sup>.

Заметим: 1) именно от них — типа(ов) степеней свободы, их качественных характеристик/параметров — будет зависеть и характер=свобода как взаимодействий, так и направленности-на/к и как следствие качество результата — возникшее в итоге взаимодействия состояние объекта-системы (в том

<sup>24</sup> Солодухо Н.М. Философия небытия. Казань, 2002.

<sup>25</sup> См.: Харитонов А.С. Симметрия хаоса и порядка в круговороте энергии. М., 2004. С. 172.

числе и конечное самоопределение объекта как мыслящего — нетождественного-себе-в-себе-же при установлении наличия в себе фрактального комплекса и реализации себя по типу его организации); 2) именно они — типы степеней свободы, их качественные характеристики/параметры — и есть суть связи = *religio*, направленность-на которых проявит-конкретизирует направленность-к и сформирует производные — *religare* и *religere*, которые впоследствии станут образами всех иных типов и видов взаимодействий как оригинальных процессов.

Кроме движения центра тяжести тел по координатам и импульсам, как в механике, предлагаем учитывать переменную структуру тел, которой обычно пренебрегают для систем с достоверной плотностью вещества (или в термодинамическом пределе). В общем случае число рассматриваемых состояний  $K$  является мультипликативной функцией в трех классах переменных в уравнении (2):

$$K = K(q)K(p)K(l) = K(q, p, l). \quad (4)$$

Следующий шаг описания: вводим постулат о существовании трехсущностного баланса взаимодействия бытия и небытия и направленности-к (как сути = качества/вида) взаимодействия:

$$I(q, p, l) = G(q, p, l), \quad (5)$$

где  $\{q\}, \{p\}, \{l\}$  — в общем случае три класса переменных или три пространства событий, которые для каждой рассматриваемой системы могут быть свои — конкретны.

Постулат (5) означает новое определение закона сохранения энергии или новый инвариант для описания самодвижения сложных систем, состоящих из активных динамических элементов. Любой объект природы, включая изолированную систему, может характеризоваться своим балансом взаимодействия бытия и небытия и направленности-к в трех пространствах событий.

Такое начало описания систем содержит единицу — целое (1), его две равные части (по 1/2 каждая) и ноль (0), как полную разницу между мерами хаоса и порядка при условии их баланса (что также отражает суть направленности-на-к и представляется, как было замечено, собственно качественную характеристику / параметр взаимодействия — императив «гармонии»). Важно, что дальнейшее разбиение целого на части вводит золотое сечение  $\phi$  и золотую пропорцию:  $\phi^2 + \phi = 1$ , с помощью которой целое делится разными способами на такие части, которые могут быть организованы более сложно нежели само целое — обладать активными силами, самодвижением и эволюционировать к гармонии триединства.

Обратим внимание и на то, что все возможные необратимые трехсущностные взаимодействия бытия и небытия описываются уравнением симметрии для меры хаоса:

$$\Delta I(q) + \Delta I(p) + \Delta I(l) = 0, \quad (6)$$

т.е. насколько возрастает приращение меры хаоса по одним переменным, настолько же убывает по другим переменным и приращение меры хаоса, затрагивая три класса переменных. (Всякое приращение бытия в одном компенсируется его уменьшением в другом, а в целом — в трех пространствах событий.) Становление нового есть исчезновение чего-то старого, но в трех взаимосвязанных и взаимообуславливающих сущностях. При этом процесс развития/усложнения организации бытия описывается

ростом структурной меры хаоса (энтропии), для приращения которой возникает рекуррентное уравнение:

$$\Delta I(l_n) = \Delta I(l_{n-1}) + \Delta I(l_{n-2}), \quad (7)$$

где каждое приращение структурной энтропии  $\Delta I(l_n)$  связано с ее предыдущими приращениями.

Целесообразность использования симметрии хаоса и порядка в теоретической физике была видна даже на примере описания стационарного состояния цепной макромолекулы в термостате; описание эволюции природы и общества к гармонии также очевидно<sup>26</sup>.

Уточняя высказанные положения практикующей философии, подчеркнем: постулат «бытие = небытие» (5) соответствует диалектическому тождеству противоположностей  $A \equiv \text{не-}A$ , и вместе с тем имеет существенные дополнения. Противоположность Бытия и Небытия оказывается конкретной и универсальной: с одной стороны, Бытие и Небытие есть уникальные конкретные свойства природы, а с другой — универсальное взаимодействие Бытия и Небытия существенно шире диалектической логики, так как дополняет ее собственным математическим аппаратом, описывающим цель эволюции Бытия и рассматриваемых объектов природы.

Этот аппарат построен на следующих положениях:

– сумма мер хаоса и порядка, описывающая эти универсальные противоположности, равна постоянной величине (единице), что позволяет определить новый инвариант природы (закон сохранения энергии в виде баланса бытия и небытия);

– эти меры определены в трех пространствах событий, что позволяет описать взаимодействие бытия и небытия симметрией мер хаоса и порядка как необратимое;

– целеполагание Бытия и бытия к тройственной гармонии фундаментально, причем неустойчивость и эволюции Бытия и бытия при стремлении к тройственной гармонии описываются фракталом золотой пропорции, математика которой начинается, надо полагать, с Леонардо Фибоначчи (*Fibonacci*)<sup>27</sup> (1202);

– определяются и математически формализуются условия, при которых происходит развитие бытия (в том числе человека и общества), когда оно стремится к новому состоянию тройственной гармонии.

Так, в результате построения нового математического аппарата философия наконец-то приобретает собственный математический инструмент для разрешения проблем эволюции природы, человека и общества, за счет которого она может стать или становится практикующей наукой.

Практической новизной подобного описания природы является теоретическое обоснование эталона — нормы как императива «гармонии» — условия максималь-

<sup>26</sup> См.: Харитонов А.С. Статистическая модель равновесия цепной макромолекулы со спонтанным изменением динамических элементов: дисс. ... канд. физ.-мат. наук. М., 1990; Он же. Фальсификация цели эволюции природы и общества к гармонии — основа информационных войн // Информационные войны. 2010. № 3. С. 37–43.

<sup>27</sup> См.: Леонардо Фибоначчи. Книга абака. 1228 (1-е изд. — 1202 г., не сохранилось); Карпушина Н. «Liber abaci» Леонардо Фибоначчи // Математика в школе. 2008. № 4; Sigler L.E. Fibonacci's Liber Abaci; Leonardo Pisano's Book of Calculations. N.Y., 2002; Glushkov S. On approximation methods of Leonardo Fibonacci // Historia Mathematica. 1976, № 3.

ного выживания сложной системы. Преимущество для выживания получают те сложные системы, которые оказываются ближе к гармонии триединства. Системы, находящиеся в потоке энергии, получают преимущество для выживания, когда оказываются ближе к гармонии триединства за счет роста структурного многообразия активных динамических элементов и совершенствования системы управления ими. При этом тройственная гармония определяется мерой количественно-качественных признаков, характеризующих взаимодействие, и собственно объясняет условия максимального выживания объекта. Она описывается следующим выражением для свободной энергии образования системы как внутренней движущей силы, способной совершать для себя полезную работу:

$$F_{min} = E - kT \{S(p) + S(q) + S(l)\}_{max}, \quad (8)$$

где  $S$  — традиционная энтропия или мера хаоса,  $E$  — полная энергия системы.

Вместо энтропии как функции двух независимых классов переменных  $S(q, p) = const$  мы ввели энтропию как функцию трех классов переменных  $S(q, p, l) = const$ . За счет введения третьего класса переменных мы получили внутренние осцилляции свободной энергии образования. В результате свободная энергия с учетом трех энтропий  $S(q, p, l) = const$  будет осциллировать около своего минимума и станет собственной внутренней силой самодвижения объектов, состоящих из активных динамических элементов. Изолированная система (в том числе и мир в целом), состоящая из активных динамических элементов (вихрей, обладающих активной силой), постоянно осциллирует в трех классах переменных и обладает внутренней движущей силой за счет взаимодействия своих динамических элементов (= направленность-на/-к). Эта внутренняя движущая сила приводит к самодвижению и становлению собственно объектов.

Части природы как открытые системы могут усложняться за счет резонансных взаимодействий между собой и целым. Изменение полной энергии активной системы  $E$  за счет обмена энергией с окружающей средой может подавлять или усиливать внутренние осцилляции системы и приводить к необратимому развитию объекта.

Определение свободной энергии в трех классах переменных не зависит от размеров рассматриваемой системы, поэтому она описывает самодвижение объекта и характеризует активную силу самодвижения любых систем в природе. Важно, что свободную энергию можно вычислять теперь и данным способом с помощью отклонения ее значения во внутренней системе отсчета наблюдаемых параметров от эталона — золотой пропорции.

Трехсущностную скрытую гармонию в природе, в наличном бытии, надо полагать, заметили во времена Гераклита, Пифагора, Ипполита Римского<sup>28</sup>; первое же математическое описание эволюции к гармонии построил епископ Лука Пачоли в «Божественной пропорции» (1509).

«Количество, качество и мера» отклонения состояния объекта от трехсущностной гармонии, как условия оптимального выживания, указывает на цель дальнейших разумных действий по его управлению. Знание целеполагания и меры отклонения

<sup>28</sup> См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963. С. 345–390; Солопова М. А. Ипполит Римский // Античная философия: энциклопедический словарь. М., 2008. С. 400–402.

текущего состояния системы от этого целеполагания и есть культурный потенциал для разумных действий человека и социального управления.

Проблема описания цели жизни человека и общества связана со следующим (негативным) историческим фактом: Н. Макиавелли<sup>29</sup> предложил распространять методологию дуализма (политический принцип «разделяй и властвуй») в среде государства-противника в целях его скорейшей деградации и саморазрушения. Фактически Макиавелли предложил, как мы предполагаем, скрыть математические достижения Луки Пачоли и Леонарда да Винчи в описании гармонии триединства и навязать противнику бинарную математику и дуальное мировоззрение, по сути, примитивно-бесхитростный дуализм.

Методология дуализма с ее бинарной математикой несовместима с системами, обладающими имманентной телеологией (Аристотель, Лейбниц, Шеллинг и особенно Гегель), а потому исключает познание закономерностей становления природы в рамках баланса взаимодействия бытия и небытия и направленности-к, предполагая внешнюю силу как причину движения природы, заранее заданной.

Позднее в науке был установлен физический факт, что внешняя сила всегда ослабевает в системе<sup>30</sup>. Следуя этому опыту, методология дуализма и бинарная математика, а также практически все принятые системы типологизации в XX в. породили ошибочные представления об эволюции природы и социальных/интеллектуальных систем к максимальному хаосу и привели к парадоксам («тепловой смерти Вселенной», «Бог играет в кости», «порядок из хаоса», «деградации от Золотого века»). Становится очевидным, что наука, восходящая к бинарной основе бытия, не способна раскрывать разумность цели жизни и управления социальными системами (обществом — малыми и большими группами), а потому служит источником саморазрушения даже естественно возникающей самоорганизации общества.

Внешнюю силу удастся определить лишь в «лабораторных условиях» для механистических систем (Гиббс Дж. Основные принципы статистической механики. М.; Л., 1946. С. 166–169; Планк М. Избранные труды. М., 1975. С. 154), и в этом частном случае описания систем наука описывает явления природы адекватно опыту. В общем случае внешняя сила оказывается непознаваемой, что и привело к возникновению гипотезы о «Большом взрыве Вселенной» (см.: Новиков И.Д. Эволюция Вселенной. М., 1993). Так, дуальная методология и основанная на ней наука оказались бессильны в познании причины и цели человека, общества и природы (сложных систем). Практика развала многих государств подтвердила справедливость социального прогноза Н. Макиавелли и ограниченность дуалистической методологии познания природы и общества.

Альтернативная методология телеологического подхода строится на принципе триединства, где все — и структурные элементы, и сама система как целое — служит поддержанию целостности и единства. Тем не менее четкой связи между целостностью природы и гармонией триединства как эталона выживания частей не установлено. Без работ Луки Пачоли и новой холистической математики эту связь ранее определить не удалось, а потому телеологический подход, а затем и вся аксиология (нравственная философия — этика, за исключением нравственного богословия) оказались оторванными от научной практики.

<sup>29</sup> См.: Макиавелли Н. Государь. М., 2004.

<sup>30</sup> См.: Томсон В. О проявляющейся в природе общей тенденции к рассеянию механической энергии // Второе начало термодинамики: сб. работ Садри Карно — В. Томпсон-Кельвин — Р. Клаузиус — Л. Больцман — М. Смолуховский / под ред. А.К. Тимирязева. М.; Л., 1934. С. 180.

Гармония триединства может быть понятной каждому и быть в круге его интересов и предпочтений. Целостность же природы — это абстрактное понятие, многим неочевидное и непонятное. Аристотелевский телеологизм хотя и получил развитие в трудах многих исследователей, включая Гегеля, но его математическое обоснование оказалось весьма слабым и отдаленным от практики. [Напомним, что символом *триединства* является «Всевидящее око», которое можно также видеть и на банковских купюрах США, и на картинах Н.К. Рериха как «русский символ трех сокровищ». Математическим символом гармонии (золотой пропорции) служит пятиконечная звезда, где каждый луч (хорда) делится на три части по золотой пропорции восемью способами.]

*Заметим:* труд епископа Луки Пачоли с иллюстрациями Леонардо да Винчи вместо формул мало известен и не переиздавался уже как 500 лет. В этой работе становление живой природы объясняется за счет «резонансного» взаимодействия части и целого (живого тела и небосводы), которые устроены по законам фрактала золотой пропорции — одинаково и потому резонируют между собой. В современных условиях требуется, по сути, заново обосновать телеологический подход, описывающий причину и цель самодвижения сложных систем к гармонии триединства.

Выше мы предприняли попытку показать, что учет трехсущностного баланса взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к за счет введения новых математических функций (меры хаоса и меры порядка) в трех классах переменных порождает «Божественную пропорцию», с помощью которой Лука Пачоли математически описал эволюцию природы, человека и общества к гармонии триединства.

Необходимость продолжить разработку телеологического подхода как ресурса науки можно видеть на следующих фактах.

В природе, где нарушается гармония, начинаются катастрофы; в обществе, где нарушается социальная гармония, начинаются кризисы и войны<sup>31</sup>. Нарушение законов гармонии между социальными и природными системами создает угрозы и порождает техногенные и экологические катастрофы. Социальное управление, лишенное телеологического чутья (знания принципов гармонии триединства, стремления к ней, соразмерности и справедливости) и не имеющее опыта применения методологии триединства, работает на разрушение и себя, и общества, и своего государства.

Исходя из сказанного, рассмотрим важные упрощения, используемые в динамических (силовых) теориях, описывающих эволюцию природы к максимальному хаосу.

Система социдетерминизма, включая и диалектический материализм, построена на принципах дуализма и на достижениях механистической картины мира (парадигмы), где все тела пассивны и изменение их состояния определяется внешней силой. Сами тела задаются парными характеристиками: 1) кинетической и потенциальной энергией, 2) интенсивными и экстенсивными параметрами; а также 3) двумя независимыми классами переменных — координатами и импульсами (скоростями). В этих условиях исключается рассмотрение становления и самодвижения объектов в природе; наука же оказывается не в состоянии определить что есть сознание и причины

<sup>31</sup> См.: Захарова Е.В. Феноменология недостаточного бытия // Философские науки. 2010. № 10. С. 30–36; Харитонов А.С. Тройственная природа войн // Вестник академии Военных наук. 2005. № 4. С. 145–150.

его как феномена бытия. Пренебрегая самодвижением, статистическая механика и термодинамика наткнулись на парадокс «тепловой смерти Вселенной». Круговорот природы (В. Вернадский<sup>32</sup>) и вихри можно характеризовать «резонансными» структурными взаимодействиями (Н. Умов), которые отражают третью сущность вещества (материи) и внутренние силы самодвижения природы, описываемые уже в трех классах переменных. «Резонансное» структурное взаимодействие противоположных процессов в трех пространствах событий приводит к самодвижению природы — к развитию или разрушению организации объекта.

Эта третья сущность природы связана со структурой тел, которая учитывается обычно лишь упрощенно в адиабатическом приближении или суперпозиции процессов механического движения частиц или химического превращения структуры частиц. В случае обмена энергией между частицами и их химическими (структурными) превращениями известные положения статистической физики неприменимы (это отметил еще М. Планк<sup>33</sup>).

Для учета изменения структуры динамических элементов с целью учета эволюции системы в статистическое описание сложных систем целесообразно ввести третий класс переменных. В этом случае три класса переменных позволяют построить модель, описывающую «вечную» борьбу сил в природе, — стремление организации круговорота энергии в природе к внутренней гармонии триединства — объективной цели. Эта гармония неустойчива и периодически нарушается «резонансными» взаимодействиями активных динамических структур. Пренебрегая резонансными взаимодействиями (согласованными изменениями трех сущностей бытия), диалектический материализм, например, потерял триединство взаимодействия государства, экономики и войны, что и привело его к противоречию с современной социальной практикой и современными знаниями о законах войны и причинах развития общества<sup>34</sup>.

Рассмотрим модель-схему — как по-разному можно истолковывать известный физический опыт, описанный на основе дихотомической модели равновесия и на основе трех сущностей природы.

Внешняя сила всегда ослабевает в системе, согласно второму закону термодинамики, построенному на дихотомической модели равновесия. В дихотомии внутренние силы тела (физического объекта) не учитываются, а потому объект без внешней силы не изменяет своего исходного состояния. Используя дихотомическую модель равновесия частиц, статистическая физика (термодинамика) описывает эволюцию природы как ослабление внешней силы к максимальному хаосу. Так, статистическая физика рассматривает частный случай систем, свойства которых удовлетворяют эргодической гипотезе, неверной в общем случае рассмотрения природы<sup>35</sup>. Эргодическая гипотеза означает существование конечного числа событий и их повторяемость, притом так, что все их можно считать равновероятными (постулат Л. Больцмана).

<sup>32</sup> См.: Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1987. С. 339.

<sup>33</sup> См.: Планк М. Избран. труды / отв. ред. и статья-послесловие Л.С. Полака (Сер. «Классики науки»). М., 1975. С. 154.

<sup>34</sup> См.: Снесарев А.Е. Философия войны. М., 2002.

<sup>35</sup> См.: Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. Статистическая физика. М., 1976. С. 26.

В итоге получается, что статистическая физика ограничена рассмотрением лишь объектов наличного бытия в их физических свойствах, которые эволюционируют к конечному равновесному состоянию при отсутствии внешних сил. В этом частном случае эволюцию систем можно описывать с помощью статистической энтропии (меры внутреннего превращения), равной мере хаоса:

$$\text{Ln}K = -\sum_{i=1}^K f_i \text{Ln}f_i.$$

При этом из рассмотрения исключается дальнейшее изменение состояний системы за счет взаимодействия бытия и небытия и характера направленности-к, обеспечивающей собственно процесс — взаимодействие, когда изменяется внутренняя структура вихрей и статистическая энтропия определяется уже как сумма мер хаоса и порядка:

$$\text{Ln}K = -\sum_{i=1}^K f_i \text{Ln}f_i + \sum_{i=1}^K f_i \text{Ln}Kf_i. \quad (9)$$

При этом рост такой энтропии уже не противоречит феномену развития объектов в природе, как это было с объектами, описываемыми в механистической парадигме.

В телеологическом подходе аксиомой является «борьба сил» как факт взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к путем резонансных (одновременных и согласованных) изменений противоположных процессов в трех классах переменных. Эти изменения порождают внутренние силы самодвижения в природе. В обществе, как и в природе, идет вечная борьба между новым и старым<sup>36</sup>, между всеми социальными группами за новую гармонию, справедливость и соразмерность во всем, и не столько силовыми (механистическими) способами, сколько информационно-резонансными взаимодействиями за счет развития культуры (включая ее потенциал) противоборствующих сторон, при котором собственно уровень культуры есть результат резонансного взаимодействия коллективного сознания с наличным бытием, реальностью.

В социальном бытии всегда возникают новые угрозы безопасности обществу, и общество выживает, пока способно генерировать новые силы для борьбы с этими угрозами, а потому в коллективном, общественном сознании должны возникать резонансные взаимодействия. (В этом смысле представление о конечном состоянии развития общества — будь-то коммунизм или капитализм — является столь же ошибочным, как и «тепловая смерть Вселенной», и стремление систем к максимальному хаосу в механистической картине мира, ограниченной дуалистичной методологией описания лишь наличного бытия — свойств объектов природы.)

Кроме того, под диалектикой со времен Платона понимались рассуждения (*диа* — сквозь противоречия) на основе принципа тринитарности природы<sup>37</sup>. При этом рассуждения строились на методологии рассмотрения от «покоя» целого к

<sup>36</sup> См.: Война // Энциклопедия военных и морских наук: в 8 т. / под ред. Г. Леера. СПб., 1883–1897.

<sup>37</sup> См.: Баранцев Р.Г. О тринитарной методологии // Между физикой и метафизикой: наука и философия. СПб., 1998. С. 51–61.

исследованию изменений его частей, и тогда целью возникновения и жизни частей является поддержание баланса между бытием и небытием. Из этого вытекает и телеологический подход Аристотеля — все возникает и живет для поддержания единства и целостности баланса взаимодействия бытия и небытия.

В диалектическом материализме рассматривается лишь наличное бытие в его проявлениях в заданном (постулированном) пространстве и времени, причем с упрощенным вариантом истолкования причины движения как единства и борьбы проявленных (бытийствующих) противоположностей (антагонистических сил) до конечного (дуального) равновесия на известных основаниях — от свойств «вечных» частиц (атомов Демокрита) к исследованию свойств целого. В результате получалось, что «материя движется только в пространстве и времени», пренебрегая резонансными взаимодействиями вихрей природы и становлением организации ее круговорота как некоторого (целостного) вихря. Постулируя существование «вечных» неделимых частиц (атомов Демокрита) в пространстве и времени, современная синергетика получила представления о природе как открытой неравновесной системе, подверженной непознаваемой внешней силе. Постулируя далее баланс (равновесие) взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к, получаем, что в природе нет наименьших неделимых частиц с постоянными свойствами, нет пространства как универсального вместилища и нет вечного локального устойчивого равновесия для частей природы — все части эволюционируют к гармонии триединства, которая периодически нарушается резонансными и динамическими (силовыми) взаимодействиями с другими частями.

Эволюция в обществе — это стремление за счет совершенствования культуры к сложному равновесию — гармонизации трех базовых «сил» в сторону укрепления безопасности общества путем совершенствования системы управления и резонансного информационного взаимодействия. Равновесие трех сущностей оказывается периодически неустойчивым из-за возникновения новых динамических структур (вихрей) и их борьбы со старыми структурами. (Сущность этих трех процессов поясним ниже.)

Традиционная механистическая парадигма основана на постулатах и законах И. Ньютона\*, согласно которым физические тела, пространство и силы, приводящие тела в движение, можно рассматривать по отдельности как вечные бытийствующие свойства природы. При этом тело можно заменить его центром тяжести (материальной точкой), характеризующимся лишь координатой и скоростью, пренебрегая структурными параметрами физического тела (объекта), которые, как у вихря, могут изменяться за счет резонансных взаимодействий. Соответственно закон сохранения энергии в статистической механике описывается в двух независимых классах переменных как сумма кинетической и потенциальной энергии материальных точек. А закон их эволюции описывается стремлением к максимальному хаосу или к конечному равновесному состоянию, описываемому балансом приложенных сил в пространстве и времени.

Статистическая механика построена для описания большой совокупности материальных точек, пренебрегая структурой объектов. Движение материальных точек описывается двумя обобщенными «силами», учитывающими распределение вещества по пространству и распределение скоростей частиц, пренебрегая распределением

вещества по структурному многообразию динамических частиц. Системы, состоящие из материальных точек, эволюционируют к максимальному хаосу.

Электродинамику построили на аксиомах и постулатах для характеристики зарядов, пренебрегая массой зарядов и изменением их геометрии, следовательно, энергию описывают в двух независимых классах переменных, отражая не все возможные взаимодействия в природе и указывая на эволюцию электромагнитных сред к конечному состоянию.

Наука о движущих силах, определяемых резонансными взаимодействиями структур и, в частности, геометрических размеров тел, не разработана, хотя эту эволюцию структур (к золотой пропорции), как было отмечено, описал еще Лука. Пачоли, и ее постоянно наблюдают и используют на практике<sup>38</sup>.

Напомним: в истории мысли материя понималась по-разному. Так, Р. Декарт предложил принять протяженность тел за основу описания природы (протяженность тел приводит нас к форме и вращению тел, к вихрям и далее к резонансам между телами). Г. Галилей показал преимущество описания движения тел на основе их массы, расположенной в их центре тяжести. Г. Лейбниц ввел силу тел, а А. Бергсон — память и волю тел. Эти наблюдаемые антропоморфные свойства природы имеют ограниченную область применимости, замечал М. Клайн<sup>39</sup>. Фундаментальные законы природы не описываются на основе чувственных и эмоциональных ощущений<sup>40</sup>.

В целях преодоления проблемы, связанной с дуально-дихотомичной моделью бытия и ее гносео-праксеологическим комплексом, необходимо подняться на более высокий уровень абстрактного описания явлений природы — *мы предлагаем формализовать (математически описать) более абстрактную и общую сущность природы — трехсущностный баланс взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/к как новый инвариант природы, не данный нам в непосредственных ощущениях.*

\* \* \*

Итак, *бытие* мы предлагаем описывать как часть целого с помощью меры хаоса, приращения которой определяют процессы дифференциации, релаксации и рассеяния энергии.

*Небытие* предлагаем характеризовать как другую часть, противостоящую бытию. Вместе же они образуют целое (единицу). Приращение меры порядка характери-

\* Из биографии И. Ньютона известно, что он учился в Тринити колледже, воспитан на идеях триединства бытия, знал труды Л. Пачоли и И. Кеплера. Это позволяет предположить, что он аккуратно оговорил условия, при которых можно пользоваться принципом дихотомии: действие равно противодействию, и пренебречь телеологическим подходом Аристотеля, принципом триединства природы Платона, вихрями Р. Декарта, активными силами и «Предустановленной гармонией» Г. Лейбница.

<sup>38</sup> Метафизика: век XXI / под ред. Ю.С. Владимирова. М., 2006. С. 285.

<sup>39</sup> См.: Клайн М. Математика: поиск истины. М., 1988. С. 295.

<sup>40</sup> См.: Куно Фишер. История новой философии: Фрэнсис Бэкон. М., 2003. С. 541.

Настоящим подтверждаем принципиальную дистанцированность описываемой модели от любого порядка идеалистических систем; также эта модель не отвергает религиозных моделей бытия как идеалистические или как ненаучные, подтверждая их объективную реалистичность — принципиальную бытийность. Кроме того, данная модель не проблематизирует первичность духа или природы, материи или сознания и, по сути, его снимает, преодолевая «водораздел» по линии реализм — номинализм или материализм — идеализм.

зует интеграцию, свертывание системы, элиминацию или процесс концентрации энергии в природе.

*Взаимодействие* (детерминант *направленность-на/-к*) бытия и небытия предлагаем описывать такими всевозможными приращениями мер хаоса и порядка, которые не нарушают их трехсущностного баланса взаимодействия.

Этот *баланс* определим как равенство мер хаоса и порядка в трех классах переменных, а описание подобной системы будем строить исходя из внутренней системы отсчета (у единой и целостной природы нет внешней системы координат и пространства, как некоего вместилища)\*. Приращения мер хаоса и порядка удовлетворяют уравнениям *рекурсии*, которая приводит к золотой пропорции, а последняя позволяет «разбивать» целое многими способами на части, оказывающиеся организационно/структурно сложнее, чем целое.

Разбиение целого на активные части описывается *фракталом* «золотой пропорции». Фрактал в свою очередь во внутренней системе отсчета позволяет построить пространство, вещество и силы согласно онтологической модели — исходной модели взаимодействия Небытия/Сущего, Бытия и Направленности-на/-к (см. выше), которая с неизбежностью открывается в акте самопознания-идентификации на определенном этапе становления-развития культуры, восходящей от своего наличного бытия к предмету — трехсущностному монизму.

Такой уровень абстракции описания природы предполагает и изменение исходных аксиом математики, а именно построение холистической математики на основе исследования алгоритма разбиения целого (единицы) на изменяющиеся три множества, где требования сохранения целостности порождают новые функции и уравнения между ними<sup>41</sup>.

Поясним важнейшую роль баланса взаимодействия *бытия и небытия и направленности-на/-к* для понимания эволюции природы.

Физические опыты показывают, что в системе внешняя сила всегда ослабевает, а потому целью эволюции системы является ее стремление к исходным условиям равновесия системы в целом: в механике — к балансу сил, в термодинамике — к тепловому равновесию, в статистической механике — к максимальному хаосу как условию своего исходного равновесия.

Если же исходное условие равновесия системы задать как оптимальное отношение частей и целого, описываемое золотой пропорцией, то такая теория будет описывать эволюцию к гармонии, а не к максимальному хаосу. Какие условия равновесия или рассмотрения объекта приняты в основе теории, к таким условиям равновесия теория и будет описывать эволюцию рассматриваемой системы после возмущения; цель же эволюции систем после возмущения задается выбором модели их равновесия, принятой в используемой теории.

*Заметим:* В.А. Бочаров и Т.И. Юраскина также утверждают (Божественные атрибуты. С. 126–129), что вполне достаточно лишь одной логической теории, чтобы признавать наличие онтологии универсума и рассматривать его, поскольку «каждая логическая теория (а таких логических теорий в настоящее время просто огромное количество) основывается на определенных предпосылках, абстракциях и идеализациях. Совокупность этих абстракций и идеализаций как раз и задает онтологию универсума, т.е. задает то устройство Мира, которое и описывается соответствующей логической теорией... Таким

<sup>41</sup> Подробнее см.: Харитонов А.С. Скрытые параметры и взаимодействия в природе и обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. С. 69–76.

образом, законы логики отражают онтологию Мира, т.е. любая логическая теория представляет собой не просто теорию рассуждения о Море, но и саму теорию того или иного онтологического взгляда на мир, т.е. онтологическую теорию. Тем самым тесная связь между логикой, способами рассуждения и принятой онтологией может и должна быть охарактеризована как реальное обоснование тезиса о тождестве бытия и мышления... Мир существует трансцендентно, т.е. он существует вне нас и независимо от нас. В таком случае структура этого Мира существует тоже объективно... Логика в этом смысле существует не как наше человеческое изобретение, а как существующая вне нас и независимо от нас информация, т.е. Миру в любом из его состояний присущи *Логос, Мышление, Ум*, которые выступают как его атрибуты... *если мы признаем объективное существование Мира (в любом из указанных его вариантов), то мы вынуждены признать и объективное наличие у Мира онтологической структуры. Но в таком случае столь же объективно должна существовать онтологическая информация. А такой информацией как раз и является соответствующая логика*» (выделено нами. — Авт.).

В соответствии со сказанным предлагаем телеологическую модель равновесия для описания природы в виде трехсущностного баланса взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к.

Итак, какие бы возмущения не претерпевал объект, он согласно заявленной модели и теории будет описываться стремлением к трехсущностному балансу взаимодействия бытия, небытия и направленности-на/-к. Следовательно, целеполагание можно задать и описать как баланс взаимодействия бытия и небытия (в том числе и опосредованно с учетом специфики взаимодействия направленности-на/-к и бытия, направленности-на/к и небытия), и этот баланс может служить основой для разработки телеологического подхода к познанию мироздания как целого и его частей, законов мироздания, а также моделей мироздания на разных этапах его становления, схватываемых культурой как сформировавшееся в ней родо-видовое симеотическое онто-аксио-гносеологическое ядро, организованное по принципу фрактала «Божественной пропорции» и описываемое холистической математикой [это ядро подобно (может быть соотнесено) тому базисному ядру в человеке — фракталу «Небытие/Сущее — Бытие — Направленность-на/-к» (духовным началом, подаваемым от Бога и задающим становление человека как образа Божия), — которое задает возможность объекту природы быть *homo sapiens & symbolicus* — человеком разумным, личностью].

Известные попытки описать развитие природы за счет рассмотрения открытых систем с нелинейными внешними потоками энергии (Л. Онзагер, И. Пригожин, Г. Хакен и др.<sup>42</sup>) оказались неудачными и привели современную синергетику к упоминавшейся выше гипотезе о «Большом взрыве». Недостаток этих работ — использование в основании теории дуальной модели равновесия, принятой с упрощениями еще в механике Ньютона.

На наш взгляд, именно телеологический подход предполагает замену дуальной модели равновесия систем, состоящих из пассивных элементов (материальных точек), моделью равновесия взаимодействия бытия и небытия, в которой система состоит из активных эволюционирующих динамических элементов (вихрей).

Так, механика Ньютона отвечает на вопрос, как движутся тела с постоянной структурой под действием заданных внешних сил в пространстве и времени (во внешней системе отсчета). Метафизика же Аристотеля, отвечая на вопрос, для чего происходит движение в природе, предлагает метод рассмотре-

<sup>42</sup> См., напр.: Лауреаты Нобелевской премии: энциклопедия. М., 1992; Пригожин И. От существующего к возникающему. М., 1985. С. 327; Хакен Г. Синергетика. М., 1980.

ния — от равновесия целого к исследованию эволюции его частей (холизм). В «органоне» Аристотеля все эволюционирует для сохранения единства и целостности природы и объекты, удовлетворяющие этому условию, образуют мир тройственной гармонии (выживают те, кто оказывается ближе к гармонии триединства).

Обобщая опыт прошлого, на этапах математического развития метафизики Аристотеля (триединства и гармонии) можно отметить: последовательность чисел Фибоначчи (1202), «Божественная пропорция» Луки Пачоли и Леонардо да Винчи (1509), модель Солнечной системы И. Кеплера (1619), «Предустановленная гармония» Г. Лейбница (1695), «Всемирная гармония» Ш. Фурье (1803), работы архитектора И.В. Жолтовского (1907), работы И. Шевелева, М. Марутаева, И. Шмелева, В. Коробко, А.П. Стахова, Э.М. Сороко, применение метода Фибоначчи в социально-экономических науках<sup>43</sup>, теория симметрии хаоса и порядка. Ниже рассмотрим построение фрактала золотой пропорции, следующего из симметрии хаоса и порядка в природе, как новое обоснование телеологического подхода в науке.

На идее гармонии Ш. Фурье<sup>44</sup> предложил основывать социальное управление. Ф.М. Достоевский, прочитавший труды Ш. Фурье, заключил, что предназначение России — восстановить гармонию для себя и для других народов<sup>45</sup>.

В нашем случае это целеполагание приобрело свое «количество, качество и меру», а потому может стать практикой современного социального управления и личного менеджмента: в целях становления и самосохранения мыслящий объект способен сам стремиться к определенной гармонии триединства за счет совершенствования системы управления и роста структурного многообразия своих динамических элементов.

Полагая, что всевозможные необратимые взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к уже состоялись бесконечное (континуальное) число раз, получаем из уравнения симметрии (6) уравнение рекурсии для меры хаоса. Рекурсия, как было сказано выше, приводит к золотой пропорции (гармонии) рассматриваемых функций (мера хаоса), связывающих три класса переменных. (Ниже рассмотрим начальные шаги разбиения целого на части после введения уравнения симметрии мер хаоса и порядка.)

Рекурсия чисел (или функций) связывает три сущности в одно целое:

$$A_n = A_{n-1} + A_{n-2} \quad (10)$$

и при  $A_1 \geq 0$  и  $A_2 > 0$  приближает выражение:

$$1 = \frac{A_{n-1}}{A_n} + \frac{A_{n-2}}{A_n}$$

к золотой пропорции при  $n \rightarrow \infty$ :

$$1 = (\phi + \phi^2). \quad (11)$$

Порядковый номер числа может быть произвольным, а его значения —  $n = 1, 2, 3, \dots$ .

Золотое сечение  $\phi = 0,618\dots$  разделяет интервал  $[0 - 1]$  на части:  $[0 - \phi]$  и  $[\phi - 1]$ , так что три интервала связаны между собой одним отношением  $\phi$ . Выделение на интервале от нуля до единицы  $[0 - 1]$  третьей особой иррациональной точки  $\phi$  крайне важно, поскольку точка  $\phi$  указывает цель осцилляции к золотому сечению  $\phi$ ,

<sup>43</sup> См.: Эрлих А. Технический анализ товарных и финансовых рынков. М., 2003. С. 171.

<sup>44</sup> Fourier F.-M. L'harmonie universelle (Фурье Ш. Всемирная гармония). Р, 1803.

<sup>45</sup> См.: Достоевский Ф.М. Пушкин (очерк) [1880] // Собр. соч.: в 15 т. Т. 14: Дневник писателя. М., 1980. С. 425–441.

которого никогда так и не достигает<sup>46</sup>. Зато квадратичные и нелинейные функции, построенные из рядов Фибоначчи и Люка, образуют точное значение  $\phi$  (с помощью  $\phi$  можно составить равенство двух отношений)

$$\frac{\phi}{1} = \frac{1-\phi}{\phi}. \quad (12)$$

Это последнее означает существование дуальных «сил» природы, которые используются для описания движения материальных точек на принципе дихотомии в механике И. Ньютона, пренебрегая третьей «силой» — «врожденной силой инерции».

Еще раз подчеркнем, что взаимодействие в природе можно и необходимо описывать на основе трех неравных изменяющихся «сил», отношения которых стремятся необратимым образом к уравнению золотой пропорции (11).

Бесконечное необратимое взаимодействие бытия и небытия — суть «золотая — Божественная — пропорция», позволяет разбивать целое на части тремя разными способами.

*Первый способ.* При умножении золотой пропорции самой на себя  $m$  раз получаем по формуле бинома Ньютона — новые и старые статистические закономерности:

$$1 = (\phi + \phi^2)^m = \sum_{n=0}^m C_m^n \phi^{n+m} \Rightarrow \sum_{n=0}^m C_m^n 2^{-m}, \quad (13)$$

где  $0 \leq n \leq m \leq \infty$ ;  $C$  — число сочетаний из  $m$  элементов по  $n$ .

Это означает, что разбиение целого на части по золотой пропорции порождает равновесные функции распределения, которые постулированы в бинарной математике и физике. Исходя из этого получаем новую связь известных равновесных функций распределения с золотой пропорцией:

$$1 = \sum_1^{\infty} \exp(-e_i / kT) = \sum_{n=0}^m C_m^n \phi^{n+m}. \quad (14)$$

Отсюда имеем новое соотношение, соединяющее экспоненту с золотой пропорцией:

$$\exp(-e_i / kT) = C_m^n \phi^{n+m}. \quad (15)$$

Из формулы (15) видим, что под экспонентой скрываются осцилляции параметров  $n$  и  $m$  между постоянным значением их суммы, которые описывают локальное движение частиц при термодинамическом и статистическом равновесии систем, состоящих из пассивных частиц.

*Второй способ.* При разбиении целого на части по золотой пропорции порождаются ряд чисел Фибоначчи и фрактал:

$$1 = F_{n+1} \phi^{n-1} + F_n \phi^n. \quad (16)$$

Ряд чисел Фибоначчи  $F_n$  наблюдается в биологических и социальных системах: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, ...

<sup>46</sup> См.: Очинский В. К концепции золотой пропорции в естествознании // Метафизика: век XXI: сб. трудов / под ред. Ю.С. Владимирова. М., 2006. С. 256–284.

Отношения  $A_n/A_{n+1}$  для последовательности чисел Фибоначчи описывают бесконечную осциллирующую закономерность (от  $n$ ), которая стремится к золотому сечению:  $0, 1, 0.5, 0.6(6), 0.6, 0.625, 0.615, 0.619, 0.617 \rightarrow \phi$ . Каждое последующее отношение чисел в ряде Фибоначчи больше или меньше числа  $\phi$  и никогда не повторяется.

Натуральный же ряд чисел представляет собой линейную зависимость чисел от их порядкового номера  $A_n = n$ , и на его основе описываются только повторяющиеся закономерности в природе. Ряд же Фибоначчи состоит из нелинейной последовательности от  $n$ , которая порождает уникальные отношения между числами, т.е. она отражает возникновение новых динамических элементов и осцилляций в системе, за счет которых возможны внутренние резонансные взаимодействия, не нарушающие целостность системы. Этот факт позволяет исследовать необратимые во времени изменения в природе.

*Третий способ.* При разбиении целого с помощью золотой пропорции порождает другие фрактальные закономерности целого:

$$1 = \sum_{n=1}^{\infty} \Phi^{2n-1} \quad \text{и} \quad 1 = \sum_{n=1}^{\infty} \Phi^{n+1}.$$

Отсюда нетрудно получить фрактальные свойства самого золотого сечения или Божественной пропорции:

$$\Phi = \sum_{n=1}^{\infty} \Phi^{2n}. \quad (17)$$

Ряд Люка равен сумме двух рядов Фибоначчи, сдвинутых на два шага:  $L_{n-1} = F_n + F_{(n-2)}$  и имеет вид: 2, 1, 3, 4, 7, 11, 18, 29, 47, 76, 123, 199,...

Числа ряда Люка описывают смешанное рассмотрение разбиения целого на оптимальные части:

$$1 \cong L_{n+1} \phi^n.$$

Ряды Фибоначчи и Люка порождают друг друга и золотое сечение многими способами.

Традиционно золотое сечение получают из предела отношения членов ряда Фибоначчи:  $\frac{F_n}{F_{n+1}} \Rightarrow \phi$ , или членов ряда Люка:  $\frac{L_n}{L_{n+1}} \Rightarrow \phi$ . В этом случае динамический процесс эволюции к гармонии никогда не достигает золотого сечения  $\phi$ , как уже было сказано. Однако квадраты чисел Фибоначчи и Люка дают строгое значение золотого сечения  $\phi$ , а последующие числа ряда Фибоначчи порождают следующие квадратичные закономерности:

$$F_n^2 - F_n F_{n-1} - F_{n-1}^2 = \pm 1$$

$$F_n^2 - F_{n+1} F_{n-1} = \pm 1.$$

Числа ряда Люка порождают следующие квадратичные закономерности:

$$L_n^2 - L_n L_{n-1} - L_{n-1}^2 = \pm 5,$$

$$L_n^2 - L_{n+1} L_{n-1} = \pm 5.$$

Из числового представления золотого сечения:  $\phi = \frac{-1+\sqrt{5}}{2} = \frac{2}{1+\sqrt{5}}$  вытекает, что взаимодействия, описываемые последующими числами рядов Фибоначчи и Люка, могут порождать «золотое сечение»  $\phi$ .

Так возникает фрактал «золотой пропорции» и числа рядов Фибоначчи и Люка, которые в процессе разбиения целого на части воспроизводят сами себя. Фрактал «золотой пропорции» приводит к иному выражению этой же пропорции — с помощью четырехбуквенного кода, где буквами служат последующие числа рядов Фибоначчи и Люка, найденного И.Ш. Шевелевым<sup>47</sup>:

$$\phi = \frac{L_n + F_n \sqrt{5}}{L_{n+1} + F_{n+1} \sqrt{5}} = \frac{-L_{n+1} + F_{n+1} \sqrt{5}}{L_n + F_n \sqrt{5}} \quad (18)$$

при  $n=1, 2, 3, \dots, \infty$ .

Из этой формулы следует, что там, где есть золотое сечение, возникают числа, удовлетворяющие теореме Пифагора:

$$(L_n + F_n \sqrt{5})^2 = L_{n+1}^2 - 5F_{n+1}^2.$$

Таким образом, разбиение частей с помощью свойств золотой пропорции не нарушает целостности системы или закона сохранения и порождает счетное множество чисел, удовлетворяющих теореме Пифагора. Задача же Базе-Менделеева позволяет построить с помощью золотой пропорции натуральный ряд чисел<sup>48</sup>.

Уравнение симметрии показывает, что не любое взаимодействие возможно, а только такое, когда три сущности изменяются согласованно, т.е. они оказывают сопротивление внешней силе — тому, что обычно понимается под массой как мерой инерции.

Таким образом, учет трехсущностного баланса взаимодействия бытия и небытия как холистического порождает натуральный ряд чисел, геометрию Евклида, равновесные функции распределения вероятностей и представление о массе, которые постулированы в дуальной методологии науки и бинарной математике. Кроме того, из фрактала золотой пропорции следуют новые фрактальные свойства целых чисел, например числа 2:

$$2 = \frac{F_n + L_n}{F_{n+1}},$$

и числа 5:

$$5 = \frac{L_n + L_{n+2}}{F_{n+1}}$$

Число 3 может быть представлено бесконечным числом способов через  $\phi$  и числа рядов Фибоначчи и Люка:

$$3 = \phi^{-2} + \phi^2 = \left( \frac{L_n + \sqrt{5}F_n}{L_{n+1} + \sqrt{5}F_{n+1}} \right)^{-2} + \left( \frac{L_n + \sqrt{5}F_n}{L_{n+1} + \sqrt{5}F_{n+1}} \right)^2.$$

<sup>47</sup> См.: Шевелев И. О целостности, зеркальной симметрии и структуре числа единица. Кострома, 2002.

<sup>48</sup> Там же.

Главное из сказанного:

– восстанавливается предмет как существование целеполагания в природе на основе учета трехсущностного баланса взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к, которое можно измерять простым правилом золотой пропорции (гармонии);

– причиной самодвижения природы в телеологическом подходе можно считать возникновение и гибель динамических элементов, которые периодически изменяют структурный состав динамических элементов круговорота наличного бытия;

– трехсущностный баланс взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к есть/реализуется как цель эволюции природы (поддерживать ее целостность) и одновременно отражает ее, а устойчивая структура границы этого баланса описывается золотой пропорцией во внутренней системе отчета параметров.

Поясним новизну учета тройственного взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к следующим анализом проблемы: живое стремится или уходит от равновесия?

Тройственный баланс взаимодействия бытия и небытия соответствует представлению отечественных физиологов (И.М. Сеченов, Н.Е. Введенский, А.А. Ухтомский) о том, что «живой организм стремится активно к равновесию внутри себя и со своей средой обитания» за счет изменения осцилляций своих динамических элементов с целью сохранения своей целостности<sup>49</sup>.

«Живое тело уходит от равновесия...», — так считали, например, П. Флоренский, Э. Бауэр, А. Гурвич, Э. Шредингер, И. Пригожин, Н. Моисеев, поскольку не учитывали, что механистическая модель равновесия применима только для описания систем, состоящих из пассивных динамических элементов, пренебрегая их самодвижением, имеющим место за счет взаимодействия Бытия и Небытия в природе.

На основе термодинамической модели равновесия замкнутые системы эволюционируют только к максимальному хаосу и деградации согласно второму закону термодинамики, в то время как эволюция отношения последующих структур стремится к золотой пропорции. Этот факт эволюции структур к гармонии подтверждается экспериментально большим числом исследований в настоящее время, например, устройством генома живого организма в книге С.В. Петухова<sup>50</sup>, работой сердца, описанной независимо в трудах О.Б. Балакшина и В.Д. Цветкова<sup>51</sup>.

Обратим внимание и на то, что, усредняя свойства золотой пропорции, получаем статистическое и термодинамическое равновесие как ее частные случаи, из чего следует, что живое и неживое стремятся к общему тройственному балансу бытия и небытия во внутренней системе отсчета. При этом никакого противоречия в цели эволюции живого организма и косного тела к равновесию не возникает — все объекты природы стремятся к одному и тому же равновесию, но разными способами.

Итак, научное мировоззрение опирается в конечном счете на достижения математики (по И. Канту «в каждой науке столько истины, сколько в ней математики»). Однако если математика построена на аксиомах, исключаящих из рассмотрения самодвижение природы, то она сама может служить источником заблуждений народа и власти, вводя ложные цели, разрушающие гармонизацию их отношений как между собой, так и с окружающей природой. Игнорирование взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к в природе является главной причиной сокрытия целеполагания в природе, суть которой — эволюция — познавать себя и поддержи-

<sup>49</sup> См.: Харитонов А.С., Охнянская Л.Г. Системные принципы физиологии и симметрия процессов рассеяния и концентрации энергии в биосистемах // Математическая биология и биоинформатика: доклады III Международной конференции (Пушино, октябрь 2010). М., 2010. С. 57–59.

<sup>50</sup> См.: Петухов С.В. Матричная генетика. М., 2008. С. 316.

<sup>51</sup> См.: Балакшин О.Б. Коды да Винчи — новая роль в естествознании. М., 2008. С. 194; Цветков В.Д. Золотая гармония и сердце. Пушино, 2006. С. 204.

вать свою, наличного бытия — природы, целостность. Мыслящие части природы поддерживают целостность породившей их системы и стремятся сохранить свою целостность, приближаясь к гармонии триединства.

*Заключение.*

Философия может стать практикующей наукой, повышающей культуру личности и социального управления за счет раскрытия цели их разумных действий, опираясь на аппарат холистической математики, который отражает ее цели и фундаментальные основы — базовые законы, дополняя научным содержанием об императиве «гармонии» культуры и «моральный императив» целеполаганием.

Телеологический подход построен на математическом описании трехсущностного баланса взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к, которое содержит натуральный ряд чисел, геометрию Евклида, равновесные функции распределения, представление о массе вещества как свои частные случаи.

Триединая гармония частей природы как условие целостности всей природы и есть стратегическая цель социального управления, поскольку имеет свои меры количества, качества и меры внутреннего измерения в современном развитии телеологического подхода, а ее имплицитный иерархизм реализует онтологическую модель-систему, в которой:

1) сущностный как взаимообуславливаемый 1-й уровень определяется как истинный и позитивный (первый тип онтологии — непосредственной и прямой); 2-й уровень как обуславливаемый в одностороннем порядке функциональным признаком «быть наличным в ощущении» определяется как квази — ложный и негативный (второй тип онтологии — опосредованной);

2) характер/качество обуславливания (т.е. направленность-на/-к = связь = religio) задает два вида систем, которые определяются согласно уровню — как система сущностная и как квази-система;

3) сама же иерархизация как качество — образ меры мер системы — в свою очередь задает-разворачивает гносеологическую и аксиологическую модели, средствами которых собственно и описываются эти два типа онтологий, структурные элементы которых могут быть положены в основание типологии любых систем, а также и их моделирования.

Таким образом, используя возможности трехсущностной математики, восстанавливающей телеологический подход Аристотеля, и описывающей начало триединства взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к, практикующая философия и отраслевая наука становятся способны получать новые фундаментальные результаты в различных областях жизни природы и общества и эффективно обеспечивать разрешение конфликтов как феноменов становящегося бытия.

## *Приложение*

### **Конспект логической схемы холистической математики**

Если исследователь может определить в природе нечто как целое, которое можно характеризовать единицей, то холистическая математика позволяет утверждать существование причины и целеполагания самодвижения в этом целом (природе) или обосновать телеологический подход в науке.

Целое (единицу) всегда можно представить как трехсущностное взаимодействие бытия и небытия и направленности-на/-к (порождающее явление взаимодействия):

$1 = \text{бытие} + \text{небытие}$  (собственно «+» отражает здесь характер/качество взаимодействия)

Это взаимодействие бытия и небытия можно характеризовать своим балансом:

бытие = небытие

бытие — небытие = 0

Эта разность позволяет говорить о возникновении всего из ничто — нуля (одно из непротиворечивых способов рассуждения в философии).

Этот баланс взаимодействия бытия и небытия можно определить в трех классах переменных: *бытие = небытие* =  $F(q, p, l)$ . Бесконечное взаимодействие (= функция —  $F$ ) бытия и небытия в трех классах переменных ( $q$  — координаты,  $p$  — импульсы,  $l$  — набор типов степеней свободы, характеризующий структуру динамических элементов) направлено на поддержание своего баланса и целеполагания. Оно порождает рекуррентное уравнение, описывающее необратимое изменение границы взаимодействия бытия и небытия.

Рекуррентное уравнение изменения границ взаимодействия бытия и небытия приводит к золотой или Божественной пропорции, на определяющую роль которой в эволюции природы в свое время (1509) обратили внимание Лука Пачоли и Леонардо да Винчи.

Золотая пропорция в свою очередь позволяет описывать дальнейшее разбиение целого на части несколькими способами:

– *первый способ* порождает равновесные функции распределения, принятые и постулированные в теории вероятностей и статистической физике;

– *второй* указывает на особые фрактальные свойства золотой пропорции, которые еще не использовались в естествознании;

– *третий способ* порождает последовательность чисел Фибоначчи, который в свою очередь порождает последовательность чисел Люка; а эту последовательность можно вывести еще одним способом — как функцию степени золотого сечения. Числа рядов Фибоначчи и Люка в свою очередь тремя разными способами заново порождают золотую пропорцию.

Так возникает фрактал золотой пропорции и чисел рядов Фибоначчи и Люка, которые в процессе разбиения целого на части воспроизводят сами себя.

Фрактал золотой пропорции приводит к выражению золотой пропорции с помощью четырехбуквенного кода, где буквами служат последующие числа рядов Фибоначчи и Люка. Исходя из бесконечного необратимого взаимодействия бытия и небытия этот код позволяет определить множество чисел, удовлетворяющих теореме Пифагора, и построить геометрию Евклида.

Числа рядов Фибоначчи и Люка, а также золотая пропорция при введении дополнительного алгоритма позволяют построить натуральный ряд чисел, с которого начинается построение традиционной бинарной математики.

Направленность-на/-к задает направленность (= взаимодействие как процесс) целого на поддержание своего баланса как взаимодействия бытия и небытия и направленности-к, и если его части разумны, то они направляют свое самодвижение к гармонии триединства — разворачивают свою имплицитную фрактальность (внутренний образ целого) в целое как длящееся бытие.

Числа рядов Фибоначчи и Люка порождают неповторимые осцилляции отношений чисел, приближающиеся к золотому сечению. Эти осцилляции характеризуют возможные резонансные взаимодействия внутри целого, которые перераспределяют внутреннюю энергию целого и изменяют структурный состав его частей. Так порождается самодвижение частей целого и борьба сил в нем.

Осцилляции частей приводят к резонансным взаимодействиям не только внутри объекта как системы, но с объектами, находящимися за ее пределами. Это означает, что выбранная

система не есть целое, а есть система с «демонами Максвелла», способными за счет резонансных взаимодействий регулировать процессы рассеяния и концентрации энергии внутри системы и направлять внутренние взаимодействия частей к какой-либо тенденции — стабилизации, развитию или разрушению организации рассматриваемой системы. В связи с этим для выживания и развития социальной / биологической системы необходимы мониторинг за состоянием самодвижения частей к гармонии триединства.

Построение холистической математики на аксиоме разбиения единицы на три изменяющиеся части является принципиальным дополнением к известным знаниям, полученным на основе иной методологии (от части к целому), поскольку целое существует во взаимодействии со своими частями благодаря трехсущностному резонансу взаимодействия бытия и небытия и направленности-на/-к.

Это трехсущностное резонансное взаимодействие проявляет сопротивление внешней силе и, следовательно, обладает инерцией, ранее считавшейся неотъемлемым атрибутом материи. Материальное (вещественное) же, и это очевидно, представляет собой трехсущностное резонансное взаимодействие бытия и небытия и направленности-на/-к.

Таким образом, холистическая математика разрешает проблему первичности материи — идеи (объясняет логос Гераклита как трехсущностное резонансное взаимодействие бытия и небытия) и преодолевает непознаваемость основ природы в парадигме дуализма с ее бинарной математикой и дихотомическими механистическими моделями. Триединство (трехсущностное резонансное взаимодействие бытия и небытия и направленности-на/-к) первично — фундаментально; триединство характеризуется скрытыми (непроявленными) составляющими бытия, обуславливающими характер его взаимодействия с небытием и получившими образное определение «демон Максвелла».

Это новое направление математики — холистическая математика — отражает философский принцип триединства как *Бытия — Небытия — Направленности-на/-к*, так и природы — наличного *бытия — небытия — направленности-на/-к*, уподобленных друг другу фрактальной взаимообусловленностью, и содержит в себе известные положения математики и естествознания как частные случаи, а также обосновывает телеологический подход в науке, практикующей методологию выживания человека и социальных групп в природе.

© Харитонов А.С., канд. физико-математических наук,  
доцент Российского государственного социального университета, 2010

© Шмидт В.В., д-р философских наук,  
зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений  
РАГС при Президенте Российской Федерации, 2010



## РОЛЬ ТРАДИЦИИ СВОБОДОМЫСЛИЯ В ДУХОВНОМ ВОЗРОЖДЕНИИ РОССИИ

Традиция религиозного восприятия свободомыслия — с. 241; Смысл понятий «свободомыслие», «светская культура» — с. 243; Свободомыслие: гуманизм и нигилизм — с. 244; Чужда ли русскому народу вольнодумная культура других народов? — с. 247; Патриотизм — устойчивая традиция российского свободомыслия — с. 250; Возрождение традиций свободомыслия — уместно ли оно ныне в регионах Российской Федерации преимущественного распространения Ислама? — с. 253

Духовное возрождение России как одно из важнейших условий ее будущего процветания — актуальная задача, стоящая перед нашим народом. Однако, если речь идет о возрождении, неизбежно возникает вопрос: что именно следует возродить, т.е. восстановить, оживить? Каким должен быть характер этого возрождения? Не секрет, что наше общество сегодня поражено разного рода бедами: вопиющим неравенством, социальной несправедливостью, национальными конфликтами, аморализмом. Именно на этой почве значительная часть российского населения ищет духовного убежища в религии, именно это является причиной все более широкого воспроизводства религии. Ответ на вопрос о духовном возрождении, казалось бы, напрашивается, сам собой: надо восстановить в полной мере религиозные традиции, благополучно существовавшие в России дореволюционной эпохи и подорванные в советское время. Следует отметить, что возрождение этих традиций происходит не только стихийно, но и благодаря усилиям нынешнего государства и религиозных организаций (в первую очередь Православной Церкви). Другие же традиции, веками складывавшиеся в духовной жизни народов России, возрожденные и развитые в социалистическом обществе, — традиции свободомыслия и атеизма, светской культуры, — признаются несостоятельными. В нынешних социальных и прочих бедах обвиняют атеизм, который отождествляется с аморализмом, сатанизмом, нигилизмом и т.д. Но почему? Только ли потому, что религиозным идеологам понадобилось дискредитировать социализм («не допустить возврата к прошлому!»), идеи которого еще сохраняются в сознании трудящихся и мешают беспрепятственному шествию капитализма?

### Традиция религиозного восприятия свободомыслия

Большое значение имеет традиция, которая возникла, формировалась и укреплялась во всех антагонистических обществах, — традиция неприязненного, а то и враждебного отношения ко всему, что не согласуется с господствующей религией, особенно к атеизму и в целом свободомыслию. Традиция эта существовала и до мировых религий; в ее основе лежали политические интересы господствующего класса

рабовладельческих государств. В религии вражда к инакомыслию приняла более последовательный характер, что отразилось и в идеалистической философии. Так, в русле этой традиции выступал Платон. Атеизм для него — социально-политическое зло, ибо ведет к смуте, это некая одержимость болезнью, наконец, это нравственный порок. В «Законах» рассуждения об атеизме начинаются с нравственно-правовые оценки последнего: кто не верит в существование богов, те совершают «нечестивое дело» и высказывают «беззаконное слово». Удел атеистов, по мнению Платона, тюрьма или смертная казнь<sup>1</sup>.

С появлением христианства положение вольнодумцев не улучшилось. Слова, приписываемые Иисусу Христу: «Кто не со мной, тот против меня» (Мф. 12: 30), стали идейным основанием негативного отношения к вольнодумцам. Почти у каждого христианского апологета, отца или учителя Церкви, будь-то Тертуллиан, Ириней Лионский, Епифаний Кипрский, Иероним Стридонский или даже нецерковный христианский писатель Лактанций, — найдутся гневные выступления против безбожников, многобожников, еретиков, обвиняемых в аморализме, невежестве, слепоте и глухоте, безумии, и, конечно, в связях с нечистой силой («диавольской снечью» называл безбожников Кирилл Александрийский). Эта традиция не была отвергнута и Православием. Иосиф Волоцкий для обоснования правомерности казни новгородско-московских еретиков собрал свидетельства из священных книг о том, что царям, князьям и судьям подобает отправлять еретиков и отступников «в заточение и предавать лютым казням». Великий Иоанн Златоуст, говорит Иосиф, писал: «Если кто-нибудь убьет по воле Божьей, — убийство это лучше всякого человекоубийства». И далее: «Поэтому все преподобные и богоносные отцы наши, пастыри и учителя, умоляли благочестивых царей и князей, чтобы они истребляли еретиков»<sup>2</sup>. Большинство христианских идеологов считали светскую культуру пагубной для спасения души, осуждали ее, хотя, питаемая народными соками, она продолжала выстраиваться и развиваться наряду с культурой церковной, нередко переплетаясь с религиозными моментами. Но традиция церковного отношения к светской культуре была столь влиятельна, что даже высокоумные религиозные философы конца XIX — начала XX в. утверждали, что светской культуры вообще не должно быть. С.Н. Булгаков, констатируя раскол жизни на светскую и церковную, прямо писал, что не должно быть ничего принципиально светского, «никакой религиозно индифферентной зоны». «Религия, а, следовательно, и Церковь как область религиозной жизни должна быть *всем...*»<sup>3</sup>. Несколько более терпимый В.В. Зеньков-

<sup>1</sup> Платон. Соч.: в 3 т. М., 1972. Т. 2. С. 381, 382.

<sup>2</sup> Иосиф Волоцкий, *прп.* Просветитель. М., 1993. С. 337, 326, 327. Кстати, между страницами 336 и 337 в библиотечной книге «Просветителя» была заложена странная записка, написанная изящным ровным почерком: «Читатель! Будь внимателен! Перед тобой апология инквизиции!». И в самом деле: «Слова» 13, 14, 15, 16 «Просветителя» дышат смертью, пытками, жестокостью. Кстати, в книге архиепископа Серафима (Соболева) «Русская идеология» (изд.: София, 1931; переиз. М., 1992) содержится мысль, свидетельствующая о том, что религиозные традиции преодолеваются не так-то легко: «в будущем государственном законодательстве России нужно предусмотреть закон, сурово — вплоть до смертной казни — карающий пропаганду атеистических воззрений» (с. 100).

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Церковь и культура // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 74.

ский призывал «бороться с идеей секулярной школы». «Пришла пора покончить с мифом нейтралитета культуры и признать невозможность для нее быть вне сферы религии»<sup>4</sup>. Традиция эта, прерванная в результате социалистической революции, открывшей трудящимся путь к овладению духовными богатствами отечественной и мировой культуры, вновь заявила о себе в наши дни. Конечно, речь в данной статье идет только об одной из религиозных традиций, а именно касающейся отношения к свободомыслию, к светской культуре. Религиозные идеологи в нашей стране обличали свободомыслие как пришедшую с Запада «сатанинскую силу», предназначенную для разрушения русской культуры, государства, нравственных ценностей народа. Однако трудно отрицать, что в рамках светской культуры создавались подлинные шедевры. Отсюда попытки представить особо значимые явления отечественной и мировой светской культуры как инициированные христианскими идеями и проникнутые религиозным духом<sup>5</sup>.

Но, может быть, светская культура, свободомыслие, действительно, представляя- ют опасность для нравственных устоев человечества, ведут к деградации общества и личности и следует ориентироваться только на религиозное наследие?

### Смысл понятий «свободомыслие», «светская культура»

Для ответа на этот вопрос надо определить смысл понятий «светская культура», «свободомыслие». Предварительно замечу, что наша культура, как и культура других народов мира, не сводится только к религии, — существуют и другие виды духовной деятельности — искусство, мораль, наука, философия, право и т.д., — они по существу не тождественны религии, хотя могут быть и связанными с нею.

Что же имеется в виду под «светской культурой»? Светская культура — это бесконечно многообразный богатейший пласт духовной деятельности человечества. Ее обычно определяют как культуру нецерковную, секулярную, нередко — как внерелигиозное состояние сознания, культуру, свободную от религиозного влияния. В целом это верно, хотя, на мой взгляд, неполно. В светской культуре можно обнаружить, по крайней мере, три сферы: во-первых, это индифферентная по отношению к религии культура с тенденцией к автономному нерелигиозному существованию (научные исследования, художественные произведения, реалистически отражающие жизнь, политические учения, свободные от апелляций к сверхъестественному и т.д., — эти формы культуры заключают вольнодумный потенциал); во-вторых, это культура, ориентированная на критику религии и ее институтов, — самые многообразные открытые проявления свободомыслия (среди которых скептицизм, антиклерикализм, натурализм, стихийный и философский материализм, а также атеизм, который справедливо был представлен А.В. Луначарским как «законченное светское мирозерцание»<sup>6</sup>). И, наконец, это внецерковная культура, не свободная от религиозно-

---

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 161.

<sup>5</sup> Одним из примеров такого подхода является еженедельная телепередача «Библейский сюжет», авторы которой усматривают религиозные истоки в творчестве многих светских деятелей культуры, стремятся придать ему сугубо религиозный смысл, что далеко не всегда оправдано.

<sup>6</sup> Луначарский А.В. Об атеизме и религии (Сб. статей, писем и других материалов). М., 1972. С. 296.

мистических настроений и идей (например, романы Ф. Мориака, М. де Унамуно или Д.С. Мережковского, или философия Вл. Соловьева). Кроме того, существует множество проявлений светской культуры, сохраняющих традиционные религиозные образы, термины, сюжеты, но наполненных мирским содержанием, — иными словами, светское осмысление мира может осуществляться в старой знаковой системе, будучи при этом индифферентным или критичным по отношению к религии. Диапазон подобных феноменов довольно широк; к ним можно отнести, например, и пантеистическую философию, и изобразительное искусство Возрождения, и русскую антиклерикальную сатиру XVII в., и значительную часть произведений знаменитого итальянского скульптора Джакомо Манцу<sup>7</sup>.

Получается, что содержание понятий «светская культура» и «свободомыслие» во многом совпадает<sup>8</sup>. Религиозный индифферентизм — это одна из форм свободы мысли в отношении религии, не говоря уже о критическом подходе к ней. Свободомыслие в отношении религии — это признание и осуществление права разума на свободное критическое рассмотрение религии и на свободное же исследование человека, общества и окружающего мира. Реализуется же такое право деятельностью человека в сферах светской культуры. В свободомыслии, особенно в его критическом аспекте, отразилась потребность человечества в социальном и духовном обновлении, нравственном и интеллектуальном совершенствовании. Следует заметить, что критика догматизма религии, авторитаризма религиозных организаций сама по себе вовсе не означает посягательства ни на любую национальную культуру, ни на личность верующего человека.

### Свободомыслие: гуманизм и нигилизм

Но вот еще один момент, без учета которого мы не поймем роли свободомыслия в жизни нашей страны. Нужно иметь в виду, что светская культура неоднородна в ценностном плане. Не любое учение или поведение, существующие в рамках светской культуры, содействуют благу общества и личности. Нерелигиозный индивид (впрочем, как и верующий) может нести в себе как высоконравственные, так и аморальные, циничные начала. В светской культуре могут проявляться элементы бездушного разрушения, нравственного экстремизма — нигилизма. Характерные черты нигилиста — стремление к самоутверждению посредством попраания достоин-

<sup>7</sup> Лауреат международной Ленинской премии «За укрепление мира между народами», создатель памятника В.И. Ленину на Капри Д. Манцу на рельефах бронзовых дверей западного фасада собора св. Петра в Риме изобразил сюжеты: «Успение Марии», «Снятие с креста», «Смерть Иосифа», «Каин и Авель», «Смерть Папы Иоанна XXIII» и другие (1960–1963). Он же создал серию скульптур «Кардиналы» (см.: *Либман М. Джакомо Манцу. М., 1966*). Между тем в интервью газете «Советская культура» (25.03.1989) Манцу говорил: «...мне близки идеи коммунизма», «...с религией у меня нет никаких отношений». Создавая свои «Распятия», он вспоминал о близких ему умерших людях, а во времена фашизма выражал протест против существующего режима. «Когда я создаю “Кардинала”, или любое другое изваяние, неважно, на какую тему, религиозную или нет, — я вовсе не думаю о религии. Может быть, именно атеисты лучше, чем кто бы то ни было, понимают и могут выразить все то, что касается мира религии».

<sup>8</sup> Не будет большой ошибкой, если при дальнейшем изложении «светская культура» и «свободомыслие» будут употребляться как взаимозаменяемые.

ства других людей, крайний индивидуализм и эгоизм, пренебрежение моралью, субъективизм<sup>9</sup>. Именно это обстоятельство нередко используется религиозными идеологами: неверие в целом отождествляется с нигилизмом.

Однако внимательный подход к истории светской культуры обнаружит, что внутри свободомыслия шла борьба гуманистического направления против нигилизма, выступающего в светской же, нерелигиозной форме. Так, французские просветители обнаруживали нравственную несостоятельность некоторых типов людей, относящих себя к неверующим; при этом они противопоставляли нигилизму «подлинный», «настоящий» атеизм. П. Гольбах считал, что подлинный атеист, стремящийся к познанию природы и возвращению добрых начал в человеке, отличается от его аморальных, поверхностных подражателей, которые при неблагоприятных обстоятельствах могут отбросить свое неверие. Последняя глава «Системы природы» Гольбаха содержит кодекс нравственных норм атеизма<sup>10</sup>. Позже тему настоящего и фальшивого атеизма развил С. Марешаль, различавший среди неверующих людей фанатиков, разрушающих священные изображения, лицемеров, развратников и в противоположность им — истинных атеистов, религией которых является «та естественная любовь, которая заставляет сочувствовать несчастьям другого и объединяет людей для помощи страдающему»<sup>11</sup>. А К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» основательно разобрали сочинение Макса Штирнера «Единственный и его собственность», где автор провозгласил своим кредо Ничто, эгоизм, отказ от ценностей, созданных человечеством, презрение ко всем, кроме собственного «Я», связав все это с сокрушительной критикой религии. Оказалось, что и штирнеровская нравственная позиция, и его нигилистическая критика религии несовместимы с атеистическим гуманизмом, провозглашенным Марксом еще во времена его юности: «Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, порабощенным, беспомощным, презренным существом...»<sup>12</sup>. Светская культурная традиция в ее гуманистических проявлениях, не исключая критику религиозной идеологии, содержит в себе высочайшие ценности, приобщение к которым духовно обогащает человека. И в сознании любого верующего человека (если только он не фанатик) светская культура занимает более или менее значительное место. Он знает и любит Пушкина и Лермонтова, Тургенева и Толстого, восхищается автопортретами художников, пейзажами, написанными ими, любит музыку Моцарта и Бетховена, песни

---

<sup>9</sup> Выразительным образцом такого типа индивида в наше время является, например, Александр Никонов, «убежденный атеист и известный специалист по развенчанию разнообразных мифов», как он сам себя называет. Но его атеизм не имеет ничего общего с гуманизмом; его попытка «с неизменной иронией» рассмотреть сюжеты Библии реализовалась в поверхностное зубоскальство; его же отношение к христианству и христианам является недопустимо безнравственным (см.: Александр Никонов. Опium для народа: Религия как глобальный бизнес-проект. СПб., 2009).

<sup>10</sup> Гольбах П. Система природы // Гольбах П.А. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. Гл. XI–XIV.

<sup>11</sup> См.: Марешаль С. Культы и законы общества безбожников // Марешаль Сильвен. Избран. атеистические произведения. М., 1958.

<sup>12</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права: Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.

Шуберта, читает ребенку стихи Я. Маршака или Корнея Чуковского... А многие верующие люди творят светскую культуру в сфере естественных и гуманитарных наук, художественного творчества и т.д. Кстати, в основе взаимопонимания верующих и неверующих лежит обсуждение ими главным образом проблем нерелигиозных — семейных, служебных, научных, нравственных, эстетических, политических и т.д.

Обратим внимание на то, что в последние годы, связанные с экономическим кризисом, в СМИ с особым азартом пропагандируются ущербные, убогие, пошлые поделки светской культуры, усиливая впечатление о том, что все, не связанное с религией, подлежит осуждению. Этим поделкам противопоставляется как подлинная, неоспоримая ценность религиозная вера со всеми ее атрибутами, и прежде всего с верой в сверхъестественные чудеса. Ф.М. Достоевский в «Легенде о великом инквизиторе» («Братья Карамазовы») писал о чуде, тайне и авторитете как об эффективных средствах управления сознанием верующих. В наши дни редко какое популярное издание обходится без насаждения фантастических представлений о чудесных исцелениях, спасении от смерти, от финансовых разорений, о силе молитвы и т.д. Речь идет не только о традиционных религиях. Ныне неимоверно расширяется число магов, астрологов, гадалок, шаманов, колдунов, прорицателей как носителей таинственной сверхъестественной силы, растет число последователей «нью-эйдж». При этом из отечественной культуры соответственно вытесняется свободомыслие в его лучших проявлениях. Но это не приносит ни моральных, ни материальных, ни в целом жизненных благ народам нашей страны.

Трудно представить себе столь широкий разгул оккультизма, безудержное распространение множества немислимых религиозных групп в условиях социализма с его ориентацией на научно-материалистическое мировоззрение. Ныне среди философствующей (не говоря уже о богословской) интеллигенции вряд ли найдется достаточное число людей, ценящих материалистическую традицию в истории отечественной мысли. А между тем «материализм как особое направление в русской философии имеет собственную историю. Ему свойственна преемственность в развитии, передача знаний и исследований, опыта от одного поколения к другому», — как справедливо считает А.Д. Сухов<sup>13</sup>. Добавлю, что смысл материалистической философии можно выразить в призыве: «Человек! Перед тобой — бесконечный мир природы, мир подобных тебе существ, твой собственный внутренний мир! Познавай их и совершенствуй бесконечно!».

Если иметь в виду основной вектор развития светской культуры, ее содержание в целом на протяжении истории человечества, то можно с уверенностью утверждать, что она отличалась этической состоятельностью, гуманистической направленностью, т.е. на протяжении веков отстаивала свободу и достоинство человека, его право на лучшую, достойную жизнь на земле, на безграничное творчество в любых видах духовной деятельности.

В связи с этим для гуманистического свободомыслия были неприемлемы нигилистические тенденции и в сфере религии. На протяжении веков вольнодумцы противостояли крайней нетерпимости религиозных организаций по отношению к

<sup>13</sup> Сухов А.Д. Материалистическая традиция в русской философии. М., 2005. С. 258.

инакомыслящим, отрицанию всего, что выходит за пределы религиозного мировоззрения. Отстаивание веротерпимости, борьба за свободу совести, — черта, присущая вольнодумцам разных стран и народов<sup>14</sup>. Религия нередко была идеологическим основанием для межнациональной и межконфессиональной вражды. Интересно, что даже в Средние века, когда шли кровопролитные войны, приобретающие религиозную окраску, призывы к миру исходили не столько из религиозных поучений, сколько из светской литературы. Самые жестокие войны, писал Эразм Роттердамский, — это войны религиозные. «Священники, божи слуги среди христиан, и монахи, претендующие на еще большую святость, чем священники, все они разжигают в государствах и в простом народе страсть к убийствам и войнам». Учит людей согласию и миру, говорит Эразм, природа, а «учение Христа не может убедить тех, кто его исповедует, в благотворности мира и взаимной любви»<sup>15</sup>.

Далее. Вольнодумцы противостояли и нигилистическому пренебрежению земной жизнью человека во имя жизни потусторонней, проповеди идеи ничтожества человека. История знает много примеров сознательной идейной борьбы светских гуманистов с нигилистическими тенденциями в учениях церковных деятелей. Так, Папа Иннокентий III († 1215), жестокий борец против ересей, красноречиво описывал изначальную и неисправимую порочность человека: «что же иное человек, как не грязь и пепел?», «о, ничтожная гнусность человеческого состояния, о гнусное состояние человеческого ничтожества!»<sup>16</sup>. А в XV столетии в полемику с Папой вступили итальянские гуманисты, бесстрашно противопоставив подобной трактовке человека гуманистическую позицию, хотя нередко мотивируемую фрагментами Священного писания. Джаноццо Манетти написал трактат «О достоинстве и превосходстве человека», в котором с восторгом описывает, как «велика и изумительна сила разума человека», и раскрывает «великие и замечательные деяния человека»<sup>17</sup> — мореплавателей, зодчих, живописцев, скульпторов, медиков, астрономов и т.д. В трактате современника Манетти — Паоло Верджерио — почти нет упоминаний о Боге. Это по существу светская педагогика воспитания свободного человека, овладевающего «свободными занятиями», «которыми возделывается и совершенствуется добродетель и мудрость»<sup>18</sup>. Здесь же гуманист советует воспитателям предостерегать юношей от богохульства, и это тоже свидетельство моральной силы мыслителя.

Могут сказать: «а причем тут католический Папа, Италия, гуманисты Возрождения, если речь идет о *российских* традициях светской культуры?»

### Чужда ли русскому народу вольнодумная культура других народов?

Вопрос закономерный. В самом деле, насколько вольнодумная светская культура является отечественной, или же она — результат механического перенесения западных теорий, призванных вредить России? Принятие точки зрения о чуждости

<sup>14</sup> См. об этом: *Стецкевич М.С.* Свобода совести. СПб., 2006.

<sup>15</sup> *Эразм Роттердамский.* Жалоба Мира // Трактаты о вечном мире. М., 1963. С. 51, 42, 43.

<sup>16</sup> *Иннокентий III.* О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния // *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: сб. текстов.* Саратов, 1988. С. 118, 120.

<sup>17</sup> *Джаноццо Манетти.* О достоинстве и превосходстве человека // Там же. С. 12.

<sup>18</sup> *Пьетро Паоло Верджерио.* О благородных нравах и свободных науках // Там же. С. 82.

русскому народу свободомыслия в силу его иноземной сущности и стремление воспитывать в этом направлении подрастающее поколение вряд ли благотворно. Общеизвестно, что культура любого народа не может успешно развиваться без взаимодействия с культурой других народов. Русская культура в этом плане не была исключением<sup>19</sup>. Да, она восприняла и приняла, например, христианство, а с ним — древнееврейскую культуру. Несколько позже отечественная культура впитывала и наследие мировой вольнодумной мысли. Надо сказать, что те зарубежные продукты духовной деятельности, в которых проявлялась апология эгоизма, вседозволенности, презрения к людям, стяжательства редко усваивались отечественными деятелями культуры. Петр I в полной мере использовал западную светскую культуру во всем ее многообразии для совершенствования государственного строительства, образования, развития науки и искусства в России. Симпатия Екатерины II к Вольтеру и распространение просветительских идей в России не помешали ей укрепить Российское государство. Любопытный факт: один из виднейших монахов XVIII в., И.В. Лопухин, по его словам, охотно читывал Вольтеровы насмешки над религией, а, читая «Систему природы» Гольбаха, «в которой идеи материализма соединяются с бесспорно искренним морализмом, настолько увлекся этой книгой, что перевел на русский язык заключение книги и решил даже распространять этот перевод»<sup>20</sup>.

Отечественные вольнодумцы XVIII в. многое почерпнули из западной культуры, успешно творя культуру русскую. Так, М.В. Ломоносов превосходно знал античную и ренессансную, а также современную ему западную культуру. В некоторых сочинениях он прямо опирается на наследие Демокрита, Эпикура, Лукреция, Лукиана, чье отношение к религии общеизвестно. И неслучайно Ломоносов был коперниканцем, неслучайно ссылаясь на Эразма Роттердамского. Можно уверенно сказать, что успехи Ломоносова на поприще служения Отечеству были во многом следствием творческого освоения достижений светской культуры Запада. Но общеизвестно, что Ломоносов — подлинно русский, российский просветитель, классический выразитель национальных интересов России, не терпящий духовного насилия, не страшщийся авторитетов, в том числе церковных. Сам он стал творцом удивительно богатой безрелигиозной культуры, открыв перспективу развития духовной жизни народов России вне Церкви и религии. То же характерно для последующих вольнодумцев, успешно переплавлявших ценные элементы зарубежной культуры для обогащения собственной. Один из многочисленных примеров — младшая современница Ломоносова — Е.Р. Дашкова. Она знала и ценила вольнодумных мыслителей Франции<sup>21</sup>, была лично знакома с Вольтером, Дидро, Фальконе, Гудоном и другими деятелями

<sup>19</sup> В интересной, правда, местами противоречивой, книге А.П. Андреева и А.И. Селиванова «Русская традиция» (М., 2004), оснащенной изобильными ссылками на сочинения религиозных и светских философов, политиков, культурологов России и Запада, есть суждения на эту тему. Авторы, приводя мнение Н.А. Бердяева о том, что «...другие культуры для России — неизменно не противник, а собеседник», справедливо отмечают, что «...русский народ проявил себя как духовный коммуникатор и интегратор культур», что «...в России во все времена востребовалась идея понимания иного...» (с. 281).

<sup>20</sup> Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т., 4 кн. М., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 88–89.

<sup>21</sup> Еще совсем в юном возрасте Дашкова читала «Об уме» Гельвеция, «Энциклопедию» Дидро и д'Аламбера, сочинения Ж.-Ж. Руссо. «Любимыми моими писателями были Бейль, Монтень, Вольтер и Буало», — говорила она (Дашкова Е.Р. Литературные сочинения. М., 1990. С. 34).

европейской культуры. Впечатляет ее восторженное отношение к атеисту Дидро, «...искренность, неизменную дружбу, проницательный и глубокий ум» которого она глубоко почитала. «Я оплакивала его смерть и до последнего дня моей жизни буду жалеть о нем... Добродетель и правда были двигателями всех его поступков, а общественное благо было его страстной и постоянной целью»<sup>22</sup>. Идея общественного блага пронизывает и все творчество Дашковой. И вот эта выдающаяся женщина, проникнутая идеями западного свободомыслия, произносит 17 октября 1783 г. речь при открытии Императорской Российской Академии, предназначенной для изучения русского языка и русской литературы. Здесь нет ни слова о Боге или Церкви, — но «всевгустейшая наша монархия» дает покровительство российскому слову. Дашкова — председатель этой Академии — говорит о богатстве нашего языка, о его способности выразить «тончайшие философические воображения, многообразные естественные свойства и перемены, бывающие в сем видимом строении мира». Но, признает она, не хватало правил, которые препятствовали бы заимствованиям языков иностранных, обезображивающих наш язык. Императорская Академия и должна «...усовершенствовать и возвеличить слово наше препрославленному веку Екатерины II»<sup>23</sup>. Вскоре по поручению Дашковой было подготовлено и издано полное собрание сочинений М.В. Ломоносова в шести томах, а затем — нормативный и толковый «Словарь Академии Российской». Этот факт — одна из многочисленных нитей преемственности традиции свободомыслия в нашей стране на протяжении всего-то нескольких десятилетий

В последние десятилетия старый тезис о пагубности «влияния Запада» на российское общество использовался в целях борьбы с социализмом, который в нашей стране якобы строился по западному учению К. Маркса и Ф. Энгельса, совершенно чуждому русскому народу. Действительно, учение Маркса и Энгельса оказало мощное влияние на творческую деятельность российских революционеров. Идея социальной справедливости, лежащая в основе марксизма, — национальная идея трудящихся любой страны. Другое дело, что степень ее обоснованности, представления о путях ее достижения могут выражаться в разных вариантах. В нужное время элементы культуры других народов оказываются востребованными изменившимися условиями жизни. Марксизм отвечал чаяниям трудящихся России, веками ощущавших потребность в осуществлении социальной справедливости, он был востребован интуитивно народными массами, что отразилось в русском марксизме. И это нисколько не ущемляет самобытности русской культуры. То же можно сказать об отечественном свободомыслии в целом: формируясь в глубинах народного сознания, оно выносится наверх, в сферу теорий, учений, концепций, в которых обобщаются не только народные представления, но и соответствующий опыт других народов. В свою очередь светская культура России составляет яркий, своеобразный фрагмент целостной картины мировой прогрессивной культуры. Это устойчивая традиция, которую не выкинуть из духовной жизни народов Земли в прошлом и настоящем; не выкинуть ее и из истории и культуры России.

---

<sup>22</sup> Дашкова Е.Р. Указ. соч. С. 120.

<sup>23</sup> Там же. С. 265.

## Патриотизм — устойчивая традиция российского свободомыслия

Гуманистическое направление свободомыслия (во всяком случае теоретического) было преобладающим в нашей стране. Как правило, свободомыслие в отношении религии связано со свободомыслием политическим. Что же свойственно в этом плане представителям многовековой традиции свободомыслия? Прежде всего патриотизм<sup>24</sup> — в русской литературе он ярко проявился уже в «Слове о полку Игореве» (XII в.), автор которого, светский человек, воин, столкнулся с реальными проблемами защиты Родины и в полной мере показал героизм русских воинов. Он не уповал на Бога, но ясно осознавал необходимость преодоления междоусобиц, насилия, вражды между различными областями земли русской<sup>25</sup>. Патриотические мотивы проникали в русскую литературу из сферы народного творчества. Так, в былинах отлагалась память о событиях, весьма важных с точки зрения народной этики<sup>26</sup>. В.П. Аникин, рассматривая варианты былины о Добрыне, обосновал положение, имеющее важное методологическое значение: древнейшей (IX в.) традиционной основой былины был сюжет, свободный от религиозной трактовки, и в нем героическое начало проявлялось гораздо убедительнее, чем в позднейших его вариантах, подвергшихся религиозной трактовке, — это, по мнению автора, ослабило героизм былинного эпоса<sup>27</sup>.

Содержание и смысл подлинного патриотизма составляют бескорыстная любовь к Отечеству<sup>28</sup>, гражданское и интеллектуальное мужество в борьбе за социальную справедливость, самоотверженность в деле защиты интересов народа, стремление облегчить его участь, представление о человеке как самоценной личности, способной решать свои проблемы без обращения к сверхъестественным силам и к институтам. Вольнодумцев, обладавших этими качествами, в России было немало, некоторые из них высоко оценивались даже религиозными мыслителями.

Уже это позволяет предположить, что российское вольнодумное наследие может позитивно восприниматься людьми с различными взглядами на мир и постепенно становится общепризнанной традицией русской культуры. Первый русский революционер А.Н. Радищев провозгласил право народа на решение своей судьбы, на

<sup>24</sup> Чувство любви к Родине присуще и верующим, в том числе представителям духовенства; по существу, оно не религиозно. Однако приверженность религиозным представлениям далеко не всегда побуждает к борьбе против экономического и политического насилия господствующих слоев над народными массами.

<sup>25</sup> См.: Рыбаков Б.А. Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». М., 1991. Б.А. Рыбаков отмечает, что в «Слове» «...нет и следов церковной выучки», воины не берут благословения перед походом, не крестятся перед боем, не возносят благодарственных молитв в случае побед; отношение к Церкви в «Слове» — «безразличное невнимание». Во всем этом, по словам ученого, отразились особенности сознания воинского сословия того времени (там же. С. 274).

<sup>26</sup> См.: Азбелев С.Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1987. Автор отмечает, что «...содержание почти каждой былины восходит к фактам русской истории» (с. 267). Анализируя былины о разгроме татарского нашествия, он делает вывод, что их главная идея — безоглядная решимость освободить родную землю от вражеского вторжения.

<sup>27</sup> См.: Аникин В.П. Былины: Метод выяснения исторической хронологии вариантов. М., 1984. С. 55, 148.

<sup>28</sup> Когда юный А.Н. Радищев после обучения в Лейпцигском университете подъезжал к границе, отделявшей Курляндию от России, он, по его словам, испытал чувство восторга, желание «...жертвовать и жизнью для пользы Отечества». Это стержень его натуры, определивший все другие стороны его деятельности.

восстание против деспотизма, и даже на казнь царя; он утверждал: человек рождается свободным; а между тем вера и деспотизм, священное и политическое суеверие подкрепляют друг друга. Интересно, что оценки Радищева религиозными философами Н.А. Бердяевым, В.В. Зеньковским и марксистом В.И. Лениным во многом совпадают. Все они подчеркивают патриотизм мыслителя, его самобытность, преданность родному народу. Н.А. Бердяев отмечал, что русская интеллигенция родилась тогда, когда Радищев написал: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала», что главным для этого «родоначальника радикальных революционных течений в русской интеллигенции» было благо народа. «Он замечателен своим стремлением к правде, справедливости, свободе. Он был тяжело ранен неправдой крепостного права, был первым его обличителем. Он утверждал верховенство совести. Главным для него было благо народа»<sup>29</sup>. Зеньковский же считал Радищева «ярким выразителем русского гуманизма», «вершиной русского национального движения XVIII в. ... Он утверждал примат социальной и моральной темы в построении новой идеологии... Радищев — свидетель возможности в России самостоятельного философского творчества»<sup>30</sup>. В.И. Ленин, открыто опиравшийся на традицию российского вольнодумства, считал, что такими людьми, как Радищев, нужно гордиться. «Мы любим свой язык и свою Родину, мы более всего работаем над тем, чтобы *ее* трудящиеся массы (т.е. 9/10 ее населения) поднять до сознательной жизни... Нам больнее всего видеть, каким насилиям подвергают нашу прекрасную Родину царские палачи, дворяне и капиталисты. Мы гордимся тем, что эти насилия вызвали отпор из нашей среды — великорусов, что эта среда выдвинула Радищева, декабристов, революционеров-демократов 70-х годов, что великорусский рабочий класс создал в 1905 году могучую революционную партию масс...»<sup>31</sup>.

Патриотизм в нынешней России не может быть воспитан вне обращения к наследию российских вольнодумцев. Декабрист В.Ф. Раевский, атеист, считавший веру стальным щитом царей, «уздой для черни суеверной», писал: «Патриотизм, сей святильник жизни гражданской, сия таинственная сила управляет мною. Могу ли видеть порабощение народа, моих сограждан, печальные ризы сынов отчизны, всеобщий ропот, боязнь и слезы слабых, бурное негодование и ожесточение сильных — и не сострадать им?»<sup>32</sup>. Поневоле приходит в голову мысль, что не может быть подлинным патриотом тот, кто, обирая трудовой народ, унижает его достоинство. Народными заступниками, подлинными патриотами были революционные демократы-просветители В.Г. Белинский, Н.А. Добролюбов, А.И. Герцен, Н.П. Огарёв, Н.Г. Чернышевский, революционные народники П.Н. Ткачёв, П.Л. Лавров и др. Не о корыстных интересах узкой господствующей прослойки помышляли они, но о благе народа. Неслучайно А.М. Бухарев (архимандрит Феодор) некоторым из

---

<sup>29</sup> Бердяев Н.А. Русская идеология. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 66.

<sup>30</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 102–104.

<sup>31</sup> Ленин В.И. О национальной гордости великороссов // Ленин В.И. ПСС. Т. 26. С. 107.

<sup>32</sup> Раевский В.Ф. Рассуждение о рабстве крестьян // Раевский В.Ф. Материалы о жизни и революционной деятельности. Т. 1. Иркутск, 1980. С. 101.

них дал высокие оценки, говоря о «горячей любви к истине Белинского», «строгой правдивости Добролюбова», «искренности убеждения Чернышевского»<sup>33</sup>. В 1865 г. этот религиозный мыслитель писал, что ему «...более всего по сердцу то, что “Современник” горячо отстаивает свежее, возвышенное над духовным рабством и стремящееся вперед к лучшему направлению духа, мысли и жизни...»<sup>34</sup>. А.М. Бухарев подробно проанализировал роман Н.Г. Чернышевского «Что делать?», увидев в нем «замечательное выражение русской мысли, неудержимо рвущейся к свету истины» (правда, упрекая при этом мыслителя за «предзанятые теории и литературные предрассудки») <sup>35</sup>.

Патриотизм вольнодумной интеллигенции России проявлялся и в ее просветительской деятельности, — она улавливала настроения трудящихся, лишенных возможности приобщиться к знаниям в обществе, разделенном на непримиримые классы. На Западе стремление к образованию нашло отражение в чартистском движении 30–50-х гг. XIX в. — в борьбе английского рабочего класса за осуществление права на всеобщее бесплатное, обязательное, трудовое и, что особенно важно для уяснения нашей проблемы, — светское образование. Чартисты заявляли: «Мы решительно требуем полного отделения Церкви от воспитания и образования подрастающих поколений»<sup>36</sup>. Но и в России, где большинство населения было безграмотным, а церковно-приходские школы не давали возможности получить даже элементарные знания в области науки, литературы, искусства, в среде трудящихся происходило осознание необходимости выхода за пределы религиозного обучения, а также понимание связи между образованием и социальной свободой. Уже А.Н. Радищев наметил своеобразную программу светского воспитания и образования. В главе «Крестцы» своего «Путешествия из Петербурга в Москву» он рисует образ отца, который рассказал своим детям о Боге только после того, как окреп их разум, — чтобы они сами могли выбрать Откровение или его опровержения. Отец «преподавал знания о науках», о различных народах, обучал детей живописи, музыке, сельскохозяйственному труду, воинскому делу, языкам (чтобы «упругость духа вольности в речи» приучала разум к твердым понятиям); воспитывал нравственность, приучая детей к физическому и умственному труду, к милосердию и розыску истины. В понятие нравственности он вводил и неповиновение царю, если тот велит нарушить закон<sup>37</sup>. А революционно настроенная интеллигенция XIX в. уже на деле осуществляла светское образование трудящихся самыми разными способами — изданием научно-популярной, полити-

<sup>33</sup> *Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев)*. О духовных потребностях жизни. М., 1991. С. 193.

<sup>34</sup> Там же. С. 190.

<sup>35</sup> Там же. С. 147.

<sup>36</sup> *Салимова К.И.* Борьба за народное образование в чартистском движении. М., 1960. С. 91. В газете «Чартистский циркуляр» (1840 г.) утверждалось: «В приходских школах детей обучают пению псалмов, чтению Библии, а это ничего не дает. Рабочих не приучают думать, их попросту начинают предрассудками. И в результате они оказываются в действительности не только политическими рабами, но в силу своей невежественности не осознают этого» (там же. С. 80). «Если вы оставите народ непросвещенным, он снова впадет в рабство. Свобода завоевывает образование, но образование защищает свободу», — писал один из руководителей чартистов Э. Джонс (там же. С. 87).

<sup>37</sup> См.: *Радищев А.Н.* Путешествие из Петербурга в Москву // А.Н. Радищев и декабристы: Из атеистического наследия первых русских революционеров. М., 1986. С. 51–52.

ческой, художественной литературы, организацией воскресных школ, библиотек, курсов, кружков на предприятиях и т.д. Эта традиция была воспринята и развита в условиях социализма, приобщившего к достижениям мировой культуры значительную часть трудящихся. Отечественная культура этого периода — народное творчество, искусство, литература, педагогика, философия и т.д. — носившая преимущественно светский гуманистический характер, была нацелена на воспитание высоких нравственных идеалов. И это во многом способствовало победе нашего народа над фашизмом.

### **Возрождение традиций свободомыслия — уместно ли оно ныне в регионах Российской Федерации преимущественного распространения Ислама?**

Известно, что в последние десятилетия среди татар, башкир, народов Северного Кавказа, а также ряда представителей других национальностей распространяется Ислам, представляемый его идеологами в качестве единственного основания духовной жизни этих народов. Но исторически не «единым исламом» были живы духовно эти народы, особенно в годы советской власти. Русский язык как ярчайшее явление светской культуры, русская и всемирная литература, поэзия, изобразительное искусство и т.д. стали наряду с национальным культурным наследием органическим элементом общественного сознания этих народов. Национальная интеллигенция стремилась понять духовную жизнь народа в прошлом и настоящем во всем разнообразии ее проявлений. Не последнее место в научных исследованиях, художественных произведениях занимало вольнодумное наследие того или иного народа, а также своеобразное свободомыслие народов Ближнего и Среднего Востока, исторически связанное с Исламом, но не тождественное ему. Сфера вольнодумной культуры арабо- персо- и тюркоязычных народов необычайно обширна: поэзия, философские учения, естественно-научные трактаты, социальные теории, исторические сочинения, художественные произведения даже в Средние века заключали в себе антиклерикальные, гуманистические, материалистические идеи, сохраняющие свое гуманистическое и просветительское значение для всех народов современной России. В XX в. ученые бывших восточных республик Советского Союза и республик РСФСР воссоздавали глубинные основы свободомыслия — народное вольнодумство в его истории и современности, отраженное, в частности, в фольклоре. Надо думать, что традиции свободомыслия, несмотря на крутой поворот в сторону Ислама, здесь сохранились, как сохранилась и часть национальной интеллигенции, не отрешившейся от них, но ныне вряд ли она имеет широкие возможности для распространения вольнодумного наследия. Возникает вопрос: а нужно ли в современных условиях пробуждать вновь интерес к восточному свободомыслию? Думаю, что игнорирование этого наследия нанесет ущерб духовному возрождению не только восточных, но и всех народов России. Культурная политика Советского государства, направленная на упрочение и развитие традиции свободомыслия у разных народов, была фактором укрепления взаимопонимания и дружеских отношений между народами СССР. Свободомыслие по отношению к Исламу содержало идеи религиозной терпимости, уважения к людям независимо от их вероисповедной принадлежности. Проповедь идей гума-

низма и религиозного плюрализма от средневековых мыслителей аш-Шахрастани и аль Бируни до азербайджанских, казахских, осетинских, татарских просветителей XIX — начала XX в. служила делу сближения людей, преодолению религиозной вражды. Вольнодумная культура народов Ближнего и Среднего Востока способствовала освобождению духовного мира людей от мистификаций, — в этой связи стоит вспомнить об Ибн Халдуне, мыслителе XIV — начале XV в., который объяснял развитие форм социальной жизни спецификой производства, причину же поступательного движения общества усматривал в нем самом, а не в сверхъестественных силах. Эта культура формировала свободное, творческое отношение к традиционным формам духовной жизни; такие мыслители, как Ибн ар-Раванди, аль-Маарри, ар-Рази критиковали религиозный авторитаризм и догматизм, мусульманское духовенство, критически осмысливали религию. Вольнодумное наследие средневековых поэтов, в том числе суфийского направления, высветило безусловно гуманистическое начало в нем: человек предстает здесь как творец, способный собственными усилиями достичь нравственного совершенства. Высокий художественный уровень поэзии Омара Хайяма, Джалелетдина Руми, аль-Джами, Фирдоуси, Алишера Навои и других поэтов, ощущаемый даже в переводах, содействует обогащению эмоциональной жизни общества, что немаловажно в связи с широким проникновением прагматизма в души наших современников. Через наследие арабских философов, — сочинения аль-Газали, Ибн аль-Араби, Ибн Сины, Ибн Рушда и других (кстати, издаваемые и в наше время, что отрадно) — откроется мир восточной интеллектуальной культуры, и одновременно с этим светлый мир античной философии, вдохновившей этих свободомыслящих философов. Возрождение наследия восточных вольнодумцев должно способствовать подъему образовательного и нравственного уровня не только тюркоязычных национальностей, но и народов России в целом.

Духовная жизнь народов России нуждается в расширении сферы культурных интересов, в выходе за пределы религиозных предписаний того или иного толка. Как бы то ни было, свободомыслие, благотворные традиции светской культуры, выпестованы поколениями не только русских людей, но и представителями всех народов России. Не стоит игнорировать индифферентную по отношению к религии или атеистически настроенную часть населения, которая не находит удовлетворения духовных потребностей ни в религиозно-мистической сфере, ни в низкопробной западной продукции, — обращение к наследию гуманистической светской культуры позволило бы восполнить ее духовные потребности. Но и верующим трудящимся нашей страны объективно необходимо освоение этого наследия.

Нашим общим наследием является и искусство, созданное на религиозные сюжеты (так называемое религиозное искусство)<sup>38</sup>. Советское общество, нацеленное на формирование у молодого поколения научно-материалистического мировоззрения, вовсе не отвергало воздействия лучших образцов этого искусства на совершенс-

<sup>38</sup> Главное (подлежащее) в этом словосочетании, как видим, — «искусство», а «религиозное» — прилагательное. В центре внимания религиозного *искусства* так или иначе — человек, люди в реальном мире, даже если художник думает, что изображает сверхъестественные существа. Кстати, большинство сюжетов сакральных книг носит вполне мирской характер, хотя в этих же книгах они осмысливаются с религиозных позиций.

тование нравственных и интеллектуальных характеристик личности. Еще в 1926 г. А.В. Луначарский отмечал, что в нашей революции, подобно некоторым прежним, «под знаком бурной ненависти ко всему прошлому» «развертывались полуслепые силы разрушения». И вот «среди волн разбушевавшегося народа, часто совершенно невежественного и голодного, выпрямившего спину с чувством негасимой мести... среди всего этого хаоса мы сумели сохранить наши музеи... сохранить с минимальными потерями все огромное архитектурное, скульптурное, живописное, художественно-промышленное достояние прошлого». Он находит прекрасные слова для выражения своего восхищения Новгородской Софией: «Нет, это не здание, это какое-то огромное, молчаливое, думающее постоянную думу существо». И далее следуют слова, позволяющие понять логику отношения свободомыслия к феноменам, связанным с религией в силу исторических обстоятельств: «Для одних это — старая Церковь, откуда молитвы к Богу доходили, для других это — памятник старины, который они оберегают во имя растущей и заботливо относящейся к своему прошлому культуры»<sup>39</sup>. Подобное бережное отношение к лучшим достижениям духовной деятельности народа — это тоже традиция, как и понимание противоречивости исторического процесса, в ходе которого «полуслепые силы» могут разрушать создания духовного творчества.

Традиция отечественного свободомыслия, таким образом, содержит безмерный нравственный и интеллектуальный потенциал, и обойти ее, концентрируя усилия на возрождении религии, — значит, невольно обеднять духовную жизнь нынешнего и будущих поколений. Отрадно, что в 2009 г. начало внимательного, серьезного отношения к светскому религиозоведческому наследию СССР положила Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации: кафедра государственно-конфессиональных отношений организовала издание в четырех томах наиболее интересных, казалось бы, уже забытых, работ советских религиоведов.

Успехи религиоведения связаны с развитием свободомыслия — об этом свидетельствует история развития, наращивания знаний о религии. Собственно светское религиоведение само является свободомыслием в отношении религии. Научное исследование религии в ее прошлом и настоящем, ее взаимодействия с иными формами отношения к миру содействует постижению внутреннего мира людей, а также человеческого сообщества в его конкретных — исторических и современных — проявлениях<sup>40</sup>. Надо ли возрождать и насаждать религиозную идеологию? После гибели социализма в нашей стране она уже стихийно возродилась; современное криминальное общество стихийно воспроизводит религию в самых разнообразных формах, в том числе далеких от гуманизма.

Как показывает жизнь, в постсоветской России уровень нравственности вряд ли выше, чем в России советской, хотя уровень религиозности в самых разнообразных

---

<sup>39</sup> Луначарский А.В. Просвещение и религия. М., 1968. С. 423–427.

<sup>40</sup> Наследник и продолжатель атеистической традиции В. И Ленин писал: «...только точным знанием культуры, созданной всем развитием человечества, только переработкой ее можно строить пролетарскую культуру...» (Ленин В.И. Задачи союзов молодежи // Ленин В.И. ПСС. Т. 41. С. 304–305).

формах возрастает. И это объяснимо: преобладание рыночной экономики в условиях российского дикого капитализма рождает всеобщую рыночную идеологию, размывающую нравственные устои. Из нее выпало главное: труд и труженик как субъект и объект культуры. Эта идеология захватывает значительную часть населения, рождает жажду денег и власти, не сдерживаемую никакими моральными нормами. Вряд ли чрезмерные усилия в деле укрепления религиозной традиции помогут преодолеть глубокий социальный, культурный и моральный кризис, в который ввергнута наша страна.

Вот почему стоит подумать о возрождении и развитии в современной России лучших, гуманистических, традиций светской в основе своей вольнодумной культуры вернуть в лоно духовной жизни имена, учения, идеи иноземных и отечественных свободомыслящих философов, писателей, поэтов, политиков, художников и т.д., ныне незаслуженно забытых или также незаслуженно обличаемых, возродить традиции советской культуры в ее лучших проявлениях.

© Тажуризина З.А., д-р философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ОСМЫСЛЕНИЮ РЕЛИГИОЗНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА



В настоящее время на наших глазах происходит переоценка ценностных оснований жизненной парадигмы человека. Ориентация на материальные ценности не смогла заменить человеку богатство его внутреннего духовного мира, поэтому Человек как центральная фигура «наличного» бытия обратил взгляд на самого себя, на свою человечность, подверг анализу основание своей природы, а также своей сопричастности с Высшей Божественной Реальностью. Это обусловлено новыми вызовами нашего времени, связанными с наукой, культурой, нравственностью и в целом всем жизненным пространством человека, но более всего с современным пониманием самого человека, в чем смысл его бытия, каковы его высшие способности и возможности как надприродного существа в этом мире.

Областью нашего анализа является религиозное существование человека, так как именно в нем, на наш взгляд, заложена главная проблема существования человека.

Именно религия как глобальная человеческая сверхзадача должна привлечь к себе познавательные возможности человеческого разума и человеческого опыта. Двадцать первый век раскрыл перед нами значимость религиозной проблематики. Ее положительное решение позволяет надеяться на выход из тех негативных процессов, которые все более и более охватывают многие области существования человека. Мировой опыт показывает нам, что перекосы в религиозной сфере и недопонимание ее значения приводят народы ко многим проблемам и бедам, в том числе и к утрате способности мирного сосуществования на планете. А это в свою очередь не позволяет адекватно и согласованно решать задачи, связанные с сохранением жизни на земле.

Озабоченные данной проблематикой многие люди в нашей стране — в науке, образовании, политике, религии — в конце XX в. начали менять отношение к религии. Одно из направлений этого процесса зародилось в высшей школе — вместо атеистического была сформирована система религиозоведческого образования.

Это было очень непростое время. И непросто было найти правильное решение. Объект, предмет и задачи религиоведения как научного направления рядом преподавателей продолжали осмысливаться под углом зрения целей атеистической интерпретации религии. Передовые деятели науки испытывали потребность переосмысления критического отношения к религии на научно-исследовательское.

Кадры с атеистическим мировоззрением остались преподавать на кафедрах религиоведения и вынуждены были проводить научные исследования в той области, в которой до этого отрицали основные понятия религии, такие как Бог, Дух, да и в целом — религиозный опыт, накопленный человечеством. Тем самым за скобки исследования выносились системообразующие элементы, и без них строилась вся система. Религиоведение не может иметь своим предметом атеизм, поскольку атеизм отрицает религию, религиоведение должно изучать религию, а не ниспровергать ее.

Парадоксальность возникшей ситуации, в которой вчерашние противники религии сегодня должны защищать ее научные интересы, поставило в неловкое положение тех, кто не захотел или не смог переосмыслить свои взгляды в этом вопросе. Для выхода из создавшегося положения в религиоведческом пространстве было принято идейное направление «светского» *секулярного* (т.е. внецерковного, а значит, и вне духовного) характера исследования религии, без опытного погружения в исследуемый объект, т.е. без анализа религиозных методов решались религиозные проблемы, естественно-научными критериями оценивались проблемы религиозной жизни человека. Мы понимаем, что методы и критерии должны соответствовать целям и задачам исследований, но в данном случае такой подход был заложен как базисная установка и не подлежал переосмыслению. Если церковное пространство является по своему содержанию религиозным, то секулярный подход в религиоведении изначально как обязательная предпосылка в исследовании дистанцирует исследователя по отношению к самому объекту исследования, т.е. религии, получается религиоведение без самой религии, или вне религии.

В какой-либо иной области такой подход нас мог бы удивить. Например, если кто-либо, не имея слуха, попытался бы составить представление о музыкальных произведениях Чайковского или Рахманинова с помощью каких-либо рациональных, немusикальных средств, мы бы сказали, что это невозможно и высказывания такого человека об этих произведениях являются необъективным вымыслом. *Нельзя без музыки стать музыкантом, без зрения образов стать художником, без погружения в религию стать религиоведом.*

Вузовские факультеты религиоведения поставили задачу выпускать специалистов религиоведов. Религиовед как специалист должен обладать и теоретической и практической компетенцией в религиозной сфере бытия. Нами была поставлена задача переосмыслить устаревшие стандарты и подходы в области религиоведения, сформировать настоящих специалистов в религиозной области. Поэтому субъективные подходы в данном пространстве неприемлемы. Ведать, т.е. знать саму сущность религии человека, лично и творчески погружаться во все, что связано с религией, искать ответы на множество вопросов, которые подчас кажутся неразрешимыми — вот те задачи, которые стоят перед религиоведом. Религия отныне входит в научно-исследовательскую область религиоведа, а это предполагает многообразие подходов в исследовании.

Научный подход, поскольку он объявлен научным, по необходимости должен обладать научной методологией, а также продуцировать положительные плоды своих исследований. Налицо прогресс в пространстве, в котором вчера было критическое, негативное отношение к религии. И хотя в мире религиозных деятелей слово «религиовед» по-старинке еще является синонимом «атеист», но это лишь по инерции.

Теперь наша задача — созидать в этой области. Хотелось бы поблагодарить тех деятелей от образования, тех ректоров вузов, которые в исторический момент разрухи и нестабильности заглянули в будущее и, подвергая себя определенному риску, позволили в своих высших учебных заведениях организовать инновационное религиозное образование.

Так произошло и в нашем университете. Открыто вначале отделение религиозного образования, затем факультет. Подразделение открылось не по формальному признаку «приращения новых специальностей» и уж не по-престижности. Люди смотрели в корень самой жизни, искали и находили.

В этом процессе переосмысления содержания религиозной проблематики возникают новые тенденции. Прежде всего религиозное образование выявляет для себя предмет исследования, которым является религия как целостная система. Это означает, что все составляющие этой системы должны быть исследованы и изучены адекватными, корректными методами и средствами. В область такого религиозного исследования должно войти как ключевое понятие наше представление о живом Боге, Его отношение к миру и человеку, религиозная жизнь человека и ее влияние на окружающий человека мир. Изъятие идеи Бога из структуры религиозного познания лишает смысла всю структуру. Иными словами, исследованию подлежит вся религиозная проблематика.

Для решения религиозных задач теперь может быть привлечена философско-религиозная система мысли, которая при объективном непредвзятом взгляде на предмет может дать нам возможность с различных позиций оценить современную религиозную антропологическую ситуацию, по возможности объективно оценить религиозное место человека в мире.

Основной областью применения познавательных усилий, в которой рассматривается развитие духовных возможностей человека и человеческого общества, религиозного бытия человека, является философия религии. Центральной задачей философии религии является обобщение и осмысление философскими средствами религиозных данностей, накопленных человечеством в ходе его исторического развития.

Вера и знание, богословие и философия, теология и религиозное образование на новом витке своего извечного диалога ищут более доброжелательного подхода в своих взаимоотношениях, ищут возможность исправления ошибок, накопившихся за столетия. Этот союз возможен на основе некоторых общих принципов. В качестве одного из них мне бы хотелось озвучить богословское определение термина «религия»: «Религия — это живой, сознательный, духовный союз Бога и человека». В этом определении есть очень важный штрих, который определяет характер этого союза, он должен быть не только духовным, т.е. открытым человеку от самого Бога, не только живым, т.е. воспринятым самим человеком, но он, для того чтобы стать живым и действующим союзом, обязательно должен быть осознанным союзом. Эти два глобальных направления: познающего человека через осмысление религии, т.е. союза со своим Богом, и Бога, который открывает Себя людям, ведут человека через всю его историю земной жизни.

В последние десятилетия осмысление тайн человека протекает под знаменами обобщающего интегративного подхода. Психологи, историки, философы объединяют познавательные усилия вокруг самой главной тайны бытия — тайны человека. Но открыть разуму человека его глубины, глубины религиозные, под силу только просвещенному разуму светом религиозной истины. Духовный мир открывается духовному разуму. Такой разум необходимо специально формировать и воспитывать. Поэтому философия религии должна погрузить свою заботу в богословскую сокровищницу, туда, где обретается этот свет истины, а богословие должно раскрыть разуму смысл и значение истины для человека. Иными словами, область философии должна быть сопряжена с богословием. Осуществление такого консенсуса богословия и философии явилось основной идеей наших исследовательских усилий, нашей основной концепцией научного развития факультета.

Главным направлением научных разработок, осуществляемых на факультете, является философско-религиозная антропология. Еще раз повторим, что основным предметом философии религии является религия в ее целостном и системном рассмотрении.

Основными формами философии религии являются философское религиоведение и философская теология. Одними из главных направлений философии религии является философско-религиозная антропология, а также теоретическое обоснование теологии как науки (речь идет о христианской теологии и философии).

Философско-религиозная антропология в контексте философской теологии является той областью, в рамках которой осуществляются философско-религиозные исследования на нашем факультете. При исследовании философско-религиозной проблематики наше внимание привлекло наследие таких западных философов, как М. Шелер, Г.Э. Хенгстенберг, Э. Корет, В. Панненберг, К. Ранер, Э. Лонг, М. Марретт, Э. Жильсон, К. Барт, М. Вебер, а также М. Элиаде, Й. Барбур, Дж. Брук.

Большое внимание уделяем трудам русских философов: Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, И.А. Ильина, Н.О. Лосского, А.Ф. Лосева, В.И. Несмелова, братьев Трубецких, Н.Ф. Федорова, П. А. Флоренского, С.Л. Франка, Г.П. Федотова, Л.И. Шестова, В.Ф. Эрн. Их всех объединяла религиозная, христианская идея обновления человека и человечества.

Человек — это центральная фигура тварного бытия. Человек в своей религиозности — надкосмическое существо. Мы не перестаем в удивлении взирая на самих себя. Откуда мы и куда идем? Для чего? Когда человек подходит к пропасти, которая есть вечность, он в трагизме смотрит на величие своего предназначения и не осуществленные возможности. Вопрос о Боге для человека центральный. Человек вглядывается в свое будущее, он постоянно вопрошает о своих конечных реальностях, поскольку угроза небытия наводит его на вопрос о бытии, которое нужно искать и находить. Трагедия и угроза небытия для человека побеждается только в Боге, Который объемлет и побеждает конечность бытия и трагизм небытия человека. Только в Боге для человека возможен вопрос о преодолении временного и пространственного. И вне Бога этот вопрос не решается. Вне Бога только небытие.

Нам необходимо как можно больше знать о себе, о нашем вечном предназначении, о тех возможностях совершенства, которые заложены в нас. Мы предлагаем по-

смотреть на человека как на любимое творение Бога, которому Бог благоволил открыть Свои миры, миры Своего блага. В раскрытии этих благ человек обретает полноту своей человечности. Носителями такой полноты были те, кто преодолел все оковы земного бытия, кто открыл для себя сияющую духовную красоту своей бессмертной души, кто восстановил утраченное совершенство, кто наполнил свое вечное бытие великим смыслом. Носители полноты человечности и в этом мире, и во всех мирах Мира Божьего — это святые. У человечества есть выбор и в то же время есть величайшее наследие, которые позволят ему преодолеть оковы зла. Это наследие — опыт святых, которые из любви ко всем людям оставили его в своих творениях.

Исследование их опыта в настоящее время важно, потому что мир отвернулся от добра и красоты, мир обесценил жизнь человеческую, мир погряз противоприродно во грехах. Любимая и Богом, и человеком душа человеческая страдает в груди человеческой, убиваемая грехом и злом. Душа грешного человека до тех пор страдает, пока не находит Бога. Только в Боге и с Богом человек обретает мир в душе.

Вся история человечества есть история его святости. Все что плохо, стыдно мы стараемся забывать и изгладить из своей памяти, из истории своих жизней. Поэтому грешный человек убегает из отчего Дома своего Небесного Отца на просторы своего самоволия, в котором он скоро приходит в нищенское и страдальческое состояние. И питаясь скорбными плодами своего отступничества, страдая в своей богоотступной оставленности, он вспоминает ту самую тихую и добрую надежду, которую ему подали святые. Добрая сокровищница человеческой святости укоряет грешное сознание, но подает тихую и добрую надежду. Многие святые были и разбойниками, и блудниками, и богоотступниками, и всякими хулителями всякого добра. Что могли чувствовать эти люди, кроме безысходности? Но Бог, любящий всех нас гораздо больше, чем земные мать или отец, жалеет нас и прощает, когда мы как блудные дети возвращаемся в Божественное Лоно Отца своего небесного.

В настоящее время мир обезумел в гордом вызове Небу. Поднимая свою земную цивилизацию до не виданных до сих пор высот, человек не смог решить самых главных вопросов, без которых он остается одиноким в этом мире. Богословская антропология раскрывает тайну человека в даровании человеку живой души и жизни души.

© Зиновий (Корзинкин), архимандрит, канд. богословия,  
канд. педагогических наук, доцент, декан факультета теологии  
и религиоведения Курского государственного университета, 2010



## РЕЛИГИЯ, ЯЗЫК, НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА: религиозно-философский аспект лингвокультуры

Религия и язык — две реальности человеческого бытия, генезис и развитие которых тесно связаны. «*В начале было Слово, и Слово было у Бога*» (Ин. 1: 1), а имена Божии суть словесные иконы Божества, несущие на себе печать Божественного откровения. Язык как естественное средство человеческого общения — особая знаковая система, которая в единицах речи выражает смыслы, возникающие в сознании человека в результате его взаимодействия с внешней или внутренней реальностью. Язык впитывает весь спектр духовного бытия, является средством общения, делает возможной коммуникацию. Религия наполняет смыслами язык, она же и область духа, отчасти сформированная воздействием языка. С точки зрения философии язык и религия — две формы общественного сознания, и если язык заключает в себе самую простую, элементарную картину мира, то религия — самую сложную, в содержание которой входят и компоненты психической природы — чувственно-наглядной, эмоциональной, интуитивной, трансцендентной.

Известно, что религиозные, конфессиональные факторы играли огромную роль в развитии языков<sup>1</sup>; в то же время языки как коммуникативные средства подчас оказывались отправной точкой возникновения различных религиозных противоречий вследствие неточного перевода Писания на иные языки.

Межкультурная коммуникация, которой в последнее время уделяется много внимания, характеризуется тенденцией расширения и углубления международных контактов в различных сферах экономической, общественно-политической, социальной и культурной жизни и вместе с тем во главу угла ставит проблемы антропоцентрической парадигмы в лингвистике. Сложный и многоаспектный характер соотношения языка и культуры, их взаимоотношений, взаимосвязи, взаимовлияния и взаимодействия в процессе общения людей обусловило появление комплексной научной дисциплины, непосредственно связанной с исследованием культуры — лингвокультурологии.

Прежде чем приступить к рассмотрению темы, определим понятие культуры.

<sup>1</sup> См.: Карпенко Л.Б. Глаголица св. Кирилла: к истокам славянской духовности // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 2. С. 16–39.

Под культурой в разные эпохи подразумевался сложный комплекс явлений, означавший весь спектр человеческой деятельности. Концепция культуры возникла из многих источников, в том числе из дебатов XVIII в. во Франции и Англии по поводу характера человеческого развития и цели образования. Историю взаимодействия теологических исследований и разработки концепции культуры можно также отнести к XVIII в., видимо, с попыток, предпринятых Ф. Шлейермахером ввести понятие «культурных распространителей религии» и определение «культурной необходимости религии». Теологи не остались безучастными к формированию концепции культуры, и ее разработка, некоторым образом, шла в направлении, обусловленном и теологическими интересами. Так называемая теология культуры — термин, которым пользовался П. Тиллих, — искала способы предоставить культуре возможность осознать свое истинное предназначение. Согласно концепциям таких теологов, как Э. Трёльч, человечеству следует рассматривать влияние Слова Божия на «обитаемую культурную ситуацию». Итак, понятия «теология» и «культура» уже не первое столетие рассматриваются исследователями в их тесной связи.

Возвращаясь к более близким нам временам и исследуя весь спектр коммуникативной деятельности, нельзя обойти вниманием концепцию Э. Холла, которого принято называть основоположником теории межкультурной коммуникации и который заявил, что коммуникация — это культура, культура — это коммуникация.

Основной идеей Холла было признание тезиса о необходимости обучения культуре общения с иными народами. Одним из вопросов, лежащих в основе культурологи, можно считать: «Зачем познавать культуру через язык?». Что же лежит в основе лингвистического и лингводидактического аспектов проблемы, и какой смысл идей в антропологической лингвистике?

Обратимся к суждениям западных философов в исследовании проблемы языка и культуры. М. Хайдеггер считал, что: «Человек не был бы человеком, если бы ему было отказано в том, чтобы говорить — непрерывно, всеохватно, обо всем, в многообразных разновидностях... Мы существуем... прежде всего в языке и при языке»<sup>2</sup>. В другой работе он же пишет: «Язык, все равно, *говорят* ли, *молчат* ли на нем, — это первое и самое широкое очеловечение сущего. Но именно он же и наизначальнейшее обесчеловечение человека в качестве *наличного живого существа*, “субъекта” и всего, что бывало доселе. А тем самым основоположение и здесь бытия, и возможности обесчеловечения сущего»<sup>3</sup>.

Философский аспект видения языковой картины мира предполагает исследование вопросов как о языковой личности, так и о национальной культуре, которая представляет собой сложнейший феномен, определяющий систему целостных ориентаций как общества в целом, так и отдельной личности — носителя определенной культуры. Освальд Шпенглер утверждал, что «ясное, отвлеченное от зрения мышление предполагает в качестве средства дух культурного языка, который, будучи сотворенным душевностью самой культуры как часть и носитель ее выразительности, образует теперь некую природу словесных значений, какой-то языковый

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. В.В. Библихина. СПб., 2007. С. 359.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения. М., 2008. С. 11.

космос, в пределах которого ведут свое механически определенное существование абстрактные понятия, суждения, умозаключения — отображения числа, казуальности, движения»<sup>4</sup>.

Итак, язык тесно связан с культурой; он не существует вне культуры, он важнейшее средство не только общения и выражения мысли, но и аккумуляции знаний культуры. Многие исследователи отмечали, что языковая изменчивость находит свое объяснение не в том, как устроен язык, а в том, каково его назначение. И, действительно, языки не могут не меняться прежде всего по той причине, что в основе актов коммуникации, средством практического осуществления которых и является язык, лежит отражение человеком окружающей его действительности, которая сама находится в постоянном движении и развитии. Так, язык, будучи прежде всего коммуникативной системой, имеет тесные связи с наукой семиотикой, которая призвана исследовать любые знаковые системы как средства обозначения и передачи значения. Но язык как общественное явление связан с рядом общественных наук. Слово — наиболее конкретная единица языка. Язык как инструмент общения — прежде всего «словесное орудие». Изучая природу языка, следует обращать внимание на ту общность, которая связывает его с другими системами того же порядка в совокупности семиологических систем.

Говоря о языке как о системе знаков, нельзя не вспомнить о термине «иконичность», который используется ныне в семиотике и лингвистике. Скорее всего, он возник как отклик на принцип произвольности языковых знаков и условного, конвенционального характера связи между означаемым и означающим, провозглашенного Ф. де Соссюром<sup>5</sup>. Сторонники теории американского философа и логика Ч.С. Пирса разрабатывали теорию трех типов знаков, которые сам Пирс называл «символами» или «иконами». Говоря о теории Пирса, современный языковед и богослов В.В. Лепахин считает, что более точным было бы вместо терминов «икона» и «иконичный знак» в семиотике употреблять понятие «изоморф». Но, делая уступку современной теории знака, Лепахин считает целесообразным назвать структуралистскую и семиотическую иконичность «иконизмом». «Иконизм, — пишет он, — это внешнее сходство между обозначаемым и обозначающим, а православная иконичность основана не только на внешнем сходстве (оно, кстати, не обязательно), но и на внутренней глубинной связи»<sup>6</sup>.

Лингвокультурологические исследования наших дней следуют принципу перехода от структурной лингвистики к лингвистике антропологической, рассматривающей явления языка в тесной связи с человеком, его мышлением, духовно-практической деятельностью. Развитие культуры в недрах самой нации не отрицает, а предполагает взаимодействие языков и культур разных народов.

Так, вслед за М.В. Ломоносовым и Ф. Ницше говорил о духовно-социальных обстоятельствах жизни: «Христианский дух производил высшее основание для

<sup>4</sup> Шпенглер О. Закат Европы. М., 2007. С. 575.

<sup>5</sup> См.: Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977.

<sup>6</sup> Лепахин В.В. Икона и иконичность. СПб., 2002. С. 172; также см.: Карпенко Л.Б. Глаголица св. Кирилла: к истокам славянской духовности // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 2. С. 16–39.

плодотворного и тесного взаимодействия каждой национальности»<sup>7</sup>. Н.В. Гоголь в «Мертвых душах», образно живописует эту же мысль: «Как несметное множество церквей, монастырей с куполами, главами, крестами, рассыпано по святой благочестивой Руси, так несметное множество племен, поколений народов толпится, пестреет и мечется по лицу земли. И всякий народ, носящий в себе залог сил, полный творящих способностей души, своей яркой особенностью и других даров Бога, своеобразно отличился каждый своим собственным словом, которым, выражая какой ни есть предмет, отражает в выражение его часть собственного своего характера»<sup>8</sup> и «пораженный Божиим чудом созерцатель» наблюдает, как из времени в вечность Русь «мчится вся вдохновенная Богом» и как «постораниваются и дают ей дорогу другие народы»<sup>9</sup>, тоже находящиеся на общем пути из времени в вечность. Так что вместе с каждым народом по дороге истории несется и отличающее его слово.

В своей философской антропологии В. фон Гумбольдт отмечал, что язык это не просто отпечаток идей народа, так как множество его знаков не позволяет обнаружить никаких существующих от него идей. Язык, по мнению Гумбольдта, — «это объединенная духовная энергия народа, чудесным образом запечатленная в определенных звуках, в этом облике понятная и через взаимосвязь своих звуков понятная всем говорящим и возбуждающая в них примерно одинаковую энергию»<sup>10</sup>. Основной тезис, определивший в свое время путь Гумбольдта — теоретика сравнительного языкознания, перешедшего впоследствии к сравнительной антропологии, можно выразить его же фразой: «Человек весь не укладывается в границы своего языка; он больше того, что можно назвать в словах; но ему приходится заключать в слова свой неуловимый дух, чтобы скрепить его чем-то и использовать слова как опору для достижения того, что выходит за их рамки. Разные языки — это отнюдь не различные обозначения одной и той же вещи, а различные видения ее»<sup>11</sup>. Это открытие, сделанное Гумбольдтом еще в начале творческого пути, утвердилось в дальнейшем в его «языковом мировидении» и выражено в идее «внутренней формы» языка. В. Гумбольдт впоследствии упрекал некоторых исследователей, которые не выискивали при сравнении языков «глубже лежащую причину языковых различий» и были ориентированы преимущественно на описание «внешней формы», а не на раскрытие «внутренней формы» языка. Он же отмечал, что когда идея божества является плодом подлинной духовной культуры, влияние ее на внутреннее совершенство человека прекрасно и плодотворно.

Не безынтересно в данном вопросе привести точку зрения Ф.В.Й. Шеллинга, который в свое время утверждал, что, если народы разделены не просто пространственно и внешне, и точно так же не просто разобщены природными различиями, если они духовно и внутренне исключают друг друга, а в то же время непреодолима

<sup>7</sup> Nietzsche Fr. Geschichtliches und Methodologisches zur Patistik // Jahrbücher für Deutsche Theologie. Bd. 10. 1865. S. 50–52. Также о языковом самосознании народа как духовной силе нации см.: Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 47; см. о языке как об «органическом существе», выражающем общность народа: Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1987–1989. С. 202, 211.

<sup>8</sup> Гоголь Н.В. Собр. соч.: в 9 т. Т. 5. М., 1994. С. 102.

<sup>9</sup> Там же. С. 225–226.

<sup>10</sup> Гумбольдт В., фон. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 349.

<sup>11</sup> Там же. С. 348, 349.

сила удерживает их вместе, то «ни изначального единства еще не разобщенного человечества нельзя мыслить помимо духовной силы, ни возможно представить себе, что человечество покинуло это состояние, когда имелись только различия колен, но не народов, помимо *духовного* кризиса глубочайшего значения, который должен был бы происходить в основаниях человеческого сознания и быть достаточно сильным, чтобы человечество могло или принуждено было разобщиться и образовать народы. Причина, — пишет далее Шеллинг, — должна быть духовной... ибо различных народов нельзя и помыслить без различия языков, а язык — это нечто духовное»<sup>12</sup>. Он же приводит ссылку на Книгу Бытия, которая связывает возникновение народов с возникновением различных языков, что свидетельствует о предшествующем духовном кризисе внутри человечества; и напоминает, что местом смещения языков принято называть Вавилон, который в свою очередь может считаться символом всего языческого и скрыто языческого.

Во многих случаях под влиянием религиозных состояний, — отмечает Шеллинг, наблюдалось возбуждение речевой деятельности, притом не только внешнее, но и внутреннее. (Глоссолалия коринфской общины подтверждает этот факт.) «Рядом с событием *смещения языка* во всей религиозной истории можно поставить лишь одно событие — это временное восстановление единства языка в день Пятидесятницы; в этот день начинается великий путь христианства, призванного познанием единого Истинного Бога вновь связать в единство весь человеческий род»<sup>13</sup>, — подчеркивает Шеллинг.

Создается впечатление, что Шеллинг, однако, подметивший взаимообратность Вавилонского смещения и Пятидесятничного воссоединения, как будто остается не осведомленным в том, что данные события неоднократно упоминаются в святоотеческой письменности. «В чем именно состояло это соединение языков, и что именно должно разуть под языками, в данном месте Деяний, это составляет трудный, до сих пор не вполне решенный вопрос экзегетики, — писал П. Флоренский. — По-видимому, однако, наиболее вероятным должно признать или то решение, по которому одухотворенность слова апостолов делала его лингвистически прозрачным и различным пришельцам в Иерусалим, снимая с речи ту глубокую кору, которую она покрылась после Вавилонского смещения, или же то, — согласно которому в преисполненности Духом апостолы нашли себе источники творчества перво-языка, утерянного человечеством в Вавилоне, и, заговорив на этом языке, были поняты иностранцами»<sup>14</sup>. Понимание *слова*, по Флоренскому, есть деятельность внутреннего соприкосновения с предметом слова, и потому вполне понятно, что *разобщенность духовная от бытия ведет и к непониманию слова*.

Характеризуя то же чудное явление в Пятидесятницу Е.Н. Трубецкой в свою очередь подчеркивал, что «огненные языки» не разделяют народы, а объединяют их, что «...тут есть утверждение национальных особенностей и вместе с тем преодоле-

<sup>12</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Историко-критическое введение в философию мифологии. Т. 2. М., 1989. С. 243 (Пятая лекция).

<sup>13</sup> Там же. С. 251.

<sup>14</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 213.

ние национальных границ, потому, что каждая особенность как национальная, так и вероисповедная, дает свой необходимый вклад в общее христианское дело»<sup>15</sup>.

Интересную особенность, например, подмечает В.В. Лепахин: «При чтении св. Отцов нельзя не обратить внимания на то, что слово “икона” они часто употребляли в более широком смысле, чем тот, к которому мы ныне привыкли. Весь мир, сотворенный Богом, они понимали как икону Божию, как произведение совершенного Художника. Апостол Павел называет Иисуса Христа Сына Божия “иконой невидимого”»<sup>16</sup>.

В чем же своеобразие и уникальность русского взгляда на национальную культуру, язык, духовность, искания истины? Неразрывная связь понятий русской национальной личности и духовности нации, безусловно присутствующее в рассмотрении вопросов лингвокультуры, на данном этапе освещено еще недостаточно. Культурологические исследования показывают, что, несмотря на различные подходы к освещению проблем целостного содержания светской культуры и культуры религиозной, существуют различные работы, изучающие переходные состояния культуры, где существуют различные соотношения светских и религиозных (сакральных) элементов. Более углубленное изучение взаимосвязи тех или иных элементов различных культур демонстрирует явно выраженный теологический аспект, присутствующий в основе культурологических понятий.

Русская философская мысль в начальных своих истоках по преимуществу религиозна, моральна, социальна, а потому и вопросы культуры и морального состояния личности ставятся в ней в прямую зависимость от духовного состояния нации, от совершенствования облика индивида, от понимания христианских ценностей. Н.А. Бердяев в работе «Русская идея» отмечает, что постижение России возможно только на основе понятий веры, надежды, любви. По его мнению, русский народ в высшей степени поляризованный, есть совмещение противоположностей и потому им можно очароваться и разочароваться, от него всегда можно ждать неожиданно-стей. В другой работе «Философия свободы» он пишет: «Весь опыт новой философии громко свидетельствует о том, что проблемы реальности, свободы и личности могут быть истинно поставлены и истинно решены лишь для посвященных в тайны христианства, лишь в акте веры, в котором дается не призрачная, а подлинная реальность и конкретный гнозис. Только христианская метафизика утверждает реальность бытия и реальность путей к бытию, постигает великую тайну свободы»<sup>17</sup>.

Н.А. Бердяев, рассматривая проблему Истины, отмечал, что в Истине Христовой есть божественная простота: «Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием. Само познание есть лишь функция религиозной жизни... Христианский гнозис требует акта самоотречения, отречения от гностической гордости, от притязаний разумного познания»<sup>18</sup>. Подвергая анализу столь сложное философское понятие, С.Н. Булгаков в свою очередь подчеркивал,

<sup>15</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 2005. С. 323.

<sup>16</sup> Лепахин В.В. Икона и иконичность. С. 181.

<sup>17</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1989. С. 22.

<sup>18</sup> Там же. С. 23.

что «...философии доступна только истинность, а не сама Истина, открывающаяся человеку в символах религии»<sup>19</sup>.

В целом же можно утверждать, что русская религиозная философия свидетельствует о том, что русский склонен к христианскому гуманизму, обращению к поиску истины, поиску Бога. По определению И.А. Ильина, «...внутренний духовный опыт и есть истинный источник и истинная область веры, религии и всей духовной культуры вообще».

В чем же суть взаимодействия культуры, языка и теологии? Полагаем, что ее можно понять на примере работ священника Павла Флоренского. Проводя исследования в области лингвистики, П. Флоренский утверждал, что как наука, так и философия, будучи модусами языка, несмотря на свою противоположность, все же в существе своем, — одно, язык. Человек как творец языка, божественно свободен в своем языковом творчестве, всецело определяемом его духовной жизнью изнутри, а потому, язык есть достояние народа, а не отдельного лица. Лингвистика же, по Флоренскому, давно различала в слове его внешнюю форму от формы внутренней, или «слово как факт языка, существующего до меня и помимо меня, вне того или другого случая применения, и слово как факт личной духовной жизни, как случай духовной жизни»<sup>20</sup>. Внешняя форма есть тот неизменный, общеобязательный состав, которым держится все слово; ее можно уподобить телу организма. Не будь этого тела — не было бы и слово как явления надындивидуального. Это тело как духовные существа мы получаем от родного народа и без внешней формы не участвовали бы в его речи. Напротив, внутреннюю форму слова, пишет Флоренский, естественно сравнить с душою этого тела, бессильно замкнутой в самое себя, покуда у нее нет органа проявления. Это душа слова — его внутренняя форма — происходит от акта духовной жизни. И если о внешней форме можно говорить как о навеки неизменной, то внутреннюю форму правильно понимать как постоянно рождающуюся, как явление самой жизни духа. По Флоренскому, понимание слова есть деятельность внутреннего соприкосновения с предметом слова, и потому вполне понятно, что разобщенность духовная от бытия ведет и к непониманию слова. Углубленность понимания вырастает на теснейшей духовной сплоченности. Здесь уместно отметить, что Флоренский, по его собственному свидетельству, шел от наследия А.А. Потебни, и заголовок работы Флоренского «Мысль и язык» совпадает с названием главного труда Потебни. Флоренский пользуется категорией «внутренней формы» слова, центральной для филологии Потебни, но вкладывает в данное понятие несколько иной смысл. Для Потебни внутренняя форма совпадает с основным этимологическим значением слова и имеет устойчивый, объективный характер. По Флоренскому, внутренняя форма, семема слова принципиально изменчива, ибо всякий раз заново творится личностью говорящего.

При рассмотрении философской концепции Потебни редко обращают внимание на то, что, кроме категорий языка и мышления, для него первостепенное значение имеют такие категории, как народ и народность. Язык для него — порождение «на-

<sup>19</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 78.

<sup>20</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 232–233.

родного духа». Нередко А.А. Потебню упрекали в игнорировании коммуникативной функции языка. Но вряд ли это справедливо. В его концепции коммуникативность выражается самой общественной природой языка, для того, чтобы некая совокупность звуков стала явлением языка, необходимо внедрение этих звуков в социальную жизнь. Он считает, что коммуникативный процесс диалогичен и понимание всегда предполагает непонимание, поскольку каждое речевое высказывание суть творческий акт и несет на себе печать неповторимости. Данный парадокс отмечается и в новейших теориях коммуникации. Что еще примечательно для концепции Потебни, так это идея влияния языка на мифологическое сознание, т.е. он говорит о «наложении христианства на русское язычество». Данное направление лингвистических исследований ныне явно прослеживается в гипотезе Сепира-Уорфа.

Павел Флоренский предупреждал о гибельности бездуховного пути культуры, отстаивал духовную ценность Православия. Как философ, теолог, математик Флоренский подкрепляет фактическим материалом из области медицины, психопатологии, фольклора и лингвистики исследования в этимологии таких слов, как истина, вера, сердце и т.д. раскрывая смысл слова «истина». Так, в книге «Столп и утверждение истины» он отмечает, что необходимо рассмотреть, какая же сторона имелась в виду разными языками, какие стороны этого понятия были подчеркнуты и закреплены посредством этимологических оболочек его у разных народов. По его словам, русское слово «истина» лингвистами сближается с глаголом «есть» (истина-естина), т.е. истина закрепила понятие абсолютной реальности, т.е. Истина — «сущее», подлинно существующее. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи и поэтому «истина» обозначает абсолютное само-тождество, точность, подлинность.

По определению В. Даля, например, «истина», все, что верно, подлинно, точно, справедливо, то, что *есть*. Рассматривая содержание первоначального глагола *есть*, мы обнаруживаем его происхождение от *es*, дающего в санскрите *as* (например *asmi* = есми), с *есмь*, *есть* нетрудно сопоставить древнеславянское *есми*, латинское *sum*, *est*, ненецкое *ist*, и т.д.

Возвращаясь к понятию истина в русском языке, мы можем утверждать, что «истина — это пребывающее существование, — это живущее, живое существо, дышащее, т.е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, — таково понятие о ней русского народа ... Именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии»<sup>21</sup>. «Совсем другую сторону, — продолжает Флоренский, — подчеркивает в понятии истина древний эллин. В его понятии истины присутствует нечто, означающее *милую, ускользяю, остаюсь незаметным*»<sup>22</sup>.

Латинское слово *veritas* — истина, происходит, как известно от *var*. В виду этого слово *veritas* считается сокоренным русскому слову *вера*, *верить*. От того же корня происходят и немецкие *wahren* — *беречь, охранять* и *wehren* — *возбранять, недопускать*. *Wahr, Wahrheit* — *истинный, истина* — относятся сюда же, равно как и прямо происходящее из латинского французское слово *verite*. Первоначально слово

<sup>21</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). М., 1990. С. 16, 17.

<sup>22</sup> Там же. С. 17–18.

*var* указывает на область культовую, т.е., как считают лингвисты, оно происходит от санскритского *vra-ta-m* — священное действие. Культовая сторона слова наглядно выступает далее в латыни и относится к мистическому страху и осторожности. Гораздо позднее корень *var* и слово *veritas* всецело принадлежало к области права, и лишь у Цицерона получило значение философское. Древний еврей, и семит вообще, запечатлел опять-таки свое понимание идеи Истины — момент исторический и теократический. Истина для него — это верность Божьего обетования, его надежность, или непреложный и неизменный «закон».

«Что есть истина?» — вопрошал Пилат у Истины. «Он не получил ответа, — пишет Павел Флоренский, — потому что вопрос его был всуе. Живой Ответ стоял пред ним, но Пилат не видел в Истине *ея* истинности. Предположим, что Господь не только своим вопившим молчанием, но и тихими словами ответил бы Римскому Прокуратору: «Я есмь Истина». Но и тогда, опять таки, вопрошавший остался бы без ответа, потому что не умел признать Истину за истину, не мог убедиться в подлинности *ея*. Знание, в котором нуждался Пилат, знание, которого прежде всего не хватает у человечества, это есть знание условий достоверности»<sup>23</sup>. Павел Флоренский блестяще связывает главный вопрос философии — вопрос об истине и ее открытии, т.е. гносеологическое исследование, — с тринитарным догматом, он говорит, что истина — это абсолютная реальность, сверхрациональная цельность. Флоренский отмечает, что истина познается благодаря религиозному переживанию, которое подтверждает, что Бог — «единосущее», т.е. «конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого». «Познайте Истину и Истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32). Духовный опыт, настаивал Флоренский, ведет к признанию триединства Истины. Существует деятельная любовь к твари, ближнему, писал он, она духовна и ведет к познанию Бога, к вхождению в недра божественной любви, во внутреннюю жизнь Триединства. Наш современник В.В. Лепахин отмечает в свою очередь, что христианское понимание истины коренным образом отличается от всех остальных как философских, так и богословских теорий познания. «Знаменитый вопрос Пилата (Ин. 18: 38) был неверно сформулирован и поставлен. Следует спрашивать не “что есть истина”, а “Кто есть истина?” И ответ на этот вопрос может быть только один: Истина есть Триипостасный Бог... Познание Истины начинается с веры во Христа, с жизни во Христе, это познание опытное, бытийное»<sup>24</sup>. Мы отчетливо видим, что в понимании Н.А. Бердяева, человек обязан быть дерзновенным, дерзновением воли стяжает он благодатные плоды духа, «...человек имеет не право, а обязанность быть глашатаем высшей полноты Истины, т.е. говорить он прежде всего должен *что-то*, а не только *о чем-то*. Дерзновение дается лишь верой»<sup>25</sup>.

По Флоренскому, «Истина, Доброта и Красота — это метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это — одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая»<sup>26</sup>. А «так называемая “любовь” вне Бога есть не любовь, а лишь естественное, космическое явление, столь же мало подлежащее

<sup>23</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 (I). С. 23.

<sup>24</sup> Лепахин В.В. Икона и иконичность. С. 57.

<sup>25</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 16.

<sup>26</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. С. 75.

христианской безусловной оценке, как и физиологическая функция желудка»<sup>27</sup>. Все христианское жизнепонимание, по Флоренскому, — это и развитие музыкальной темы — которая есть система догматов, а догматика есть расчлененный Символ Веры. А Символ Веры — это не что иное, как крещальная формула — «во имя Отца и сына и Св. Духа». Истинная любовь, — писал он, есть выход из эмпирического и переход в новую действительность. Любовь к другому есть отражение на него истинного ведения, а ведение есть откровение Самой Триипостасной Истины сердцу, т.е. пребывание в душе любви Божией к человеку.

С.Н. Трубецкой, определив в свое время задачи на пути содействия развитию русской философии в духе подлинного патриотизма, с привлечением наследия древнехристианской мысли и предшествующей ей мысли античной, где на первом месте стоял поиск Истины, дело разума совершал под знаком самой серьезной ответственности перед истиной, выступал за идею полноты христианской истины, за веру в воплотившее Слово. Его работа о Логосе является, по сути, научным исследованием по истории философии христианства, которая представляет не что иное, как научную, философскую, религиозную защиту самого основного догмата христианства. Раскрывая проблему *Истины*, профессор Московской Духовной академии А.И. Осипов пишет, что в этом понятии в христианстве подразумевается не изменчивый тварный мир, включая и человека, не тождество отоображения, т.е. объективной реальности в сознании человека, не высшая умозерцательная идея, не совершенная рациональная модель. «Христианство исповедует истину как совершенное Богочеловечество, осуществленное в неслитном, неизменном, нераздельном и неразлучном (по определению четвертого Вселенского Халкидонского Собора 451 года) соединении Божественного Логоса с человеческой природой в Богочеловеке Иисусе Христе»<sup>28</sup>.

В книге «У водоразделов мысли» священник Павел Флоренский, говоря о русской идее, о русском самосознании, подчеркивает, что русская религиозная философия тесно связывает национальной вопрос с духовностью русского народа, с русской национальной культурой и естественно с русским языком, носителем этой культуры. И.А. Ильин в работе «Сущность и своеобразие русской культуры» отмечал, что творческую идею нам не надо ни у кого заимствовать, она может быть только русской, национальной, она должна выражать русское историческое своеобразие и в то же время иметь русское историческое призвание. Русская культура всегда обладала прирожденным религиозным смыслом, в сердце которого было Православие, и, по словам Пушкина, в России был особенный национальный характер, что позволяло говорить об идее «Святой Руси».

Возвращаясь к вопросу о национальности и культуре, следует вспомнить, что С.Н. Булгаков в труде «Два града» писал: «Национальность проявляется в культурном творчестве. Культуру не следует, конечно, отождествлять с новейшей образованностью, ибо культурное творчество изначальнее и древнее ее. Самое могучее орудие культуры, в котором отпечатлевается душа национальности, есть *язык*. В языке

<sup>27</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. С. 90.

<sup>28</sup> Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 1999. С. 193.

мы имеем неисчерпаемую сокровищницу возможностей культуры, а вместе с тем и отражение, и сознание души народной... Столь же национальна, как язык, на ранних ступенях истории оказывается народная вера, что отражается и в народном словоупотреблении: христиане или православные как синоним русских»<sup>29</sup>. Далее он же подчеркивает, что есть лишь одна только сверхнародная, воистину кафолическая религия Воплощенного Слова, она и обращается поэтому ко всем языкам. Она содержит откровение абсолютной истины и потому свободна от национальной ограниченности.

Высказывая идеи, связанные с вопросами культуры и языка, И.А. Ильин отмечал, что «национальное чувство не только не противоречит христианству, но получает от него свой высший смысл и основание, ибо оно создает единение людей в *духе и любви* и прикрепляет сердца к высшему на земле — к дарам *Святого Духа*, даруемым каждому народу и по-своему претворяемым каждым из них в истории и в культурном творчестве»<sup>30</sup>.

Обратимся к понятию «лингвокультуры», характеризующемуся целостным и системным рассмотрением культуры, в том числе и религиозной, и языка как системы знаков, как совокупности «отпечатков» всей социальной деятельности. Новая постановка рассматриваемой проблемы, несомненно, включает аспект функционирования русского языка не только на фоне культурного пласта и гуманитарных исследований, но и непреложно включает аспект теологический, являющийся базой для любого развитого общества. Уместно привести пример из книги В. Лепахина, свидетельствующий о взаимосвязанных понятиях лингвистических и теологических. «Русский язык, — пишет он, — *столицей* называет город, в котором находится великокняжеский стол или престол. Так обычно и объясняется этимология этого слова. Но нельзя не обратить внимания на то, что главная часть алтаря, где совершается таинство преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христову, также называется престолом. Это престол Царя Небесного. В главном же храме страны, в Успенском соборе Кремля, воздвигнуты два трона (престола) для великого князя и митрополита, впоследствии — царя и патриарха. Престолы эти находятся возле столпов, напротив иконостаса, справа и слева от Царских врат. Так получается треугольник, верхняя точка которого отмечена престолом Царя Небесного в алтаре. Эту треугольную схему мы видим и на унаследованном от Византии гербе: две малые короны (символы царской и патриаршей власти), которые соединяет и покрывает сверху большая третья (символ Царя Небесного). Три престола — три короны. Это иконичное триединство еще раз подтверждает мысль, что истинным центром города, в данном случае столицы, является алтарь соборного храма»<sup>31</sup>.

Лингвокультурологическое направление демонстрирует переход к лингвистике антропологической, где «русская национальная личность» как «соборная личность» по Ф.М. Достоевскому является доминирующей, и теологическое ядро проблемы неоспоримо ставится во главу угла проблемы культурологии. Достоевский верил

<sup>29</sup> Булгаков С.Н. Два града. СПб., 2008. С. 533.

<sup>30</sup> Ильин И.А. Путь духовного обновления. Т. 1. М., 1993. С. 323.

<sup>31</sup> Лепахин В.В. Икона и иконичность. С. 164.

в исключительную миссию русского народа, народа-богоносца, как называл он его, ему он приписывал искание человеческой правды. Русская национальная мысль питалась понятием богоизбранности и богоносности России. Уместно вспомнить также идею «Москва — Третий Рим», которая далее была выношена славянофилами, Достоевским и др. Культура России понималась как совокупность таких факторов, как религия, нравственность, искусство, правосознание, наука.

Дальнейшее исследование тематики, связанной с духовными истоками русского творчества, поможет разгадать семантику многих языковых выражений, художественных образов, скрытый подтекст народных былин. Язык, как мы видим, есть важнейшее средство не только общения и выражения мысли, но и аккумуляции знаний культуры, напечатленных религиозными знаками. Будучи сложноорганизованной семиотической системой, язык ко всему прочему является средством передачи, хранения и преобразования информации. Идея национального духа, несомненно, связана с лингвокультурой, поскольку нация, по определению русских мыслителей, не есть коллективное понятие или логическая абстракция, а творческое живое начало, духовный организм, члены которого, по определению Н.С. Булгакова, находятся во внутренней живой связи с ним. Лингвокультура — духовна, и основным примером, иллюстрирующим взаимодействие единиц лингвокультурологии, могут служить творения духовных мыслителей, произведения русских писателей, историков, философов, деятелей культуры. На протяжении многих веков искусство и литература вдохновляются библейскими сюжетами и персонажами, запечатлевшими наиболее чистые, одухотворенные человеческие образы, вобравшие в себя многие элементы народной культуры. Всякая религия — это также культура. Всеобщность религии в человечестве — один из самых впечатляющих факторов мировой истории. Такое явление должно было иметь причину в чем-то фундаментальном, должно корениться в сложной и неразрывной связи всех направлений деятельности человека, в самой сущности Бытия.

© Суханова Н.А., канд. философских наук, доцент кафедры  
лингвистики и межкультурной коммуникации РАГС  
при Президенте Российской Федерации, 2010



## ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКАЯ МЕТАФИЗИКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Религиоведение, если его понимать как межпредметное знание о религии, учитывающее современные тенденции развития гуманитарных представлений и инновационных образовательных практик, требует дальнейшего развития методологической базы, а значит философии религии, как ее носителя.

Неклассические религиоведческие исследования входят в область религиозного бытия, понятого как бытие «внутреннего человека». В условиях возрастания общетеоретического значения методологического плюрализма в философии религии развивается интерес к поискам интегративных стратегий исследования религии, к обоснованию таких теоретико-концептуальных идей, которые бы позволили рассматривать понимание и объяснение не как исключаяющие друг друга познавательные стратегии, но как «составляющие» сложного процесса интерпретации религии<sup>1</sup>. Философская феноменология религии способна, как нам представляется, создавать неклассические дискурсы, отвечающие на интеллектуальные и социальные запросы современности.

Экзистенциально-феноменологический дискурс имеет специфические возможности для решения проблемы универсального/уникального, которая многократно обостряется, если исследователь работает в жесткой матрице предельных абстракций и бинарных оппозиций, таких как «рациональное-иррациональное», «логическое-интуитивное», «когнитивное-ценностное» и т.д. Для преодоления схематизма и вульгаризации исследований необходимо раскрыть собственно философскую природу эпистемологического акта, для чего надо не абсолютизировать теоретизированный подход, а разнообразить понятийный аппарат, существенно расширив приемы абстрагирования и диапазоны их применимости<sup>2</sup>. Поэтому так важна философская

<sup>1</sup> Для нас ключевой является категория *религиозного опыта*, поскольку опыт как важный фактор современной теории познания, способен концентрировать в себе диалектическое взаимодействие понимания и объяснения. Такой подход мы находим в феноменологической герменевтике П. Рикёра, для которого преодоление «междоусобной борьбы разума и веры» (Рикёр) стало делом его научного творчества. См.: Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 2002.

<sup>2</sup> Здесь важен поиск нового понимания рациональности, который, видимо, будет проходить в единстве ее традиционно-универсальных критериев и динамично-изменяющихся признаков, при этом проблема субъективности интерпретаций будет решаться в контексте поиска конструктивных возможностей релевативных знаний.

рефлексия синтеза характеристик, фиксирующих различные модусы проявленности религиозного феномена.

Возникающая тема мировоззренческих влияний на философское осмысление религии поднималась не однажды<sup>3</sup>. На практике различить «философию в религии» от «философии о религии» вряд ли возможно. Поэтому мы согласимся с Шохиним, который утверждает, что, так или иначе, но «философское осмысление религии мировоззренчески ненагруженным быть не может»<sup>4</sup>. Даже известное кантовское стремление к апофатическому определению трансцендентного начала, проложившее дорогу «официальному» философскому дискурсу, имеет корни не в протестантском мировоззрении, как принято констатировать, а скорее в западно-христианском апофатизме сущности, который актуализирует индивидуальное мышление.

Очевидно, что в философском дискурсе эта мировоззренческая составляющая не может оставаться без рефлексивного самосознания и самообоснования, либо как значимый смысловой фон, либо как контекст религиозной традиции, где бытийствует религиозное явление. Во втором случае и возникает необходимость аутентичного внимания к религиозному явлению<sup>5</sup>. Философская феноменология религии стремится своими средствами выявить основополагающие, сущностные черты религиозного опыта и религиозного сознания, продвигая свои исследовательские устремления в бытийное пространство человеческой религиозности. Поэтому в исследованиях языка религии, в выяснении онтогносеологических условий познаваемости религиозного опыта, его гносеологической ценности, степени его объективности и достоверности, согласованности с другими формами человеческого опыта, было бы полезно обратиться к дискурсу рефлексии, как он складывался в той или иной метафизической традиции.

В истории религиозоведческой мысли не раз возникали проблемы, вызванные формально-логическим подходом к религии. Наиболее острая из них — попытка субстанциально объективировать категорию «святое», сформулировав ее как универсальную.

Философская феноменология религии способна своими средствами обратиться к наиболее глубинным, фундаментальным качествам религиозного опыта, которые «высвечиваются в сущем, в существовании, в бытовании»<sup>6</sup>. Хотя выявление допредикативных структур сознания велось в немецкой философии начала XX в. (Дильтей, Шелер, Наторп, Кассирер), но оно обходилось без онтологической опоры, поскольку в качестве последней реальности рассматривало сознание, а не бытие. В этом Хайдеггер видел ограниченность прежней философии, упускавшей бытие и рассматривавшей сознание по преимуществу как познание.

<sup>3</sup> См., например, отчет о дискуссии о взаимоотношении философии, теологии и религиоведения, проходившей на социально-теологическом факультете БелГУ в декабре 2006 г.: Римский В.П., Климова С.М. Статус религиозной философии: обзор дискуссии // Религиоведение. 2007. № 4. С. 157–169; Дискуссия «О специфике религиозной философии» // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия: Социология: Право. 2007. № 19 (40). Вып. 2. С. 274–299.

<sup>4</sup> См. подробнее: Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: Альманах 2006–2007. М., 2007. С. 15–89 (с. 64).

<sup>5</sup> Мы исходим из того, что деятельность каждого индивидуального сознания определена контекстуально, т.е. соотносительно некоему «миру», определяющему горизонт в принципе доступных религиозному сознанию интенциональных содержаний.

<sup>6</sup> Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 2007. С. 224–226.

В связи с этим нам особенно интересен опыт выхода феноменологии сознания (Гуссерль) с ее интенциональным анализом в феноменологию бытия (Хайдеггер)<sup>7</sup>, с ее метафизическим принципом тождества бытия и сущего.

В этом процессе, удаляясь в познании человеческой субъективности от трансцендентального как универсального, мы с необходимостью обращаемся к *универсальному как метафизическому*, чтобы сохранить онтологическую и гносеологическую опору.

Привлекательность метафизики объясняется ее особым вниманием к вечным и особенно настойчивым сегодня устремлениям человека. Используя философию конкретного бытия и прежде всего философию личности, она формулирует экзистенциальные положения, т.е. положения о существовании (Dasein) сущего. Феноменология же вызывает интерес с методологической точки зрения, поскольку предлагает свои пути отыскания «предельных» условий возможности обретения субъектом объективного опыта и знания, выступая в качестве интегратора различных синтезов<sup>8</sup>. В то же время феномен, парадоксально соединяя идеальную устойчивость и реальную изменчивость, способен преодолеть диктатуру предмета, а синтез феноменологии познания и динамической онтологии<sup>9</sup> способен преодолеть трансцендентальную стратегию в исследовании самого феномена.

Важно, что в этих интерпретациях расширяется предел философского понимания/обнаружения Абсолюта, формулируется познавательная граница, которая в постнеклассической науке возможна при условии конвенциональных допущений. Особое значение приобретает идея контекстуальности, но не в смысле контекстуального обоснования и привлечения известной контекстуальной аргументации, а в смысле понимания конкретной религиозной традиции как контекста для религиозных исследований, тем более, если она имеет свою собственную хорошо разработанную метафизику, что мы находим в восточно-христианской традиции.

Мы считаем, что проблема субстанциальной необъективируемости идеи святого, о которой мы говорили выше, сложилась из-за традиции рассматривать «святое» как категорию мышления о религиозном<sup>10</sup>. Истоки этого явления мы находим в западно-христианской онтологии и западно-христианской традиции апофатизма сущности, которые создали гносеологические условия для опредмечивания истины в интеллектуальных дефинициях. Отсюда и проблема объективации и объективности полученных результатов традиционно решалась, исходя из познавательной установки западноевропейской метафизики: ее особое внимание к рассмотрению объекта

<sup>7</sup> Для нас важно разведение феноменологических позиций, поскольку различные понимания феномена (Кант, Гуссерль, Хайдеггер и др.) являются основой различных исследовательских дискурсов, в том числе имеет свое своеобразие и заявленный экзистенциально-феноменологический дискурс.

<sup>8</sup> Например, Рикёр означивал «священное» как человеческое усилие и желание быть, соотнося религиозный феномен «с его объектом, как он обозначен и как дан в культуре и в вере, в ритуале и мифе» (Рикёр П. Указ. соч. С. 394).

<sup>9</sup> См.: Сафронов П.А. Онтология феномена. М., 2007.

<sup>10</sup> Рассматривая в качестве первофеномена религии понятие «святое», западная классическая феноменология религии понимала его либо как внутреннее Единое, эманулирующее в три мира-«ипостаси» (Ф. Хайлер), либо как «веру в высшего Бога» (Г. Виденгрэн), либо как «последнюю реальность» (Й. Вах), либо как нейтральное нуминозное (К. Гольдаммер) и т.д.; подробнее см.: Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М., 2006.

(Фома Аквинский) подготовило не только будущее аутентичное понимание науки, но и признание того, что вера объективируется в теологии.

Наше обращение к экзистенциально-феноменологическому дискурсу вызвано его возможностями предельно обосновать наши знания о религии, где была бы востребована рефлексия личного восприятия воздействия Бога на человеческую жизнь. Исторически развитие философской мысли относительно «сокрытого Бога» имело предел в кантовском этическом принципе категорического императива. В своем стремлении преодолеть интеллектуалистскую метафизику схоластов Кант, с одной стороны, обосновал существование Бога предпосылками нравственной целесообразности, возвел на Его место человеческого субъекта, но в то же время сделал невозможным само существование рациональной метафизики. Но в неклассическом дискурсе мы можем доступными средствами рефлексивного характера выйти за пределы «объективного» определения истины, т.е. ее исчерпываемости дефиницией<sup>11</sup>. Здесь мы обращаемся к истине либо в хайдеггеровском духе как к бытийной характеристике, как к событию, которое «случается» с человеком, либо ищем ее с помощью апофатизма, который с гносеологической точки зрения раскрывает воспринимающей способности человека не сущностную проблематику Божественного, т.е. не сущее как таковое, и не Бытие существующего, но способ, каким бытийствует сущее.

Для апофатизма интеллектуальные обозначения служат лишь отправным пунктом реализации опытного отношения к обозначаемой действительности. Под *опытным отношением* мы, вслед за Яннарасом, понимаем способность познавать действительность с помощью *универсальной способности схватывания*, т.е. познавать ее через взаимодействие большого количества факторов, обуславливающих познание (ощущения, мышление, суждения, воображение, абстрагирование, редукция, эмоции, интеллектуальная интуиция и т.д.).

Богословский апофатизм как аналогическое образное мышление<sup>12</sup> востребовано в тех реальностях, где бессильна методология теоретического познания. Под этой *реальностью* мы понимаем трансцендентную сущему действительность, такую действительность, которая не выходит в непотопленность и которую невозможно ухватить мыслью и выразить словом, но которая является основным измерением и целью религиозного опыта. Апофатизм как теоретико-познавательная позиция<sup>13</sup> ведет к *онтологии личности*, где дискурсивным образом осуществляется синтез апофатизма с бытийными началами инаковости и свободы, т.е. с личностью. В этом случае апофатическая позиция принимает метод философской гносеологии (как метод утверждений, так и метод отрицаний) как возможность всякого потенциального знания. Апофатизм личности не отказывается от использования всех путей и способов познания — утверждений, отрицаний, причинных и аналогических суждений,

<sup>11</sup> В современной философии понятие истины утратило статус основного гносеологического понятия, определенного однозначно. Возникли ее разные понимания, среди которых экзистенциально-герменевтическое, представленное в фундаментальной онтологии Хайдеггера.

<sup>12</sup> См. подробнее: Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М., С. 42–89.

<sup>13</sup> В восточно-христианской метафизике аналогия не исчерпывается аналитико-смысловым или формальным сопоставлением. Она становится отношением логосов, т.е. через аналогию человеческий логос становится причастным логосу личностной энергии Бога, на чем далее мы остановимся отдельно.

поскольку «высшее», конечно, не исключает «низшего». Однако он отказывается сводить высшее знание, доставляемое единением с Богом, к более низкому уровню интеллектуальных схватываний и логических формулировок. А ценность и польза этого низшего уровня состоит именно в том, чтобы служить указанием на превосходящее его единение. Поэтому можно сказать, что *выход апофатической позиции в личностное измерение* имеет большое, но еще практически не изученное, значение для неклассических дискурсов феноменологии религиозного опыта.

Осознание различий гносеологических подходов восточно-христианской метафизики и западной философско-богословской традиции может придать новый импульс религиозноведческим исследованиям. Общий смысл этих различий заключается в том, что западные теологи и философы уже с первых веков христианства отдавали приоритет интеллектуальному определению сущности перед историческим и бытийным опытом личности, в то время как греческий Восток всегда исходил из приоритета личности перед сущностью. Справедливости ради надо отметить, что в западной традиции присутствует наряду с позитивно-аналогическим определением Бытия и апофатизм Бытия, убежденность в бессилии человеческого разума исчерпать в определениях истину Бытия. Но особенностью западного апофатизма Бытия стала его первопричина — необходимость защитить тайну божественной Сущности от рационального и каузального понимания Бытия. Это значит, что апофатизм Бытия становится апофатизмом сущности, который исключает онтологическую проблему как проблему экзистенциальную, как вопрошание о способе бытия того, что существует, т.е. о «способе существования»<sup>14</sup>. В противоположность этому, на греческом Востоке была изначально исключена поляризация между аналогически-онтическим и мистическим определением Бытия. Онтология восточных богословов и философов изначально экзистенциальна, так как ее основанием служит *апофатизм личности*.

Различие между апофатизмом личности и апофатизмом сущности не ограничивается только рамками умозрения: это два разных модуса жизни, один из которых основан на экзистенциальном опыте, на понимании истины как отношения; другой — на отождествлении истины с интеллектуальными определениями, способными ее объективировать. Проблема заключается в том, что западноевропейская традиция, основанная на метафизическом противопоставлении абсолютной сущности Бога и преходящей сущности человека, обходится без особого внимания к способу бытия, общему для Бога и человека. Эти громадные пустоты в метафизической онтологии западного христианства вполне логично привели «сущностную» реальность Бога к апофатическому Ничто Хайдеггера, а в религиозноведении — к констатации субстанциальной необъективируемости идеи святого. Хайдеггер, тем не менее отрицая возможность определить Бытие в онтических категориях, совершенно справедливо подчеркивал, что мы познаем не сущность, не Бытие вещей, но только *способ, какими они бытийствуют*, и этот способ есть *событие* проявления. *Истина* — это проявление, всплывание из потаенности, а сущее является как присутствие, бытийствуя и как отсутствие, и как присутствие<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Выражение, утвердившееся в богословии греческого Востока (Максим Исповедник, Григорий Нисский, Иустин Философ, Иоанн Дамаскин) и являющееся основным для онтологической постановки проблемы.

<sup>15</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003. С. 258–263.

Хайдеггер, несомненно, прав в своем понимании бытия как истины, т.е. непотаенности как выхода из Ничто во временную явленность. Но гносеология, проистекающая из феноменологического понимания онтологии и опирающаяся на истину как временную явленность, неизбежно объективирует знание «сущностей» в пространстве «семантики» предметов. Объективное содержание знания оформляется разумом в понятие, в *означающее*, чтобы лингвистически выразилось *означающее*. Знание всегда относительно, потому что не только *означающее* вполне произвольно связано с *означаемым*, но и *означающее* имеет всегда лишь феноменальный характер и «отступает от сущности». Мы познаем реальность только в ее языковой форме и структуре. Мы познаем лишь то, что может быть выражено или отображено в языке, то, что имеет *смысл*, отвечая логической форме и структуре.

Для того чтобы понять и объяснить бытийное и познавательное событие *отношения*, необходимы иные онтологические предпосылки, отличные от предпосылок классической феноменологии. Совершенно справедливо хайдеггеровское обращение к человеческой *личности*, которая есть, и с этим нельзя не согласиться, единственная возможность отношения с сущими, есть тот самый «горизонт» *проявления сущих*, где они выходят из сокрытия в непотаенность. *Знание в этом случае оказывается опытом проявления*, приобретаемым в контексте *отношения* личности с предметами. Но привлекательность восточно-христианской онтологии заключается в том, что это Ничто перестает быть необъяснимой, непроявленной стороной Бытия благодаря *личностному способу* божественного Бытия.

Человеческую личность, как и личность Бога, невозможно выразить и познать в рамках предметных определений, аналогических сопоставлений и рациональных обозначений. Личность — это уникальный бытийный факт, факт абсолютной бытийной инаковости, не подвластной той предметности, которая по определению присуща формулировкам человеческого языка. *Наша бытийная инаковость становится познаваемой только в непосредственном отношении*. Это значит, что личность любого человека, как и божественную Личность, можно познать только из реального отношения с ним через личностный способ бытия, который обнаруживается в личностных энергиях<sup>16</sup> и который формирует религиозный опыт.

Сущие существуют, т.е. оказываются тем, что есть только в соотнесенности с личностью. Эта соотнесенность и определяет экзистенциальный характер сущих как *феноменов*. Сущие *кажут себя*, проявляются как то, что есть, только в качестве основания собственной соотнесенности с личностью. Сущие есть феномены только потому, что становятся доступными в являющем их отношении. Следовательно, *мы познаем сущее не как сущность, но как присутствие*. Эта соотносительная связь выражается как *сознание (сведение)* личности, как *универсальное схватывание* (в отличие от интеллектуального) и синтез «вестей» мира, свидетельств мира (или жизненного мира).

Сознание, вслед за Яннарасом, мы рассматриваем как «*личностное*» свойство, поскольку не существует сознания без соотнесенности с некоторым содержанием (интенциональность). Если деятельность сознания всегда соотносительна, то это есть деятельность отношения. А поскольку опыт личного отношения, опыт причастности

<sup>16</sup> О познаваемости отношений через личностный способ бытия см.: Яннарас Х. Избранное: личность и Эрос. М., 2005. С. 55–62 и др.

к проявляющейся в действии инаковости другой личности может быть лишь обозначен, но отнюдь не исчерпан в словесных формулировках, то это и есть пространство для экзистенциально-феноменологического дискурса. Именно в этом пространстве личного отношения легитимна динамика относительных формул, указывающих на изначальную возможность опыта.

Таким образом, восточно-христианская метафизика ориентировалась не на проблему удостоверения Бога как объекта, а на опыт личного отношения *как факта* встречи личностной познавательной энергии человека с личностным логосом Божественных Энергий. *Личность, в этом случае, понимается как соотнесенная действительность и отношение*, а под личностным способом бытия понимается такой, который познается *«по причастности»*, т.е. потому, что он отвечает нашему опыту личностного бытия человека. Соответственно *религиозный опыт становится приобретаемым, а значит, доступным для рефлексии благодаря доступности Божественного способа бытия, а последний доступен нам благодаря его личностному характеру*, о чем мы уже говорили.

Конечно, в контексте так понятого онтогносеологического пространства философские дискурсы относятся к интеллектуальному схватыванию не как к подлинному и достаточному. Для них *опыт есть* универсальное и многогранное *событие отношения* субъекта с другими субъектами, данными в окружающей нас действительности. Поэтому религиозный опыт в экзистенциально-феноменологическом дискурсе представляет собой «активную зону», где пересекаются понимаемый «смысл» и сверхсмысленное «переживание», «слово» и «событие», свойственное некоторым образом любому опыту. Другими словами, религиозный опыт приобретает ту феноменальность, которая есть удивительная редкость, выступающая за границы нормального и нормализуемого<sup>17</sup>. В религиозном опыте ярко выражена имманентная трансгрессивность феномена (Фуко, Бланшо, Батай, Делёз, Гваттари), которая позволяет фиксировать его на границе между возможным и невозможным, одновременно ставя проблему поиска адекватных стратегий его познания, поскольку именно здесь осуществляется «преодоление непреодолимого предела» (Бланшо), где человек завершает себя в потустороннем, веря себя Абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности).

Восточно-христианская метафизика, отказываясь от определения сущности в онтических категориях, от отождествления ее с идеей или понятием индивидуального бытия перспективна для современной философской феноменологии религии своим личностным и экзистенциальным измерением. Ее личностный вектор не анахронизм, присущий онтологическим представлениям раннего христианского эллинизма. Это основа и сегодняшних онтологических поисков феноменологических школ и философий существования.

© Человенко Т.Г., канд. педагогических наук, доцент,  
зав. кафедрой религиоведения и теологии Орловского  
государственного университета, 2010

---

<sup>17</sup> Lalande A. Dictionnaire technique et la philosophie. P. 1972.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ИЗУЧЕНИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА



В современных исследованиях мистического опыта прослеживается ряд проблем, связанных с методами его изучения. Часть из них связана с ограниченностью и несовершенством применяемых методологических подходов, другая же обусловлена особенностями самого мистического опыта. Несомненно, данные проблемные поля тесно взаимосвязаны и детерминируют друг друга.

В настоящее время исследования мистического опыта представлены в рамках двух парадигм — эссенциализма<sup>1</sup> и контекстуализма<sup>2</sup>, либо попытками преодолеть пропасть между ними<sup>3</sup>. Под эссенциализмом понимают совокупность разнообразных и достаточно независимых подходов, для которых характерна позиция, что «за разнообразными описаниями и интерпретациями видений, выражений и откровений мистиков различных культур, существует неизменное общее ядро опытов, главным образом, не затрагиваемое конкретной исторической ситуацией, социальным статусом, культурным окружением и религиозной ориентацией мистика»<sup>4</sup>. При этом целью исследователя становится попытка найти эту неизменную «сущность» мистического опыта. Контекстуализм, напротив, признает необходимость рассмат-

<sup>1</sup> См., например: *Stace W.T. Mysticism and Philosophy*. London, 1960; *Almond P. Mystical Experience and Religious Doctrines*. Berlin, 1982; *Almond P. Mysticism and Its Contexts // The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* / ed. by R.K.C. Forman. N.Y., 1990. P. 211–219; *Forman R.K.C. Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting* // Ibid. P. 3–49; *Forman R.K.C. Mysticism, mind, consciousness*. Albany, 1999; *Hood R.W. The Common Core Thesis in the Study of Mysticism // Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* / ed. by P. McNamara. Vol. 3: The Psychology of Religious Experience. Westport; Connecticut; London, 2006. P. 119–135.

<sup>2</sup> См., например: *Katz S. Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis* / ed. by S. Katz. N. Y., 1978. P. 22–74; *Katz S. The “Conservative” Character of Mystical Experience // Mysticism and Religious Traditions* / ed. by S. Katz. Oxford, 1983. P. 3–60; *Katz S. Mystical Speech and Mystical Meaning // Mysticism and language* / ed. by S.T. Katz. N. Y., 1992. P. 3–41; *Keller K.A. Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis*. N.Y., 1978. P. 59–67; *Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique* // Ibid. P. 101–131; *Gimello R.M. Mysticism in Its Contexts // Mysticism and Religious Traditions*. P. 61–88; *Proudfoot W. Religious Experience*. Berkley, 1985.

<sup>3</sup> См., например: *Hollenback J.B. Mysticism: Experience, Response and Empowerment*. Pennsylvania, 1996; *Janz B. Mysticism and understanding: Steven Katz and his critics // Studies in religion*. Vol. 24/1 (1995). P. 77–94; *Janz B. Response to Robert K.C. Forman // Studies in religion*. Vol. 25/2 (1996). P. 209–213.

<sup>4</sup> *Hollenback J.B. Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*. P. 5.

ривать мистический опыт в культурном, религиозном, социальном, историческом и языковом контекстах, отрицая возможность существования какого-либо чистого, необусловленного этими контекстами опыта; при этом единственным способом исследования мистического опыта становится мистический текст.

Позиция контекстуалистов привела к тому факту, что в настоящее время сама правомерность употребления терминов «мистический опыт» и «мистицизм» нуждается в обосновании. Во-первых, ни одно из определений полностью не отражает многогранности данных понятий, а любые попытки охватить все традиционно понимаемые под ними феномены приводят к слишком широким и общим определениям. Обращение к этимологии термина «мистицизм» (от греч. *μύω* — «закрывать, смыкаться; закрывать глаза; униматься, утихать, переставать», связанного изначально с обетом хранить молчание во время посвящения в мистерии<sup>5</sup>), так же как и производных от него терминов, не проясняет их современного понимания. Во-вторых, существуют трудности в проведении четкой границы между понятиями «мистический опыт», «религиозный опыт», «этеогенный (психоделический) опыт», «сверхъестественный опыт» и т.д.<sup>6</sup> В-третьих, понятие «мистический опыт» появилось в рамках христианской культуры и связано с термином *unio mystica*, подчеркивающим единение в качестве ключевого момента опыта<sup>7</sup>. Однако единительные опыты свойственны не только мистикам, а опыты мистиков не ограничиваются исключительно опытами единения. Очевидно, что использование термина, созданного в современной христианской западной культуре, может существенно искажать понимание опыта других религиозных традиций.

Отчасти данная проблема обусловлена стадийностью мистического опыта, поскольку каждый его этап имеет свои особенности. Исследователь либо вынужден брать за основу мистического опыта единительные состояния, рискуя увидеть их там, где их изначально нет, либо приходит к признанию существования феноменологически различных «опытов», объявляя «мистический опыт» пустым понятием. Таким образом, методологический подход исследователя (поддержка или опровержение гипотезы «общего ядра» мистического опыта в каком-либо ее виде) задает то или иное определение мистического опыта. Например, Р. Форман, полагаясь на разработанную Р. Фишером «картографию» сознательного возбуждения, включающую все так называемые мистические состояния<sup>8</sup>, связывает мистицизм с трофотропическими состояниями (такими, как *самадхи* или *gezucket* Экхарта)<sup>9</sup>, ис-

<sup>5</sup> См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991 (репринт 5-го изд. 1899 г.). С. 831.

<sup>6</sup> Об истории разграничения понятий мистический и религиозный опыт, см., например: Taves A. Religious Experience // Encyclopedia of Religion / ed. by L. Jones. Vol. 11. Detroit, 2005. P. 7736–7738.

<sup>7</sup> О проблеме соотношения понятий мистический опыт и мистическое единение, см., например: Merkur D. Mystical Moments and Unitive Thinking. Albany, 1999. P. 2.

<sup>8</sup> Fischer R. A Cartography of the Ecstatic and Meditative States // Understanding Mysticism / ed. by R. Woods. Garden City, N.Y., 1980. P. 286–305. Данная картография основывается на различении Эрнстом Гельгорном двух систем нервной стимуляции — эрготропической (повышенная активность симпатического отдела вегетативной нервной системы, направленная на расход энергии) и трофотропической (система, связанная с функционированием парасимпатического отдела вегетативной нервной системы и направленная на сохранение энергии); см., например: Гельгорн Э., Луфборроу Дж. Эмоции и эмоциональные расстройства: Нейрофизиологическое исследование. М., 1966.

<sup>9</sup> Forman R. K. C. Mysticism, mind, consciousness. Albany, 1999. P. 5; cp.: Forman R. K. C. Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting // The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy / ed. by R. K. C. Forman. N.Y., 1990. P. 5–9.

ключая из понятия мистического опыта эрготрофические состояния, т.е. не только сопутствующие мистическим опытам явления, но и опыты таких фигур, как Тереза Авила или Юлиана из Норвича. В данном случае мы считаем обоснованной позицию Дж.Б. Холленбэка, полагающего, что необходимо принимать во внимание те феномены, которые сопутствуют опыту<sup>10</sup>, поскольку, на наш взгляд, сами факты их появления и особо негативное или настороженное отношение к ним мистиков поможет раскрыть природу мистических состояний.

Плодотворным при решении проблемы определения мистического опыта представляется подход, предложенный Дэнис и Джоном Кармоди, а именно так называемое диалектическое понимание, на первоначальном этапе подразумевающее «...предложение рабочего описания мистицизма с адъективированным и адвербиальным материалом достаточным для того, чтобы ввести в оборот понятие “опыт”, предполагаемое существительным “мистицизм”, а также действиями и переживаниями, которые подразумеваются глаголами, обычно сопровождающими данное существительное». Следующим шагом «диалектического понимания» являются проверка и выявление недостатков данного определения, а затем новое понимание, которое «не отрицает открытых в процессе исследования недостатков, но признает неизбежность употребления общих терминов, даже если они могут не совсем корректно отражать действительность»<sup>11</sup>.

Следующим проблемным полем в изучении мистического опыта является выбор и анализ самих источников исследования. Заслугой контекстуального подхода стало особое внимание к мистическому тексту и языку, вызванное ответной реакцией на некоторые методологические ошибки сторонников *philosophia perennis*<sup>12</sup>. Так, С. Кац, говоря о необходимости адекватного применения языка к объекту и субъекту мистического опыта, заявил, что главным наследием великих мистиков являются их произведения, никто не может иметь дело с их мистическими опытами вне их текстуального воплощения. Сами же мистические опыты, согласно Кацу, «неизбежно формируются первоначальными языковыми влияниями, так что пережитый опыт приспособляется к существующему образцу, который был изучен, обозначен и затем актуализован в опытной реальности мистика»<sup>13</sup>.

Однако для того чтобы иметь доступ к мистической литературе, необходимо определить, что называется мистическим текстом, и понять, как соотносятся текст и опыт. Как считает К. Келлер, такая связь не всегда очевидна, поскольку «язык является очень многовалентным инструментом, с помощью которого может быть вообразено или построено то, чего никогда не было пережито в действительности»<sup>14</sup>. Ученый

<sup>10</sup> Hollenback J.B. *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*. P. IX.

<sup>11</sup> Carmody L.C., Carmody J.T. *Mysticism: Holiness East and West*. N.Y., 1996. P. 8, 17–18.

<sup>12</sup> Такими ошибками считаются отрицание влияния культурно-исторического контекста и неаккуратность при работе с источниками (неточные цитаты, фразы, вырванные из контекста, неправильные переводы, позволяющие вольно интерпретировать материал, слишком общие выводы и характеристики). См., например: Уилбер К. Интегральное видение: Краткое введение в революционный интегральный подход к жизни, Богу, вселенной и всему остальному. М., 2009; Дейкман А.Д. Наблюдающее Я. М., 2007; Хаксли О. Вечная философия. М., 2010; Stace W.T. *Mysticism and Philosophy*. L., 1960.

<sup>13</sup> Katz S. *Mystical Speech and Mystical Meaning // Mysticism and language*. P. 4–5; cp.: Katz S. *Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 23.

<sup>14</sup> Keller K.A. *Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 78.

выделяет несколько жанров мистической литературы с той или иной степенью аутентичности описываемого опыта, а именно: изречения, биографии, сообщения о видениях, комментарии, диалоги, наставления, молитвы, религиозная поэзия и художественная литература<sup>15</sup>. Анализ исследователя показывает, что данные виды сообщений зачастую имеют нормативный или дидактический характер и отражают мифические мечты и представления о мистическом опыте всего религиозного сообщества, либо недостоверны с исторической точки зрения, а потому не могут содержать прямого свидетельства о мистическом опыте<sup>16</sup>. Таким образом, он приходит к выводу, что сравнительное изучение мистических опытов невозможно, а «мистицизм» является абстрактным понятием, лишенным какого-либо конкретного значения. В связи с этим Келлер предлагает говорить не о мистическом опыте, а, например, о таухиде, опыте Шивы, гнозисе и т.п.<sup>17</sup> Однако сложно назвать данную позицию решением проблемы, поскольку, следуя логике Келлера, мы все равно не сможем говорить об «опыте» и неважно, назовем ли мы его мистическим опытом или опытом Шивы. Келлер не указывает на такие разновидности мистической литературы, как автобиографии и дневники, а также не принимает во внимание альтернативных методов и источников исследования, о чем будет сказано ниже. Более того, мистический опыт не всегда описывается исключительно в религиозных или теологических терминах, мистики могут использовать и другие лексику, символы и образы (например, эротические, поглощения и т.п.). В данном случае целесообразнее использовать предложенные Нинианом Смартом критерии низкой и высокой рамификации языка описания мистического опыта<sup>18</sup>. Однако анализ Келлера помогает выделить жанры мистической литературы с наименьшим количеством дидактических и нормативных аспектов. Тем не менее каждый конкретный текст должен быть проанализирован отдельно, равно как и условия, культурно-исторический и религиозный контекст его создания, биография автора, а также цели и мотивы, которыми он при этом руководствовался.

Следующей проблемой, с которой исследователи мистического опыта сталкиваются при анализе источников, является его невыразимость. Действительно, мистикам свойственны утверждения о том, что переживаемая ими реальность находится за пределами описания и понимания. Однако анализ сообщений о мистическом опыте является одним из ключевых и возможных методов его исследования: он оправдан тем фактом, что мистики все-таки описывают свой опыт. Как полагает Н. Сمارт, невыразимость всегда несет в себе двусмысленность, а именно неполную постижимость и совершенную непостижимость; в последнем случае об опыте нельзя сказать даже того, что он является совершенно непостижимым. Невыразимость может относиться как к объекту мистического опыта, так и к самим переживаниям в этом опыте, использоваться в качестве усилительного эффекта или иметь перформативный аспект. Сمارт указывает и на тот факт, что в любом человеческом опыте есть что-то,

<sup>15</sup> Keller K.A. *Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 78–79.

<sup>16</sup> Ibid. P. 94.

<sup>17</sup> Ibid. P. 96–97.

<sup>18</sup> Smart N. *Interpretation and Mystical Experience // Understanding Mysticism / ed. by R. Woods*. Garden City, N.Y., 1980. P. 82–83.

исключающее описание<sup>19</sup>. П. Мур считает, что о радикальной невыразимости обычно говорят теологические и литургические тексты, не имеющие к мистическому опыту прямого отношения, в то время как поддающиеся верификации сообщения о мистическом опыте имеют в виду скорее эмоциональную, каузальную и дескриптивную невыразимости. При этом дескриптивная невыразимость характерна не для всего опыта, а только для некоторых его стадий, но это не значит, что о них вообще ничего нельзя сказать. Обусловлено это, по мнению Мура, тем фактом, что мистики пишут так, как будто между ними и немистиками нет непреодолимой пропасти<sup>20</sup>. Однако, как мы полагаем, важен сам факт существования дескриптивной невыразимости: при исследовании мистического опыта нельзя исключать из рассмотрения субъективный план переживаний и ощущений самого мистика, поскольку понимание причин невозможности вербализации некоторых стадий мистического опыта может пролить свет на его природу. При этом необходимо принимать во внимание различные функции языка в мистическом тексте, который является не просто средством выражения, но и частью самого мистического процесса<sup>21</sup>.

Однако главную проблему многие исследователи<sup>22</sup> видят не в невыразимости, а в более чем сложных взаимоотношениях самого опыта и интерпретаций. Сторонники контекстуального подхода полагают, что культурный контекст не просто задает способ, которым мистик интерпретирует свои видения после того, как они имели место быть. Часто случается, что религиозные учения формируют перцепционный и экзистенциальный ландшафт мистического видения, в то время как оно происходит: интерпретация имеет место до, в течение и после опыта. Для выявления текстов с наименьшей последующей интерпретацией, П. Мур предлагает разделить их на следующие категории:

- 1) сообщения о мистическом опыте от первого лица (автобиографические);
- 2) сообщения второго порядка (безличные, традиционные сообщения о мистическом опыте — в священных писаниях, трактатах о йоге и т.п.);
- 3) сообщения третьего порядка (теологические и литургические тексты, которые не имеют прямого отношения к мистическому опыту и сообщают о нем лишь косвенно).

Верифицировать можно только сообщения первого и второго порядка (при этом тексты второго порядка не «хуже» текстов первого порядка, так как могут открыть некоторые аспекты мистического опыта, не освещенные в текстах первой категории). Необходимо учитывать, что эти разновидности сообщений могут встречаться в од-

<sup>19</sup> Smart N. Understanding Religious Mysticism // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 17–19.

<sup>20</sup> Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 103–105.

<sup>21</sup> См.: Moore P. *Mysticism [further considerations]* // *Encyclopedia of Religion* / ed. by L. Jones; 2nd ed. Vol. 9. Detroit, 2005. P. 6357; Katz S. *Mystical Speech and Mystical Meaning* // *Mysticism and language*. P. 6; ср.: Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М., 1999. С. 202–216, 221.

<sup>22</sup> См., например: Hollenback J.B. *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*. P. 8–9; Moore P. *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique* // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 108; Katz S. *Language, Epistemology, and Mysticism* // *Ibid.* P. 26; Almond P. *Mystical Experience and Religious Doctrines*. Berlin, 1982. P. 165–167.

ном произведении<sup>23</sup>. Данный подход кажется нам более приемлемым при изучении литературных источников исследования мистического опыта, чем подход Келлера, по уже изложенным выше причинам.

Однако достаточное количество критики вызывала и вызывает в настоящее время главная эпистемологическая посылка контекстуалистов, выраженная С. Кацем: «*Не существует чистых (т.е. непосредственных) опытов*. Ни мистический опыт, ни более обычные формы опыта не дают никаких указаний или оснований для того, чтобы считать их непосредственными, т.е. *все* опыты протекают, формируются и становятся доступными нам посредством крайне сложных эпистемологических способов. Понятие непосредственного опыта кажется если не самопротиворечивым, то в лучшем случае пустым»<sup>24</sup>. Так, Ф. Олмонд критикует С. Каца, считая, что из его концепции следует вывод, что мистик может переживать опыт только контекстуально детерминированными способами<sup>25</sup>; как полагает Р. Форман<sup>26</sup>, контекстуальный подход не объясняет элементов новизны в мистическом опыте<sup>27</sup>.

Сам Форман сужает сущность мистического опыта до «события чистого сознания», т.е. «бодрствующего, но лишённого содержания (неинтенционального) сознания», в котором отсутствуют формы, образы и символы<sup>28</sup>. Ф. Олмонд определяет «чистое сознание» как «состояние, в котором исчезают различия между познающим, актом познания и тем, что познается» и которое не содержит в себе ничего исторически или культурно обусловленного<sup>29</sup>. Хотя концепция «чистого сознания» так и не нашла своего научного подтверждения, большой заслугой Формана является то, что он наметил слабые места контекстуалистской парадигмы и побудил многих исследователей вернуться к изучению самого мистического опыта, а не только мистического текста. Форман обратил внимание на то, что провозглашенное С. Кацем ограничение источников исследования произведениями великих мистиков носит субъективный характер и предполагает изучение текстов с высокой степенью интерпретации, достоверность которых невозможно проверить. По мнению Формана, из того факта, что религиозные традиции и их понятия влияют на разнообразие мистических опытов, с необходимостью не следует, что различные традиции будут иметь совершенно разные опыты. Безусловно, часть мистического опыта формируется в результате установки, однако, другая его часть является чем-то еще вроде чувственных входных данных. По этим причинам Форман считает необходимым расширить круг источников исследования, т.е. включать в них не только произведения великих

<sup>23</sup> Moore P. *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique* // *Mysticism and Philosophical Analysis*. P. 103.

<sup>24</sup> Katz S. *Language, Epistemology, and Mysticism* // *Ibid.* P. 26.

<sup>25</sup> Almond P. *Mystical Experience and Religious Doctrines*. P. 166–180; Almond P. *Mysticism and Its Contexts* // *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. P. 213.

<sup>26</sup> Форман предпочитает называть позицию контекстуалистов конструктивизмом, что указывает на культурный редукционизм данного подхода. См.: Forman R.K.C. *Mysticism, mind, consciousness*. Albany, 1999. P. 51.

<sup>27</sup> Forman R.K.C. *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting* // *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. P. 19–21.

<sup>28</sup> *Ibid.* P. 8.

<sup>29</sup> Almond P. *Mystical Experience and Religious Doctrines*. P. 174.

мистиков, но и интервью с современными мистиками, а также интроспективные описания мистического опыта самого исследователя<sup>30</sup>.

Ф. Стаал<sup>31</sup> и Р. Худ<sup>32</sup> также предлагают изучать мистический опыт «непосредственно и изнутри». Однако данный принцип вызывает вполне оправданные сомнения у ряда исследователей<sup>33</sup>: проблема заключается в том, что человек будет вынужден обращаться к другим авторам, чтобы верифицировать свой опыт как мистический, более того, личный опыт не гарантирует исключения проблемы его интерпретации и контекстуального влияния, при этом ожидания исследователя могут повлиять на протекание мистического опыта, а сам опыт может повлиять на объективность исследования. Вместе с тем, возможно, подход «изнутри» обеспечивает более тонкое понимание мистического опыта.

Все эти факты побуждают нас обратиться к проблемам, связанным с психологическим исследованием мистического опыта. Во-первых, это трудности, возникающие в ходе эмпирического изучения, т.е. сложность, если не невозможность, лабораторных исследований, а также проблемы, связанные с социоэкологическим, психофизиологическим и феноменологическим изучением сознания человека, переживающего мистический опыт<sup>34</sup>. Так, нейрофизиологические исследования<sup>35</sup> опираются на предположение, что религиозность и трансовые состояния коррелируют с определенными формами активности в височных долях головного мозга. К сожалению, для подтверждения этой гипотезы собрано сравнительно мало данных, т.е. существует много исследований медитации с помощью электроэнцефалограмм<sup>36</sup>, но так как мистические опыты сложно воспроизвести, они редко появляются в течение данных исследований. Тем более, невозможно таким образом исследовать спонтанные мистические опыты.

Многие авторы, развивая феноменологию мистических состояний сознания, основанную на нейрофизиологии, выступают против их редукции к нейрофизио-

<sup>30</sup> Forman R.K.C. *Mysticism, Mind, Consciousness*. P. 18–20.

<sup>31</sup> Staal F. *Exploring Mysticism: A Methodological Essay*. Berkley; Los Angeles, 1975. P. 123.

<sup>32</sup> Hood R.W. The Common Core Thesis in the Study of Mysticism // *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* / ed. by P. McNamara. Vol. 3: The Psychology of Religious Experience. Westport; Connecticut; London, 2006. P.123.

<sup>33</sup> См., например: Wulff D.M. *Mystical Experience* // *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* / ed. by E. Cardena, S.J. Lynn, S.C. Krippner. Washington, 2000. P. 428; Pike N. *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*. Ithaca; London, 1992. P. XI–XII.

<sup>34</sup> Pekala R.J., Cardena E. *Methodological Issues in the Study of Altered States of Consciousness and Anomalous Experience* // *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* / ed. by E. Cardena, S.J. Lynn, S.C. Krippner. Washington, 2000. P. 49.

<sup>35</sup> См., например: Pyysiäinen I. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston, 2003; Pyysiäinen I. *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. N.Y., 2009; McNamara P., Durso R., Brown A., Harris E. The Chemistry of Religiosity: Evidence from Patients with Parkinson's Disease // *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion* / ed. by P. McNamara. Vol. 2: The Neurology of Religious Experience. Westport; Connecticut; London, 2006. P. 1–14; Ratcliffe M. *Neurotheology: A Science of What?* // *Ibid*. P. 81–104; Persinger M.A. *Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis* // *Perceptual Motor Skills*. Vol. 57 (1983). P. 1255–1262; Persinger M.A. *Neurophysiological Bases of God Beliefs*. N.Y., 1987.

<sup>36</sup> См., например: Murphy M., Donovan S. *The Physical and Psychological Effects of Meditation: A Review of Contemporary Research with a Comprehensive Bibliography, 1931–1996*. Sausalito, CA., 1996.

логическим процессам, поскольку для них не является очевидным, что «объективная реальность» обычного сознания имеет высший онтологический статус, чем «высоко интегрированные и интегрирующие видения» мистического опыта<sup>37</sup>. Другие же исследователи считают возможным объяснить феноменологию мистических состояний сознания посредством обращения к нейрофизиологическим процессам. Например, И. Пюсиайнен, критикуя позицию контекстуалистов, утверждает: «...внутреннее содержание и нейропроцесс не могут быть разделены таким образом; именно нейропроцесс заставляет нас испытывать феноменальные содержания, и не может быть значимого опыта без нейропроцесса»<sup>38</sup>. Однако он критически настроен и по отношению к гипотезе «события чистого сознания», поскольку в ней ошибочно приравниваются «сознание и бодрствование». Тем не менее Пюсиайнен считает данную гипотезу методологически полезной, поскольку она «позволяет нам рассматривать сознание как феномен, независимый от языка, и исследовать нейрофизиологические основания «мистического» и других религиозных опытов, которые, таким образом, не могут быть сведены только к культуре»<sup>39</sup>.

Феноменологическое изучение мистических состояний сознания также сталкивается с определенными трудностями, отчасти обусловленными несовершенством интроспективных методов<sup>40</sup>. Более того, при анализе мистического опыта получение от переживающего его человека сопутствующих сообщений, преимущество которых является отсутствие ограничений памяти, в большинстве случаев невозможно. В то же время подобные сообщения могут повлиять на происходящий опыт или не отвечать на необходимые исследователю вопросы<sup>41</sup>. В связи с этим наиболее приемлемым методом исследования являются ретроспективные сообщения (а именно дневники, интервью и биографический материал), которые также помогают понять, каким образом человек интерпретирует и интегрирует свой опыт. Безусловно, на данном виде сообщений могут сказаться проблемы, связанные с памятью, поэтому необходимо минимизировать временную дистанцию между самим опытом и сообщениями о нем<sup>42</sup>.

Р. Пекала предлагает применять психофеноменологический метод для исследования мистических состояний сознания, т.е. сочетание феноменологических описаний содержаний сознания и традиционных психологических измерений и статистических подходов.<sup>43</sup> На наш взгляд, данный подход позволяет свести к минимуму субъективность ретроспективных сообщений и расширить круг источников

<sup>37</sup> Wulff D.M. *Mystical Experience // Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* / ed. by E. Cardeña, S.J. Lynn, S.C. Krippner. P. 417–418.

<sup>38</sup> Pyytiäinen I. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 112.

<sup>39</sup> Ibid. P. 113–114.

<sup>40</sup> См., например: Pekala R.J., Cardeña E. *Methodological Issues in the Study of Altered States of Consciousness and Anomalous Experience // Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*. P. 51.

<sup>41</sup> Ibid. P. 60.

<sup>42</sup> Ibid. P. 61–64.

<sup>43</sup> Ibid. P. 64, 65.

исследования мистического опыта, не разрывая изучения мистических текстов и мистических состояний сознания.

В ходе исследования мистического опыта мы считаем необходимым также проведение сравнительного анализа, в фокус которого должны попадать не только мистические опыты, принадлежащие различным религиозным традициям, культурам и эпохам, спонтанные и специально подготовленные опыты, но и нерелигиозные мистические опыты, психопатологические состояния, энтеогенные опыты и т.п. В связи с этим представляется целесообразным подход Дж.Б. Холленбэка, т.е. исследование феноменов, попадающих в континуум мистического опыта, в том числе часто игнорируемых сопутствующих ему явлений, а также анализ психологического механизма, вызывающего тесную взаимосвязь между содержанием мистического опыта и лежащим в его основе контекстом<sup>44</sup>. Применение данных методологических подходов может помочь в поиске срединной позиции между эссенциализмом и конструктивизмом и лучше понять природу мистического опыта.

© Малевич Т.В., аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

---

<sup>44</sup> *Hollenback J.B.* Mysticism: Experience, Response, and Empowerment. P. VIII.



## ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОГО ДОГМАТИЗМА: постановка проблемы

Общепризнано, что одной из существенных черт религии как формы общественного сознания является религиозный догматизм. Это положение представляется на первый взгляд самоочевидным и не требующим научного исследования и обоснования, — подобные характеристики религиозного сознания стали тривиальными в научной, научно-популярной и даже художественной, литературе. Как правило, в большинстве случаев понятие религиозного догматизма не определяется, что, на наш взгляд, отнюдь не способствует углублению научных знаний о религии. Конечно, есть работы, в которых авторы, исследуя религиозное сознание, не пренебрегают и попытками дать определение религиозного догматизма<sup>1</sup>. Однако такая неопределенность создает предпосылки для некритического использования данного термина в качестве негативного ярлыка, что, очевидно, создает затруднения в межконфессиональном общении. Некритическое использование терминов «догматизм», «догматическое», «догма» создает спорные определения религиозных и религиозно-философских феноменов, когда догматизм представляют как характерную черту одного из типов религиозного сознания, затемняя его в других типах<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Г.А. Габинский, например, под догматизмом в религии понимает «...принятие догматов как данных свыше абсолютных истин. Догматы считаются данными Богом через божественное откровение и не подлежат никакому изменению». Однако такое определение догматизма применимо только к монотеистическим религиям, прежде всего христианству, что объясняется методологическими задачами научной критики религиозного мировоззрения в нашей стране, традиционно исповедовавшей христианство. Заслугой Габинского является его гипотеза, что исторически догматизм сформировался в религии, а затем распространился в других сферах духовно-практической деятельности людей как общесоциальное явление (см.: *Габинский Г.А. О религиозном способе мышления и его проявлениях: Материал в помощь лектору и пропагандисту. Орел, 1989. С. 8*). Е.П. Ситковский отождествляет религиозный догматизм с теологической догматикой, но в целом сосредоточивает внимание на анализе общего понятия догматизма, выделяя такие его черты, как антиисторичность, метафизичность, недиалектичность, консервативность, абстрактный, неконкретный способ рассмотрения. Исследователь отмечает, что догматическое мышление в познании опирается на одностороннюю дедукцию и связывает его с общественными классами, научными и политическими деятелями, которые отстали от хода исторического развития. Ситковский прослеживает развитие догматизма в истории философии, однако религиозный догматизм специально не рассматривает (см.: *Ситковский Е. Догматизм // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 2. М., 1962. С. 36–40*).

<sup>2</sup> Например, религии Индии определяются как «религии чистого опыта», в отличие от догматических религий (религий откровения), так называемых библейских религий, к которым относятся «...религии Книги (т.е. Библии или Корана), — иудаизм, христианство и ислам» (*Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005. С. 58–59*). В.К. Шохин отмечает в современном «суперэкуменизме» Г. Каурда противопоставление буддизма и христианства

На наш взгляд это необоснованно, так как догматизм как тип мышления свойственен человеческому сознанию вообще и не ограничивается каким-либо определенным типом культуры.

Таким образом, в области теоретического религиоведения встает задача определить понятие религиозного догматизма, изучить этот феномен и дать описание проблем, связанных с ним.

Важно отметить, что феномен догматизма характерен не только для религии, но и для философии, науки, идеологии и других форм духовно-практической деятельности людей, например, права, поэтому слова «догматизм», «догма», «догмат» имеют широкое употребление в различных областях духовно-практического освоения действительности. Для уяснения значения термина «догматизм» целесообразно обратиться к соответствующим словарям. Необходимо отметить, что словари не дают определения религиозного догматизма, но достаточно полно раскрывают понятие догматизма в философии, правоведении и политологии.

В отечественной науке в дореволюционный период догматизм в философии нередко понимался как противоположность критическому методу познания<sup>3</sup>. Понимание догматизма как некритического учения характерно и для некоторых западных авторов<sup>4</sup>, однако такое определение страдает отсутствием историзма; упускаются причины формирования догматизма, не учитываются его функции в познании, место в психологии личности и роль в духовной культуре.

В советской и современной российской литературе дается достаточно полное определение философского догматизма<sup>5</sup>.

---

как этической религии догматической (История этических учений: учебник / под ред. А.А. Гусейнова. М., 2003. Раздел II: Древняя и средневековая Индия. С. 127). А.В. Смирнов отмечает «отсутствие догматизации» в Исламе, связывая это с отсутствием единой Церкви (там же. Раздел III: Классическая арабо-мусульманская мысль. С. 284). Отмечается также, что «...буддизм — недогматическая традиция...» (Парибок А.В. Методологические аспекты буддизма: Конспект доклада, 29 сент. 2005 г. — интернет-документ: <http://east.philosophy.pu.ru/science/vfrk001.htm>). Если разграничивать буддизм и христианство по степени догматичности, то наиболее приемлемым, на наш взгляд, является предложенный Н.В. Абаевым подход, согласно которому для буддизма характерен принцип «догматического развития», а для христианства — «догматического консерватизма» (Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 105–106).

<sup>3</sup> Словарь братьев Гранат содержит подобное определение (Энциклопедический словарь Русского Библиографического Института Гранат. Т. 18. С. 519). Э. Радлов в словаре Брокгауза-Ефрона, определяет догматизм через противоположные ему системы — скептицизм и критицизм, предпринимает попытку выделить гносеологические корни догматизма (см.: Радлов Э. Догматизм // Энциклопедический словарь / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1893. Т. Ха. С. 844).

<sup>4</sup> Так, например, Энциклопедия «Британика» определяет догматизм как некритическое принятие и использование какого-либо убеждения, главным образом тех окончательных и основных представлений, которые известны в качестве первоначал (principles), отмечая при этом, что термин был введен Кантом (Encyclopedia Britanica. Chicago; London; Toronto, 1956. Vol. 7. P. 502–503).

<sup>5</sup> Отечественные авторы выделяют гносеологические, психологические и социальные корни догматизма, прослеживают историческое развитие догматизма в европейской философии (см., например: Догматизм // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 179–80). В.В. Ильин, обобщая предшествующие концепции философского догматизма, определяет его как «...некритический тип мышления, к-рый в восприятии, оценке, понимании реалий не учитывает специфические условия места, времени, действия и слепо привержен однажды усвоенной доктрине». Автор расширяет понимание гносеологического базиса догматизма как «...игнорирование динамичности, конкретности, процессуальности истины...», отмечает среди социальных оснований догматизма «...корпоративный (классовый, групповой) или личностный эгоизм...» (Ильин В.В. Догматизм // Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. М., 2001. С. 165).

В юридической науке догматизм понимается как одно из направлений изучения действующего (положительного) права, которое характеризуется формальным, дескриптивным исследованием права, игнорированием общественно-исторических закономерностей развития права<sup>6</sup>.

В политической науке догматизм понимается как безусловное подчинение догмам, т.е. основным положениям какой-либо теории<sup>7</sup>.

В философии проблема догматизма рассматривалась в немецкой классической философии. Правда, само понятие «догматизм» трактовалось неоднозначно. Так, И. Кант разграничивал догматизм в узком смысле как чисто рациональный метод «без предварительной критики способности самого чистого разума» и в широком смысле как систематический метод в науке, основанный на «верных априорных принципах»<sup>8</sup>. Философ подчеркивал, что наука «...необходимо должна быть построена догматически и в высшей степени систематически, следовательно, по-ученому (не популярно)...»<sup>9</sup>. Кант противопоставлял догматизм (рационализм) и эмпиризм, указывая на их античные истоки — платонизм и эпикуреизм<sup>10</sup>. Он первым определил догматизм как некритический метод познания действительности, рассмотрел догматизм как гносеологическую проблему, проанализировал исторические корни догматизма. И.Г. Фихте односторонне интерпретировал мысль И. Канта о некритическом характере догматизма, не учитывая понимание догматизма как систематичности в научном познании, и провозгласил сущностью своей «критической философии» то, что «...в ней устанавливается некоторое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определяемое; и если эта философия делает последовательные выводы из этого основоположения, она становится наукоучением»<sup>11</sup>. Иными словами, под критицизмом Фихте подразумевал догматическое по существу положение о «совершенно безусловном», «абсолютном Я». Соответственно под догматизмом мыслитель понимал противоположную критицизму философию, в которой понятие «вещи» (ens) «...совершенно произвольно рассматривается как безусловно высшее понятие»<sup>12</sup> по отношению к субъекту. Ф.В.Й. Шеллинг под догматизмом подразумевал учение, которое стремится «...непосредственно к тождеству абсолютного объекта и только опосредствованно — к

<sup>6</sup> Догматизм «...ограничивает знание науки права описанием и обобщением материала, содержащегося в положительном (действующем) праве, юридическими определениями, формальным анализом юридических понятий и классификацией юридических норм» (Догматизм в праве // Юридическая энциклопедия / под ред. М.Ю. Тихомирова. М., 2009. С. 263).

<sup>7</sup> См., например: Даниленко В.И. Современный политологический словарь. М., 2000. С. 241. Э.Я. Баталов дает развернутое, хотя и явно претензионное, основанное на буржуазно-либеральной идеологии, определение догматизма в политике. Выделяются гносеологические, психологические и социальные основания догматизма в политике, представлена попытка выделить собственно политические основания определяемого явления (см. подробнее: Баталов Э.Я. Догматизм в политике // Политическая энциклопедия: в 2 т. / рук. науч. проекта Г.Ю. Семигин. Т. 1. М., 1999. С. 357–358).

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 34.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 370.

<sup>11</sup> Фихте И.Г. Основа общего наукоучения (на правах рукописи для слушателей) 1794 г. // Фихте И.Г. Соч.: Работы 1792–1801 гг. М., 1995. С. 304–305.

<sup>12</sup> Там же. С. 305.

совпадению субъекта с абсолютным объектом», подчеркивая, что «... догматизм требует, чтобы я растворился в абсолютном объекте...»<sup>13</sup>. Философ пытается преодолеть односторонность противопоставления догматизма и критицизма и «синтетически» определить «общий принцип» для двух философских систем. В качестве такого общего принципа мыслитель декларативно объявляет «...принцип абсолютного бытия или абсолютного блаженства», заявляя, «...что обе системы стремятся к устранению противоречия между субъектом и объектом — абсолютному тождеству»<sup>14</sup>. Таким образом, Шеллинг представляет свою «философию тождества» как систему, снимающую противоречие догматизма и критицизма. Важный вклад в анализ проблемы догматизма, его исторического развития и выявления причин внес Г.В.Ф. Гегель. Заслугой философа является то, что он в соответствии со своими общими методологическими принципами показал историческую неизбежность появления такого типа мышления, как догматизм. Становление догматизма Гегель связывал с потребностью, обусловленной «философствованием рассудка» (*ein Philosophieren des Verstandes*), в систематичном научном знании, когда вырабатываемый определенный общий абстрактный принцип, понимаемый мыслителем как «всеобщее», применяется для описания «особенного». «Это применение всеобщего к особенному является здесь господствующим, ибо не появилась еще мысль о том, что из самого всеобщего следует развивать обособления целого. В господстве такого применения всегда заключается потребность в системе и систематизации, именно: есть потребность в таком последовательном применении некоторого определенного принципа к особенному, при котором истина всякого особенного определяется и вместе с тем познается согласно этому абстрактному принципу»<sup>15</sup>. Потребность в абстрактном принципе Гегель объяснял внутренней, духовной потребностью, которая порождает определенные исторические типы философии. «Удовлетворение этой потребности появляется теперь в мире согласно внутренней необходимости духа (*die innere Notwendigkeit des Geistes*); появляется не внешним образом, а так, как оно соответствует понятию. Эта потребность породила стоическое, эпикурейское, новоакадемическое и скептическое философские учения...». К догматизму в античной философии Гегель относил «...два философских учения... стоическое и эпикурейское...» и отмечал, что «...систематическая философия становится сначала догматизмом, против которого вследствие его односторонности тотчас же выступает скептицизм»<sup>16</sup>. Таким образом, под догматизмом Гегель фактически подразумевает начальный этап в развитии общего для всех наук теоретического систематического знания. Однако, по Гегелю, познание на этом этапе страдает односторонностью — односторонность исходного принципа Гегель относил к недостаткам догматизма. «Через все представление о мире проводится односторонний принцип; каждая отдельная сторона, как противоположная другой стороне, развита в целостность. Таковы философские системы стоицизма и эпикуреизма; в противоположность к их догматизму скептицизм составляет отрицательное,

<sup>13</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 77.

<sup>14</sup> Там же. С. 76–77.

<sup>15</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 302.

<sup>16</sup> Там же. С. 300–302.

другие же философские системы исчезают»<sup>17</sup>. В целом можно констатировать, что под догматизмом Гегель понимает систематическое, но односторонне рассудочное и недиалектическое мышление, учитывающее только одну сторону явления и игнорирующее противоположную сторону.

Догматизм и скептицизм как противоположности одного и того же метода, имеющие антидиалектическую направленность, рассматриваются Н.З. Парамоновым в книге «Критика догматизма, скептицизма и релятивизма». Автор анализирует социальные (классовые) и гносеологические корни догматизма и скептицизма, характеризует догматизм как разновидность метафизического способа мышления, связывает его с принципами идеалистической теории познания, которые отличаются абстрактностью и односторонностью в познании окружающей действительности<sup>18</sup>. Н.З. Парамонов под догматизмом подразумевает доктрины, выражающие интересы определенных классов. Единственной опорой для сохранения отживших и несоответствующих действительным потребностям интересов уходящих классов служит догматизм с его претензией на обладание абсолютной истиной. «Догматизм — это своеобразный посох уходящих с исторической арены классов, это методологическая опора оторвавшихся от жизни и изменивших марксизму некоторых деятелей коммунистических партий. Догматизм, ревностно отстаивающий те или иные доктрины, порой вовсе не интересуется тем, подтверждаются они или не подтверждаются практикой, данными науки, фактами объективной действительности. Он претендует на абсолютную истину, не приводя ее в соответствие с ходом жизни, с развитием общества»<sup>19</sup>. В гносеологическом плане «догматизм проистекает из отрицания объективной диалектики, из незнания диалектико-материалистической методологии и неумения правильно применять ее к анализу реальных объективных явлений. Одной из гносеологических причин его существования может быть вообще низкий уровень научных знаний или слабая ориентировка в достижениях передовой научной мысли». Исследователь проследивает историческое развитие догматизма. Как он отмечает, «...элементы догматизма в смысле признания неизменности некоторых истин встречаются в античной философии»<sup>20</sup>.

Так, например, Н.З. Парамонов выделяет элементы догматизма в учениях пифагорейцев, которые «...в своих рассуждениях стремились принципиально не допускать ни колебаний, ни сомнений... собственные иногда отличавшиеся крайней односторонностью соображения по тем или иным вопросам выдавали за единственно истинные. С предельной убежденностью пифагорейцы говорили о мире как о “божественной гармонии”, о вечности и неизменности этой гармонии, о том, что она и есть мировая “душа”»<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. С. 196.

<sup>18</sup> Любопытно, что в соответствии с идеологическими соображениями Н.З. Парамонов отмечает, что в современном мире догматизм сохраняется и выделяет такую его черту, как враждебность к марксизму-ленинизму и советскому строю (см. подробнее: *Парамонов Н.З. Критика догматизма, скептицизма и релятивизма: уч. пособ.* М., 1973. С. 128). Впрочем, это не снижает общего научного уровня данной работы.

<sup>19</sup> *Парамонов Н.З. Указ. соч.* С. 20.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 5.

В последние десятилетия обнаруживаются попытки пересмотреть и реанимировать понятие догматизма, при этом не всегда удачно. В этом отношении показательна работа Л.В. Денисовой «Догматическое основание метафизических систем», в которой автор характеризует догматизм как «...гносеологическое и онтологическое явление, которое выражается в уверенности субъекта в объективном познании мира, в творческой мощи разума и его способности конструировать абсолютные объективные ценности»<sup>22</sup>. Исходя из своего определения автор выделяет «родовые признаки» догматизма, к числу которых относит, например, психологическую уверенность «в творческой мощи разума, мышления», которая связана с представлением о «разумной необходимости, на которую должен ориентироваться человек в своей жизни», конструирование «абсолютных знаний, абсолютных ценностей, независимых от конкретных ситуаций и времени»<sup>23</sup>. Таким образом, строго научного определения феномена догматизма исследователь не дает, ограничиваясь фактически формальным отождествлением догматизма с рационализмом, понимаемого как способность разума создавать абсолютные представления. Л.В. Денисова пытается разграничить философский догматизм и религиозный. «Существует, на наш взгляд, значительное различие между религиозным и философским, а точнее, метафизическим догматизмом»<sup>24</sup>. Однако далее вопрос о догматизме и об отличии философского догматизма от религиозного фактически подменяется вопросом об отличии религиозного догмата от «догмата философского». «Характеризуя в нескольких словах специфику именно религиозного догмата, следует обратить внимание на все вышеприведенные слова религиозных авторитетов о связи религиозной догматики и религиозной жизни, т.е. опыта и таинства, без которых религия теряет свою способность. Что же тогда остается в догмате философском? Пожалуй, то, что связано с проблемой истины, ее поиска и выражения». В другом месте исследователь делает вывод, что догматизм в «...религиозной теории и практике понимается как убежденность человека в познании божественных истин», т.е. фактически автор сближает религиозный догматизм с выделяемым им первым признаком философского догматизма, подразумевающего гносеологическую «...уверенность или веру человека в достижении истины». Л.В. Денисова намечает разграничение догматизма в религии и философии, понимая догматизм как «...уверенность в объективности и абсолютности сверхчувственного мира...», и отмечает, что «...в религии уверенность носит по преимуществу бездоказательный характер и опирается на психологическую уверенность человека в лучшую жизнь; в философии метафизический догматизм получает свое развитие благодаря гносеологии», однако не доводит свою мысль до конца. Тем не менее исследователь справедливо отмечает, что «догматизм является неотъемлемым свойством религиозной жизни»<sup>25</sup>. Таким образом, фактически Л.В. Денисова не раскрывает отличия религиозного догматизма от философского и выносит противоречивое суждение о том общем, что связывает метафизический (философский) догматизм и догматизм религиозный. «Метафизический догматизм имеет те же предпосылки,

---

<sup>22</sup> Денисова Л.В. Догматическое основание метафизических систем. Омск, 1999. С. 65.

<sup>23</sup> Там же. С. 63–65.

<sup>24</sup> Денисова Л.В. Указ. соч. С. 53.

<sup>25</sup> Там же. С. 63, 66, 71.

что и догматизм религиозный...»<sup>26</sup>, а именно по логике Денисовой, и философский, и религиозный догматизм имеют основание в сверхчувственном мире (правда, вопрос о существовании такого мира автором не рассматривается).

Таким образом, как показывает анализ литературы, под догматизмом подразумевают, как правило, с одной стороны, некритичное отношение к основоположениям (догмам, аксиомам) какого-либо учения. Иначе говоря, отсутствие критики и сомнений, консерватизм мышления (неспособность воспринимать информацию, противоречащую догмам), слепую веру в авторитеты. С другой стороны, в догматизме усматриваются и некоторые позитивные моменты: преемственность определенной традиции, верность установленным истинам, системность и завершенность учения. Системность как свойство догматизма выделяется в философской, богословской и юридической литературе.

Учитывая определения догматизма и догматического метода как типа мышления, которые содержатся в философии, богословии, политологии, правоведении, а также делая выводы из вероучительных, организационных и культовых особенностей различных религий, мы можем предложить следующее определение религиозного догматизма.

Под религиозным догматизмом мы понимаем метод\*, с помощью которого та или иная религия (конфессия, религиозно-философская система) закрепляет собственную систему верований и культовых действий для своих адептов (последователей), принимающих на веру без доказательств истины вероучения (догмы) в качестве неизменных, безусловных (абсолютных) положений на основе подчинения религиозному авторитету. С объективной стороны, догматизм представляет тот способ (метод), которым религия позиционирует себя как феномен культуры во внешнем (объективном) мире и воздействует на общественное (религиозное) сознание, выстраивая содержание вероучения религии как систему догматических положений. С субъективной стороны, религиозный догматизм представляет собой способ мышления, который выражается в принятии адептом в качестве истины положений, не доказанных (или принципиально не доказуемых в силу постулирования ограниченности разума и мышления), и в осознании, переживании этих положений в качестве нормативной ценности, а также в решимости адепта следовать им в своей практической деятельности.

Таким образом, догматизм является необходимым свойством религиозного сознания и выступает в качестве способа отражения окружающей действительности, характерного для религии как формы общественного сознания.

© Канаков Д.В., аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

<sup>26</sup> Денисова Л.В. Указ. соч. С. 53.

\* Догматизм может рассматриваться, видимо, в двух аспектах. С одной стороны, как наличное состояние сознания, с другой — как сложившийся исторически метод мышления, противоположный диалектическому методу познания действительности. Впрочем, эта проблема нуждается в дальнейшей разработке.

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ  
О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

Вопрос о смысле жизни имеет довольно значительную историю. Сама его постановка как в общественном (куда идет данное общество?), так и в индивидуальном (для чего я живу?) плане зависит от ряда обстоятельств. Обычно потребность осмысления возникает у здравствующего индивида или в функционирующей общественной структуре. При этом внимание не концентрируется на внутреннем содержании живого, на анатомической или физиологической специфике (наследственная программа, обмен веществ, самовоспроизведение), а также на сугубо экономических отношениях. Усилия направлены на выяснение логической связи отдельных проявлений бытия, определение наличия разумной цели, назначения существования. Отталкиваясь от бытия живого, смысл жизни обретает надорганический, общественный характер. Социальная проблема как бы «парит» над естественными запросами. Иногда изначально в центре внимания оказываются многообразные связи между людьми в процессе их экономической, социальной, политической и культурной деятельности. Однако в целом речь идет о наличии определенной цели, назначения в сложном переплетении социального бытия, об идеальной фиксации этой связи.

Вопрос о смысле жизни — это вопрос о единстве мира. Чтобы сделать мышление возможным, необходимо понять многообразие через его приобщение к единству: «Ты станешь мудрым... когда постигнешь всякое другое единство...»<sup>1</sup>. Множество вещей в мире обнаруживают свою целостность только в мысли, в идее. В монотеистических толкованиях вначале Бог предстает как существо, упорядочивающее множественность, а в дальнейшем это единство трактуется в различных светских вариантах (возникновение мира из ничего, роль первоатома и первовзрыва в появлении Вселенной и т.п.).

«Практическая» сторона постановки вопроса о смысле бытия состоит в том, что речь идет о соотношении конечного и бесконечного: как «вписать» (соотнести) конечное «Я» с бесконечностью мироздания. В общественном плане этот вопрос приобретает социальное звучание — как соотнести конечную форму здесь и теперь существующего общества с бесконечностью исторического процесса. Иными словами есть некий особый надфизиологический и надсоциальный смысл жизни.

<sup>1</sup> Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 19.

Русские мыслители от Ф. Достоевского и В. Соловьева до Э. Ильенкова и М. Туровского исходили из того, что попытка видеть смысл жизни в самой жизни несостоятельна. Вопрос о смысле жизни есть вопрос о ценностях, которые выше самой жизни. «Парящая» над повседневным бытием значимость объектов окружающего мира превращается для человека в абсолют. Совершенное и безусловное начало бытия вечно и неуничтожимо: «Хотя не вечен человек, то, что вечно, человек» (А. Фет).

Возникновению постановки вопроса о смысле бытия (а это довольно высокая степень «полета мысли») должны предшествовать предпосылки.

1. Понимание окружающего мира как некоторой целостности. В представлениях о многообразии языческого мира, а также близких к нему патриархальных обществ, слабо схвачена целостность и единство бытия. Мысль о его смысле не зарождается.

Возникающая целостность окружающей действительности вначале предстает в мифологически-религиозном толковании в развитых, точнее, монотеистических религиях (Бог сотворил мир). Только монотеизм создает реальные предпосылки восприятия окружающего как определенной упорядоченности, основы бытия человека.

2. Толкование окружающего как находящегося в процессе однонаправленной, векторной устремленности. Такое понимание действительности исторически не встречается в языческом (толкование древними греками мира как движение по кругу), патриархальном понимании мира. Лишь возникновение христианства с его осуждением движения по кругу («по кругу ходят нечестивцы») и четким делением исторического процесса на прошлое (согрешение), настоящее (страдание) и будущее создает возможность формирования идеала, который, как известно, порождается несовершенством сегодняшнего дня. Именно идеал (точнее, движение к нему) составляет смысл устремленности в настоящем. Правда, религиозный идеал всегда сакральный и, как правило, потусторонний.

3. Постановка вопроса о смысле жизни возможна довольно развитым сознанием, т.е. рефлексивно мыслящим индивидом, который уже значительно выделен из общего «Мы». Такой индивид отсутствует в общинном, патриархальном социуме.

4. И, наконец, решение вопроса о смысле бытия предполагает соотнесение настоящего с определенным (разумеется, совершенным) образцом. Выделившийся индивид должен, постигая ценность этого образца — бесконечного, иметь возможность с ним соотнести свою реальную жизнь. Бессмысленно сравнивать «особенную статью» «Я» с малозначащими факторами окружающего или ожидаемого будущего.

Для соотнесения данной общественной формы с другими видами социума необходимы постоянные и развитые виды духовной и материальной деятельности — торговля, общение, сравнительный анализ, критическое осмысление. Лишь подобные формы активности подводят массовое сознание к оценке настоящего и возникновению ценностного (вне зависимости от знака) понимания ожидаемой действительности.

Расцвет мирской жизни и светской философии в период Возрождения в Европе связан с тем, что христианская концепция в своей основе (как движение от настоящего к будущему) сохраняется. Однако она наполняется качественно иным содержанием — утверждается реализация идеала посюсторонняя, земная. Согласно

новым представлениям индивид может продлить свое конечное «Я», утвердив себя в делах социума своим вкладом в общественную копилку и в индивидуальном плане, он оставляет определенный след в рождении себе подобных, т.е. продлевает индивидуальное «Я» в потомках.

Удлинение во времени индивидуального бытия характерно не только христианству, но и другим религиозным системам. В классическом Исламе активистская ориентация призывала человека прилагать все усилия для реализации своих намерений, для изменения существующего положения вещей (благословление труда и богатства). Культура Ислама характеризуется преимущественной ориентацией прихожанина на выработку «правильного поведения» в интересах будущего. Согласно Буддизму только человеку приписывается способность путем освобождения от уз материи последовательно искоренить в себе то, что задерживает процесс перерождения и, «встав на путь», достичь нирваны.

Аналогичная ситуация с учением «Дао» (путь) в других восточных религиях.

Смысл человеческого существования, по Конфуцию, — утверждение в поднебесной высшей и всеобщей формы социально-этического порядка — пути (Дао). В даосизме отказ от познания должен вести к сверхсознательному слиянию с «путем» (Дао) природы.

Следует заметить, что в восточном социуме индивид практически не выделен из общего «Мы» (он подавлен кастами в Индии, японской общиной, системой чиновников — мандаринов в Китае и т.п.), поэтому проблема соотношения конечного с бесконечным в мирозерцании на Востоке едва просматривается.

В заключение следует подчеркнуть, что вера в смысл жизни связана с верой в человека как носителя этого смысла (Е. Трубецкой). И. Ильин настаивал на утверждении такого смысла жизни, который был бы достижим каждым человеком в пределах его индивидуального бытия. При усвоении индивидуального и общественного смысла, согласно русскому мыслителю, человек не будет растворяться в системе общественных отношений только в том случае, если каждый отдельный индивид будет различим и важен с точки зрения самой высшей ценности.

Тот факт, что человеческий разум осваивает в конечном идею бесконечного, видимо, объективная сущность бытия *homo sapiens*, общечеловеческая характеристика преобразующего мир индивида. И мы имеем дело лишь с вариантами — в зависимости от специфики социума — осмысления субъект-объектного отношения, — с постоянным стремлением конечного к слиянию с бесконечным в процессе изменения последнего деятельным субъектом.



## ИСТОКИ И СМЫСЛ СОВРЕМЕННОГО МИФОТВОРЧЕСТВА

Современный мир с его новыми и вечными проблемами сделал актуальным активное противостояние науки и мистицизма, рационализма и иррациональности. Казалось бы, навсегда побежденный в прошлом, иррационализм вновь возрождается в сверхрациональном, технократичном и прагматичном XXI в., находя свое выражение в различных формах современного мифотворчества. Это позволяет сделать вывод о том, что миф совечен человечеству и сопричастен ему, он есть универсальный спутник человеческой истории. И при всем разнообразии исторического содержания, при всем богатстве и уникальности индивидуального и общественного мировосприятия, нельзя не заметить, что формы и схемы, в которые воплощается это содержание, едины и вневременны. Эти общие архетипические формулы составляют своего рода интеллектуально-эмоциональный скелет человечества, лишней раз свидетельствуя о его духовном единстве. Выражением этого единства и является миф.

Так что же такое миф? Прежде всего это не литературный жанр, не род словесности типа сказки или небылицы, а та форма, в которую неизбежно облекается первая попытка осознания человеком явлений окружающего его мира и его взаимоотношения с этим миром. Миф — это единственно возможная, живая, абсолютная реальность, в которой существует и действует мифически мыслящий человек. Содержание мифа чаще всего передается в словесной форме, в виде какого-то повествования, рассказа, но может быть выражено и через действие: обряд, танец, ритуал. В мифе синкретически сливаются восприятие, эмоциональный порыв и руководство к действию. Регулярное воспроизведение мифа в обрядах и ритуалах, участие в которых обязательно для всех членов сообщества, обеспечивает чувство единства человека с коллективом, служит одним из средств поддержания и объяснения установленного порядка. Именно поэтому праздники являются важной составляющей жизни любого мифологизированного сообщества, зримым выражением истинности и общезначимости мировоззренческих ценностей. В этом смысле участие в ритуальных плясках или коммунистическом субботнике в равной степени необходимо и всеобще.

Мифические образы амбивалентны и, как правило, свободно совмещают черты «святости» и «гнусности» одновременно. Собственно моральные понятия добра и зла, благородства или подлости замещаются представлениями о полезности или

вредности того или иного поступка для коллектива в целом. Мифическое сознание не боится противоречия и не избегает его. Но это не значит, что оно полностью иррационально: все необходимые для успешной жизнедеятельности коллектива знания находят в мифе образное, превратное, но всегда практически значимое отражение. Вопрос об истинности или ложности мифических образов просто не ставится, достоверность мифа абсолютна и не требует доказательств. Так, явление лика Ким Ир Сена на луне на сороковой день после его кончины наблюдали все члены северокорейского общества; явление лика, считается, свидетельствовало о неустанной заботе вождя о своем народе, продолжающейся и после ухода самого вождя из жизни.

Таким образом, мы можем говорить, что современное мифологическое сознание содержит в себе все те же основные качества и характеристики, что были свойственны и мифам глубокой древности. Это прежде всего образность, чувственная конкретность, объективация субъективного, компиляция различных свойств и представлений. При этом современный миф вовсе не обязательно должен обращаться к сверхъестественным реалиям и персонажам, он может быть вполне наукообразен и правдоподобен. Тем не менее истолкование реальности в нем будет подчинено не логике и рациональным доводам, а эмоциям и настроениям. Следует в то же время различать искусственное мифотворчество, или мифологизм как сознательное создание мифов с помощью использования типичных для древних мифов конструкций (широко применяемы в рекламе приемы оживотворения, антропо- и зооморфизма, резкое противопоставление «мы — они», эксплуатация бессознательных эмоций и потребностей) и собственно мифотворчество — по большей части стихийное возникновение и распространение мифа как эмоционального, нетеоретизированного, внелогического объяснения действительности. Подлинный миф в качестве необходимого элемента обыденного сознания существует и воспроизводится на протяжении всей истории развития человечества, однако в разные периоды этой истории на первый план выдвигались разные виды мифа: религиозный миф, моральный, политический и т.п.

В чем же причина живучести мифологических схем? Бытие человека в современном мире — это прежде всего напряженный и мучительный поиск смысла жизни, попытка разгадать природу и тайну собственного существования. Никогда раньше человечество не заглядывало так близко в лицо собственной смерти. Мировые и региональные войны, социальные конфликты, экологические, экономические и научные кризисы рождают чувство страха и незащищенности, эсхатологические и апокалипсические настроения. Не в силах изменить действительность человек отказывается от ее рационального осознания, ища прибежище в мифе.

Духовное отчуждение человека, потеря им нравственных ориентиров рождает чувство одиночества и заброшенности, стремление любой ценой вернуться в общество, достичь единения на базе какого-то общего всем мировоззрения, традиционного образа жизни. Этим объясняется широкое распространение так называемых ностальгических мифов, которые призывают утвердить «старые добрые» (традиционные) ценности, или же вернуться назад, к бессознательному единству первобытных общин.

Коренная ломка устоявшегося уклада жизни, традиционных представлений о мире и обществе осознается многими как кризис цивилизации вообще, как неспособность разума справиться с проблемами современного «больного» общества. Отсюда вытекает разочарование в рационализме и обращение к иррационализму в поисках вечных и неизменных истин, абсолютных оснований, заданных свыше и неподверженных историческим изменениям. Миф рассматривается и как способ отрешиться от ограниченности человеческого разума, и как возможность воспринять истину непосредственно, интуитивно или мистически.

XX в. — век бурного развития науки, научных революций и технических достижений. Однако, как писал К. Ясперс: «Должен был обмануться всякий, кто искал в науке основы своей жизни, руководства в своих действиях, самого бытия». Растущая сложность и специализация научных знаний порождает, с одной стороны непонимание его проблем неспециалистами, с другой — замкнутость на какой-то одной области исследования, нежелание и неспособность самостоятельно оценивать и критически осмысливать сложившуюся ситуацию. Помимо этого современные «сциентистские» мифы активно используют те области и сферы человеческой деятельности, которые лежат за пределами научного рассмотрения («летающие тарелки», всевозможные «барабашки», телекинез и т.п.).

Распространение и широкое функционирование современных мифов становится возможным с помощью средств массовой информации, агрессивной рекламы и пропаганды. Человек сегодня все чаще становится объектом манипулирования с помощью навязываемых ему стандартов потребления и поведения. И это говорит о том, что современные мифы, в отличие от более ранних, являющихся результатом стихийного творчества, в большинстве своем — продукт сознательного, преследующего утилитарные цели творчества определенных идеологов. Это не исключает возможности стихийного возникновения мифов в массовом обыденном сознании, но процесс этот, как правило, управляем и контролируем. В то же время мифы, создаваемые на идеологическом уровне, могут стать действительными, живыми мифами, только будучи включенными в это массовое сознание. Ибо, как заметил К. Барт, «миф и масса принадлежат друг другу».

© Терехова В.А., канд. философских наук, доцент кафедры философии и политологии Московской медицинской академии им. И.М. Сеченова, 2010

## ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СИМВОЛИЗМА: СИМВОЛИКА ВОДЫ В ХРИСТИАНСТВЕ



Вода была важнейшим религиозным символом с глубокой древности<sup>1</sup>. В иудео-христианской традиции стихия воды является одним из главнейших элементов мироздания. Первозданный водный хаос — бездна<sup>2</sup> возникает в первый день (Быт. 1: 1–2). Согласно «Шестодневам» водная первоматерия была создана для «земных» созданий: «...разумным — небо и эфира, а земным землю и море дасть жилище»<sup>3</sup>. Первенство воды отстаивается и в известном древнерусском произведении «Спор Земли и Моря»: «Земля говорила: я мать всем человекам, и Богородице, и апостолам, и пророкам, и святым мужам, и раю, плодющему цвет и овощ, а ты море волнуемое — мать пресмыкающимся гадам и лукавому змию, который ругается животным и скотам, и нестройным ветрам. А Море говорило Земле: я же мать тебе: если не будешь напоена много, то не можешь дать никакого плода, ни раю овоща сотворити, ни сама лица умыти»<sup>4</sup>. Море (море-океан) в апокрифах и духовных стихах фигурировало в качестве матери всего живого, в том числе и земли. В Ветхом Завете неоднократно говорится об использовании воды в целях ритуального очищения<sup>5</sup>. Да и сам вселенский потоп мы также можем интерпретировать как исполинский акт очищения созданного Богом мира от скверны.

Ни в одной религии, на наш взгляд, нет такой символики воды, как в христианстве. «Вода живая» — это сам Иисус Христос<sup>6</sup>, кровью Своей и мукой смертной спасший мир, «свободимый Адаме». Глубокий смысл этой символики раскрывается

<sup>1</sup> См., например: *Inman T.* Ancient Pagan and Modern Christian Symbolism with an Essay on Baal Worship, on the Assyrian Sacred Grove and other Allied Symbols. Celephaïs Press Ulthar, 2004; *Moore A. C.* Iconography of Religions. SCM Press, 1977. P. 67; *Cooke B. J., Macy G.* Christian symbol and ritual: an introduction. Oxford, University Press US, 2005. P. 69–71.

<sup>2</sup> «Над бездною» и «над водою». В тексте подлинника стоят два родственных по смыслу евр. слова (*tehom* и *maim*), означающих массу воды, образующую целую «бездну»; эти самым дается указание на расплавленное жидкообразное состояние первозданного хаотического вещества (Толковая Библия / под ред. А.П. Лопухина. СПб., 1904. С. 4).

<sup>3</sup> Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского: ранняя русская редакция / изд. подгот. Г.С. Баранкова. М., 1998. С. 57.

<sup>4</sup> *Буслаев Ф. И.* Соч. Т. 2. СПб., 1910. С. 17.

<sup>5</sup> Исх. 19: 10, 14; 30: 17–21; Числ. 8: 5–7; 19: 11–13; Лев. 15: 5–13, 21, 22.

<sup>6</sup> Ин. 4: 10–14; 7: 37, 38; Откр. 21: 6; 22: 1, 2.

во многих церковных песнопениях, так в «Акафисте Пресвятой Богородице перед Ее иконой, именуемой Живоносный Источник» Богородицу называют «Источник воды живая», и здесь христологическая символика воды становится совершенно ясной даже без глубокого анализа.

Водное омовение — это то, без чего не может совершиться первое по времени возникновения и первое для христианина таинство — таинство крещения, о совершении которого согласно Евангелию от Матфея говорил апостолам Христос: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28: 19), и это крещение «водой и Духом» делает всех христиан единым мистическим телом Христовым (1Кор. 12: 13) — Церковью. Поэтому в церковном убранстве и в одеяниях священнослужителей мы видим так много указаний на символы воды.

Множество символических изображений воды и водных источников встречаем мы в христианских храмах с глубокой древности: это древнейшие символы рыб в водах крещения, напоминающие о словах Тертуллиана, сказавшего, что христиане — маленькие рыбки, ведомые Христом, которые рождаются в воде и могут спастись не иначе, как пребывая в воде; рвущийся к воде изнывающий от жажды олень [«желает елень на источники водные»] (Пс. 41: 2)]. Среди христианских древностей обнаруживается и другой чрезвычайно емкий образ, который прекрасно описал святитель Дмитрий Ростовский:

Рай мысленный, Иисус наш, даяй плод во веки,  
С четырех язв четыре источил нам реки.  
Имеешь, человеце, весло — млат железный,  
Меешь четыре реки плысти к вечной жизни;  
Токмо четыре в уме имей непрестанно:  
Смерть, суд, пекло и царство, добрым сготованно<sup>7</sup>.

Святитель Дмитрий Ростовский рисует здесь символическую картину рая, который первые христиане изображали так: «... изображение Агнца на горе, из которой вытекают четыре ручья: два другие агнца стоят у ручьев и пьют воду. Примеров этого изображения на древних памятниках весьма много. Гора означает Церковь, четыре ручья — реки райские: Фисон, Гион, Тигр и Евфрат»<sup>8</sup>. Символика ясна: агнец — Христос, из четырех ран Христовых, «из чрева» (Ин. 7: 36) вытекает кровь, превращающаяся в источники живой воды — райские реки, из которых пьют воду вечной жизни члены Церкви Христовой (агнцы), очищаясь тем самым от всех грехов и входя в жизнь вечную.

Водные потоки текут по стенам храмов, символически изображенные в виде различных меандров (такие изображения встречались в храмах Киевской Руси), струятся по полам (как в константинопольском храме св. Софии Премудрости Божией), стекают полосами-гамматами с одеяний священнослужителей. Даже орлец (небольшой круглый ковер, на котором изображен орел, парящий над градом Небесным), использующийся при архиерейском богослужении мог косвенно напоминать средневековому книжнику о источнике воды. В популярном на Руси произведении

<sup>7</sup> Дмитрий Ростовский, святитель. Творения. Т. 3. М., 2005. С. 652.

<sup>8</sup> Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989.

«Физиолог» об орле сказано так: «...когда он старится... Ищет источник чистой воды, поднимается в небесный эфир и сжигает перья свои и тьму своих глаз. Тогда спускается к источнику и погружается трижды. И обновляется, и становится молодым... И ты... найди мысленный источник — Господа нашего Иисуса Христа... и погрузись трижды в вечный источник, во имя Отца, Сына и Святого Духа...»<sup>9</sup>.

Освящение воды не причисляют к таинствам, но между ними существует тесная связь. Весь путь христианина, от рождения до смерти, связан с агиасмой — святой водой: в нее погружают крещаемого, ею окропляют строящийся дом и храм, и окропляют останки уже умершего человека и его последний дом — гроб. Известно, что древние христиане в тех случаях, когда не могли причаститься Крови Христовой, то причащались агиасмой, и в этом обряде, который так и хочется назвать таинством, перед нами во всей своей полноте открывается глубокий христологический символизм воды.

© Чумакова Т.В., д-р философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии религии и религиоведения  
Санкт-Петербургского государственного университета, 2010

---

<sup>9</sup> Цит. по: Физиолог / изд. подгот. Е.И. Ванеева. СПб., 1996. С. 128–129.



## ПРОБЛЕМЫ НОВОЙ РОССИЙСКОЙ СИМВОЛИКИ В КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ (на примере использования царских регалий)\*

Организация общественной жизни людей, населяющих определенную территорию, — базовая функция государства. В связи с этим даже задачи безопасности, которые для самих управленцев нередко оказываются в числе наиболее важных, — скорее дополнение и развитие задач организационных, средство, а не цель существования государственного организма.

Единство территории и языка определяет конкретный тип общественной организации государства, опираясь на целый ряд других немаловажных факторов объединения народа. Наиболее полно эту многоуровневую систему описывает в современном социогуманитарном знании такое понятие, как «цивилизационный тип» или «локальная культура». Вместе с тем то сложное живое целое, которое представляет собой конкретный социокультурный организм, может иметь значительные структурные особенности. В этом случае трудно однозначно выделять, допустим, типичные «страты» или «кластеры», чье системное взаимодействие определяет существование конкретного государственного организма. О сложностях (и вместе с тем необходимости) такого рода классификации сегодня ведется много споров. Не вдаваясь в подробности, укажем лишь, что структурные различия не отменяют структурности как таковой. Соответственно даже в случае крайнего методологического релятивизма трудно оспорить факт принципиальной *соизмеримости* (и, следовательно, *сравнимости*) государственно-культурных организмов по признаку структурно-функциональной организованности.

Коль скоро речь идет о *государственности* (а не просто о некоем аморфном «социальном целом»), следует указать также на существование выделенной сферы политической власти, субъектом которой на разных исторических этапах существования одного и того же государства могут оказываться разные социальные и политические силы.

*Однако любая власть настроена на организацию максимально интегрированной социальной системы, являющейся залогом баланса между потребностями социума и возможностью власти осуществлять свои полномочия.*

С древнейших времен интегративные механизмы социальных систем тех или иных локальных типов включали в свой состав специфические объекты, закреплявшие

\* См. в Приложении [из стенограммы] материалы дискуссии — с. 315; Лаза В.Д. — с. 315, 322; Зувев Ю.П. — с. 316, 319; Анашкина Т.Ю. — с. 317; Шмидт В.В. — с. 317, 320; Яблоков И.Н. — с. 319, 322.

определенные «точки отсчета» культурной матрицы данного государства. Имеются в виду в первую очередь государственные символы, чье материальное воплощение нередко обставлялось почти религиозными почестями, а посягательство на них (либо их носителей) у всех народов считалось тяжким преступлением.

Государственные символы не просто сопровождают социальные транзакции, сопровождая принятие важных решений и закрепление значимых договоренностей (как внутригосударственного, так и межгосударственного уровня). Взаимодействия, они, действительно, в некоторой мере «вливают» на принятие этих решений, воплощая в наглядной форме наиболее существенные ценностные установки, цементирующие социум в качестве императивов и рекомендаций мышления и поведения его членов, поддержанных авторитетом государственной машины. Таким образом, с помощью, казалось бы, внешних и привходящих знаков-символов осуществляется механизм трансляции культурного наследия, поддерживается глубокая «генетическая» связь с исторической традицией, реализуется «программа» жизнедеятельности данного общества применительно к постоянно меняющимся условиям его жизни. Можно с уверенностью утверждать, что в визуальной государственной символике находит свое отражение закрепленная в его Конституции концепция государства.

Так, исследования в области теории символа указывают на способность символической системы быть связанной со структурой общества и трансформироваться вместе с ней<sup>1</sup>. Одновременно генерируемые культурой разнообразные символические феномены, сосуществуя синхронно в одной исторической плоскости, призваны соотноситься друг с другом. Способ такого соотнесения должен соответствовать историческому периоду, демонстрируя согласованность разнообразных культурных элементов, его составляющих. В таком случае взаимосоотносимость социальной структуры с «горизонтальным историческим срезом» предоставляет возможность многопланового анализа целого ряда культурных артефактов. Несомненно, «каждый символ — дитя своей эпохи, он расцветает и умирает вместе с ней»<sup>2</sup>.

Обратившись к теме «конфессионального измерения» государственной символики в нашей стране, необходимо подчеркнуть: современная Россия использует в презентации своей государственности и власти хорошо известные и укорененные в национальной истории атрибуты и символы, позиционируя их как показатель неразрывности исторического движения и государственных устремлений.

Вопрос об оптимизации имиджа России является на сегодняшний день весьма актуальным. В этом контексте нередко возникают споры о возможности и способах более адекватного представления основополагающих начал российской государственности посредством существующей визуальной символики. Примечательно, что споры эти не затихают и после того, как государственная символика получила очередную легитимацию в своем нынешнем виде в Основном законе.

Обращение к анализу описанной ситуации предполагает, на мой взгляд, решительное разделение двух смежных аспектов, которые, сливаясь, препятствуют строго научному, последовательному и сбалансированному рассмотрению заявленной темы.

---

<sup>1</sup> См.: Николаев В.Г. Символизма теория // Культурология: энциклопедия: в 2 т. / под ред. С.Я. Левит. Т. 2. С. 465.

<sup>2</sup> Герб и Флаг России X–XX вв. М., 1997. С. 19.

В первом случае речь идет о такой системе геральдических знаков, с помощью которой государство имеет возможность представлять себя в международном сообществе. При таком взгляде на предмет разногласий основным требованием, предъявляемым к подобным символам, является их способность лаконично, конкретно и визуально доходчиво указать на само государство, выделить его среди других. Государственные символы выполняют здесь функции иконических знаков, на которые (в современной культуре!) не распространяется необходимость «превышать свои полномочия», раскрывая глубоко укорененный в системе национальной культуры их многоуровневый символический смысл. В данном случае важно поддержать при помощи знаков-символов государственный престиж.

Для национального единства государственные знаки и символы его всегда глубже и объемнее компьютерной «иконки», — всего лишь условного обозначения, достаточно безразличного к сути обозначаемого. На «своей» территории символ выходит за границы «метки», расширяясь за счет своего значения. Строго говоря, символ настолько расширяет полномочия, что претендует на признание со стороны всех членов данного общества. Он становится выражением целостной семиотической системы, в качестве которой в данном случае предстает данная локальная культура. Подобная всеобщность и даже тотальность символики заключает в себе не только мощный интегрирующий потенциал, но она располагает также и не менее мощным репрессирующим потенциалом — правда, репрессирующим пока что исключительно в ментально-эмоциональной области, — в адрес тех, кто в силу тех или иных причин не поддерживает предложенный формат единения.

Во «внутренней среде» символ государственности<sup>3</sup> и власти реально «работает» во многих направлениях. Он не просто конденсирует сумму значений, но и включает сегодняшний социум в поток национальной истории, указывает на желательную перспективу, предоставляет идеальный образ и формирует идеальный образец «правильно организованной общественной жизни».

Как известно из истории российской геральдики, ее государственная символика менялась, либо неоднократно видоизменялась, демонстрируя органическую взаимосвязь как с политическими, идеологическими и социальными, так и с духовными и эстетическими запросами времени.

В новейшей российской истории факт избрания (после длительного перерыва) в качестве государственных символов (герба, флага) образец герба и флага дореволюционных времен указывает на совершенно определенную систему аксиологических предпочтений, которой отдан приоритет. В частности, речь идет о сознательной ориентации на продолжение линии преемственности по отношению к совершенно определенной культурной модели, имеющей многовековую историю. То, что было заложено в фундамент русской культуры нашими предками (и соответственно оказалось отражено в государственной символике), сегодня принято на вооружение как существенная ценность. При этом аспект легитимации новейшей российской

<sup>3</sup> Разведение понятий государства и государственности оказывается достаточно существенным, когда речь заходит о необходимости культурологического подхода к изучению предмета (см.: *Морозова Л.А.* Теория государства и права. М., 2005. С. 163).

государственности проявляется в единстве с глубинным архетипическим стержнем, уходящим корнями в национально-культурные символы предшествующих эпох.

Несомненно, можно согласиться с тем, что многоуровневая символическая система культуры не исключает, а предполагает одновременное присутствие в ее жизни двух разнонаправленных тенденций: тенденции к сегментации, ведущей к обособлению системных элементов, и тенденции на унификацию, необходимую для сплоченности и широкой солидарности общества<sup>4</sup>.

Применительно к затронутым выше вопросам это положение позволяет установить несколько важных основоположений.

Современное российское общество не является однородной средой. В процессе исторического движения в нем «спрессовалось» множество разнородных национально-культурных тенденций, среди которых не только полиэтничность, но также и поликонфессиональность. Указанный процесс дополняется своеобразной динамикой глобализационных процессов, вносящих посильный вклад в дестабилизацию социальных структур и размывание целостности сложившихся социальных организмов. Все это обуславливает опасность фрагментации общекультурной целостности и обособления ее элементов. Кроме того, зарождение секулярных явлений и наметившееся с конца XVII в. последовательное расширение поля «светского» в противоположность «церковному» повлекло за собой интенсивное внедрение в социокультурное пространство России атеистических и индивидуалистических мировоззренческих установок, вступающих в конфликт с принятой ранее теоцентрической моделью мышления.

В каждом из упомянутых случаев «запускался» собственный, самостоятельный процесс символизации; создавалась своя символическая культура, не всегда способная безболезненно подстроиться к единому целому либо интегрироваться в него. Поэтому принятое ранее в качестве аксиомы утверждение о «древности» государственных символов нуждается как минимум в уточнении. ореол древности — важное следствие исторического характера современных российских символов. Однако, помимо такого характера, он экранирует вполне современную проблему необходимости легитимировать новейшие структурные процессы в социуме за счет их «архаизации» — искусственного старения. На самом деле в различные исторические периоды семантика данных символов (опираясь, конечно же, на исходное значение) претерпевала трансформации и никогда не была в полной мере «равна себе». Строго говоря, существовать общий символ и мог только в конкретно-исторических формах и трактовках. Трактовки эти в свою очередь имеют собственную «биографию», тесно связанную с борьбой за власть тех или иных групп людей. На социальном уровне многоуровневый и многовекторный характер государственной символики становится особенно заметен, когда подвергается редукции значимость закодированной в символах единой смысловой матрицы. С одной стороны, подобная ситуация всегда связана с рисками социальной и государственной нестабильности. С другой — полисемантический (по существу) контекст, заключенный в национально-государственной символике, имеет огромный корректирующий потенциал:

---

<sup>4</sup> См.: Николаев В.Г. Символизма теория // Культурология: энциклопедия. Т. 2. С. 465.

там, где значения не «монохромны», они могут проявить разнообразие оттенков сообразно требованиям времени и ситуации.

При этом одной из существенных задач, стоящих перед властью и обществом в целом, становится выявление «общих оснований» государственности, имеющих значение для всех его членов, не противоречащих традиционно сложившимся устоям, мировоззрению населения, — и вместе с тем достаточно гибких, чтобы удерживать в поле единения разнородные части.

Выполнение задачи, связанной с необходимостью интеграции и недопущения излишней сегментации общества, в символической системе выкристаллизовывает и закрепляет определенный набор достаточно устойчивых социально и культурно значимых элементов, обеспечивающих «базисное взаимопонимание»<sup>5</sup>.

К разряду таких устойчивых элементов относится конкретный тип символов, определяемый как «эвокативный». Среди прочих его выделяет то, что он «работает» на чувственном, нерациональном уровне. В этом разряде символов, как правило, аккумулируется и сохраняется чувственно пережитая и эмоционально важная информация: «Благодаря эвокативным символам невесомые и неуловимые чувства переносятся в мир воспринимаемой объективной реальности...»<sup>6</sup>.

К таковым относятся в том числе и представленные в визуальных знаках сакральные символы и символы искусства. Трудно спорить с тем, что именно через чувственно-эстетическое и (или) мистическое восприятие действительности в сознание человека поступает большой объем культурно-значимой информации. Однако иррационализм эвокативных знаков связан не только с их доходчивостью. В то же самое время он открывает путь различным идеологическим манипуляциям.

При осуществлении государственной политики использование подобных знаков представляется вполне допустимым и оправданным, так как с их помощью оказывается возможным одновременно выразить определенный государственный сверхприродный и сверхматериальный идеал — и одновременно транслировать существенные для его технологических задач управления ценности. В то же время несомненна их идеологическая «нагруженность», не всегда осознаваемая даже аналитиками, а что говорить о массе населения, в целом далекой от рефлексивного уровня восприятия.

Не секрет, что большинство символов, применяемых сегодня в официальной российской геральдике, так или иначе, дают отсылку к монархическому периоду русской истории. Кроме того, царская и императорская власть неразрывно связаны с идеей христианского государства. И в данном случае заметно определенное противоречие, состоящее в сосуществовании монархических, а в основе своей христианских символов, призванных выражать иерархическую вертикально выстроенную структуру власти с демократической (горизонтальной) формой современного российского государственного устройства.

Для преодоления такого кажущегося противоречия представляется возможным понять взаимную соотнесенность *религиозного* и *государственного* в современной российской символике, поскольку в ней в равной степени нашли выражение и

<sup>5</sup> Николаев В.Г. Символизма теория // Культурология: энциклопедия. Т. 2. С. 465.

<sup>6</sup> Там же. С. 464.

закрепились как религиозные, так и исторически сложившиеся и укоренившиеся общекультурные ценности.

На сегодняшний день семантика современного российского герба трактуется следующим образом: «Двуглавый орел — символ единения народов, живущих в европейской и азиатской части Российской Федерации. Короны над его головами означают, прежде всего, суверенитет всех субъектов Федерации и самой Федерации, а также могут рассматриваться как союз трех ветвей власти — законодательной, исполнительной и судебной. Скипетр и держава подразумевают сильную власть и защиту государства, и его единство. А всадник, поражающий копьем дракона, — эмблема не только и не столько столицы, сколько древний символ победы добра над злом, готовности всего народа отстаивать и защищать свою свободу и независимость от врага, буде такой явится»<sup>7</sup>.

Начало истории российской символики следует искать в ее древнем прошлом. Византийская модель государственности, несомненно, послужившая в свое время образцом для средневековой Руси и, передав ей многие свои элементы, все же может считаться лишь моделью. Как русская, так российская государственность строилась на собственном фундаменте со значительным учетом национального менталитета, геополитических и иных реалий, интерпретируя византийские (в целом инородные) идеи, наследие и культурные образцы по своим возможностям и усмотрению. Поэтому как сама византийская модель власти все же не может рассматриваться как полностью калькированная, так и элементы ее символики (к каковым принять относить орла, скипетр и державное яблоко) прошли определенный путь национальных интерпретаций.

Символы вообще, как и символы власти, в частности, сцеплены с многоуровневой знаковой средой всей культуры и, подстраивая в цепочку как рожденных ей, так и укоренившихся в ней значений новые оригинальные элементы, не разрушают при этом «генетическую связь» с первоисточником. Это дает возможность предполагать, что, обогащаясь новыми толкованиями, сложившийся знаковый, а вместе с ним и смысловой комплекс остается вполне легитимным, по крайней мере, до тех пор, пока и его материальное воплощение продолжает оставаться актуальным.

Надо заметить, что русская культура как поле осуществления целого ряда направлений человеческой деятельности, в том числе и власти, на протяжении истории неоднократно усваивала определенные, созвучные ее потребностям и устремлениям инородные инокультурные элементы, обладающие и системой символов, освоив их и преобразовав в согласии с национальным менталитетом, укореняла в себе.

К примеру, заложенная в фундаменте русской культуры и государственности потребность в единении и централизации проявилась в Средневековье в выборе христианской православной (по сути, чуждой славянам) веры как сверхидеи, перекрывающей этнические и иные интересы. Эта вера, обращенная к человеку и направленная на человека меняла как самосознание личности, так и руководила построением новой социальной системы, привнося в традиционную элементы христианского понимания порядка, структуры мироздания и общества и пр.

---

<sup>7</sup> Вилинбахов Г.В. Страсти по геральдике // Герб и флаг России X–XX вв. С. 511.

Постепенно византийский образец творчески переосмыслялся, что неминуемо вело к внутренним идейным, а вместе с ними и социальным преобразованиям. В византийской, «симфонической» модели власти, «оцерковленное» государство составляло единый материально-духовный организм. Глава государства — защитник веры и попечитель Церкви. Ориентированное на евангельское слово разделение бытия на царство Божие и царство кесаря «определяло в конечном итоге восприятие царской власти»<sup>8</sup>.

В средневековой Руси через таинство миропомазания, проводимого по сложившемуся именно здесь чину, царь становился властителем иного рода. Если в Византии «...монарх при помазании уподоблялся богоизбранным царям Израиля, в России царь уподоблялся самому Христу»<sup>9</sup>. Переплетаясь в двух измерениях: религиозном и социально-государственном, российская власть приобретала характеристику не только и не столько социального служения, но служения истинного, всечеловеческого, единственно законного, жертвенного, словом, не только обладающего сверхправами, но и выполняющими сверхзадачу.

В то же время естественное для человека стремление реализовать духовные идеалы в среде своей культуры вело к смешиванию в общественном сознании разнотварных царств в единую теократическую государственную модель. При этом представления о «царстве мира сего» и «царстве не от мира сего» соединились в очень заманчивую, но бесперспективную в силу своей невозможности реализоваться в действительности конструкцию, что, как правило, не приносило своих долгожданных плодов. Без преодоления внутреннего состояния духовного рабства и греховности оказывалось невозможным превращение человека в субъект того самого идеального государства, на которое была нацелена культура русского Средневековья. В Средневековье такая модель принималась за возможно осуществимый идеал, но история показала, что любые попытки реализовать его оказываются тщетными.

Однако, ориентируясь на этот неосуществимый идеал, в культуре смогла сформироваться система символов, с помощью которой оказалось возможным сохранять и транслировать представление о том метафизическом государстве, которое способно в полной мере осуществить надежды и чаяния человека. Эти символы указывали не только направление, но и путь к желанной цели, ведущий через личное покаяние и личный духовный труд, необходимость которых распространяется как на власть имущих, так и на иных членов социума. Сохраняющееся до сегодняшнего дня понимание Отечества как «священной Державы» восходит именно к восприятию своей земли в качестве единого культурного поля, в котором социальная структура и социальный порядок тесно связаны с христианским миропониманием, при котором именно личное преображение может служить залогом преображения материального.

В таком ракурсе современные атрибуты российской государственности, использующие христианские символы, могут рассматриваться как дающие отсылку именно к такой государственной цели. И несмотря на иную отличную от средневековой

<sup>8</sup> Скотникова Г.В. Византийская традиция в русском самосознании: дисс. ... д-ра культурологии. СПб., 2003. С. 127.

<sup>9</sup> Там же. С. 129.

структуру социума, осуществляемое страной движение во времени понимается как движение к некоему более совершенному бытию.

Известно, что те символы, которые сегодня известны нам как государственные, изначально служили личными знаками, и лишь со временем стали пониматься как носители и выразители государственных идей. В правление Ивана III на княжеской печати впервые появляются изображения двуглавого орла и всадника, неизменно повторяющиеся с этого времени в государственной атрибутике. До сегодняшнего дня спорным остается источник этих элементов. Так, двуглавый орел присутствовал в это же время в государственной символике Священной римской империи так же, как и Средневековая Русь, претендовавшей на духовное наследие Византии, а изображенный на печати всадник, являясь устойчивым древним княжеским знаком, по мнению некоторых авторов<sup>10</sup>, исполнен по прориси образа св. Георгия Змееборца некоего ломбардийского мастера. Споры об истории появления на Руси этих знаков не меняют главного, того, что эти символы строго согласовывались с пониманием Руси как особой территории, на которой соединялись живая национальная «кровь и плоть» с христианским духом и власти, — защитницы этой земли.

Интересен тот факт, что отечественным автором всадника используется иконографический принцип размещения фигуры, при котором направление движения происходит вправо относительно зрителя (влево от образа), нарушая тем самым геральдические правила, что указывает на внутренний сакральный смысл изображения. В то же время в иконописной традиции такое размещение трактуется как движение во времени, в котором змий будет побежден<sup>11</sup>. Таким образом, становится не принципиальным типологическое сходство всадника с христианским святым, а символическое соединение власти с образом святости, в ее предназначении как борца со злом.

Появившиеся во время правления Ивана IV византийские царские регалии с XVII в. стали изображаться на Гербе, что, по всей видимости, связано с новым самосознанием России. Во время правления царя Алексея Михайловича (1645–1676) активно развивается тема не только духовной, но и политической преемственности константинопольской власти, сопровождающаяся значительным расширением российских территорий. Святая Русь преображалась в Российскую империю, соединяя оба понятия — попечительницу и хранительницу *всех* населявших ее народов. Монархическая власть, проявившаяся в «самобытной форме самодержавия как итоге национального творчества»<sup>12</sup>, выступает как носитель в первую очередь религиозно-нравственного идеала, в котором и подчинение народа правителю мыслится как его «самоотдача Богу»<sup>13</sup>. В лице царя народ видит: «...служу Божиего, призванного служить людям на самом ответственном и душеопасном поприще»<sup>14</sup>.

В моменты истории, когда апокалипсические настроения, связанные, как правило, с глубокими социальными потрясениями, начинают формироваться и распростра-

<sup>10</sup> См: Пчелов Е.В. Российский государственный герб: композиция, стилистика и семантика в историческом контексте. С. 19.

<sup>11</sup> Там же. С. 23.

<sup>12</sup> Скотникова Г.В. Указ. соч. С. 136.

<sup>13</sup> Там же. С. 137.

<sup>14</sup> Там же.

няться в культуре, этот идеал Святой Руси как особой земли, освященной благодатью, народа, хранителя священной миссии народа Божьего и богопоставленной власти, актуализируется.

Современные идеи западной демократии, которые сегодня так активно осваиваются Россией, являются изначально такими же инородными для ее культурной матрицы, как в свое время имперские византийские или протестантские петровские. Однако именно освоение последних, дало в свое время возможность кардинального перехода национальной культуры в новое качественное состояние. Нельзя сказать, что духовные идеи Византии не претерпевали интерпретаций и толкований, а новоевропейские, попадая на русскую почву, лишь вскользь касались национального сознания. В достаточной степени ассимилировалось все, что оказывалось созвучным как духовным, так и материальным потребностям народа. Переплетаясь с национальным менталитетом, эти метаморфозы давали свой результат. Надо добавить, что такая компиляция идей не всегда приобретала позитивные формы, становясь, как в случае с коммунизмом, для сложившейся за века культурной модели в большей степени разрушительным явлением.

Как невозможно без повреждения целостности и без умерщвления разделить человека на материальное и душевно-духовное, так затруднительно лишить социальный институт (даже такой, как государство) его ментального начала.

Свобода человека, декларируемая современной российской конституцией, осуществляется в рамках социального гражданского договора, но и в равной степени человек как существо душевно-духовное ограничен властью высшего, Божия закона. В противном случае его и создаваемый им мир ожидает анархия, открывающая путь к разрушению как духовному, так и социальному. Духовная власть, которая осуществляется над личностью через этот закон, и, главное, готовность человека подчиниться ей, может предоставить шанс на симфонию, при которой осуществление власти гражданской происходит людьми подсудными закону не земному, но высшему.

«Анализ современной российской государственности позволяет отметить, что ее развитие идет в общем русле закономерностей, присущих мировому сообществу и мировой цивилизации. Вместе с тем это развитие происходит по своим присущим только России особым законам. Это объясняется исторической, национальной, духовно-культурной самобытностью, а также геополитическим положением страны»<sup>15</sup>.

Значительным в таком случае становится и то, что элементы имперской христианской византийской символики, присутствующие сегодня в атрибутах российской государственности, сохраняют в себе ту совокупность, в первую очередь духовных ценностей, которая достаточно глубоко ассимилировалась, воспринималась культурой и со временем преобразовалась в национальную. Лишенная этих ценностей культура не способна сохранять сегодня свою самоидентификацию. Национальное самосознание немыслимо без определенных «духовных идеалов как стержневых опор»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Морозова Л.А. Теория государства и права: учебник. М., 2005. С. 172.

<sup>16</sup> Скотникова Г.В. Указ. соч. С. 39.

«Для русского человека священное есть главное в жизни, и без него жизнь становится унынием и пошлостью. Поэтому счастье — в стремлении за горизонт, в преодолении застывших форм жизни через их благодатное одухотворение»<sup>17</sup>. По всей видимости, именно поэтому, актуальность этих символов остается неизменной вне зависимости от общественного строя и форм власти.

© Анашкина Т.Ю.,  
аспирант Государственной академии славянской культуры, 2010

### *Приложение [из стенограммы]*

Представленные в виде краткого доклада тезисы статьи вызвали ожидаемую дискуссию, поскольку тема современной государственной символики продолжает оставаться в проблемном поле как национальной политики, так и национальной культуры в целом.

Критические замечания по предложенной для обсуждения теме сфокусировались преимущественно на двух основных направлениях:

- соотношении поликонфессионального состава общества с христианскими в своем истоке государственными знаками, и
- взаимосуществования демократической формы управления с символами, присущими монархии.

Мнения по первому направлению распределились от акцентов на критическом отношении к указанным знакам некоторых конфессий, до признания, опять же, ориентируясь на исторический подход, легитимности их использования на современном этапе. В отдельных выступлениях нашла отражение и другая, тесно примыкающая к первой, грань проблемы символики.

[Из стенограммы.] *Из ЗАЛА (без микрофона).* Возникает нонсенс; не скажу, что в результате спешки, хотя элемент спешки присутствовал наверняка при довольно сильной политической возбужденности. Что получилось? По своей природе эта символика новая, но отражает идеи монархизма и конфессиональности. Но ведь новая Россия — это светское демократическое государство.

*Из ЗАЛА.* Действительно, как это возможно было новому демократическому светскому государству принять символику монархического и конфессионального государства? Думается, что эта проблема подспудно существует и временами проявляется вовне. Скажем, наши мусульмане довольно критично относятся к официальному гербу Российской Федерации. Например, Талгат Таджуддин, один из лидеров российского Ислама, даже предлагает некие варианты трансформации этого герба. Так что развитие нашей страны с учетом этноконфессиональной структуры населения, в перспективе может актуализировать эту проблему и со временем перевести в практическую плоскость. Вот на какую мысль натолкнуло меня ваше выступление. Спасибо.

*ЛАЗА В.Д.* Я хотела бы с Вами не то, чтобы вступить в дискуссию, но сделать небольшое полемическое замечание. Безусловно, наше государство светское, но для сохранения культурной, национальной идентичности, с моей точки зрения, именно сейчас крайне важно сохранение исторических символов.

Посмотрите на примеры с Востока: ведь копты в том же Египте в армии не служат, они лишены многих политических прав и негласно являются населением второго сорта; в той же светской Турции, христиане, которых там тоже немало, на деле занимают свою определенную нишу, при этом замечит, что переход мусульманина в христианство карается.

---

<sup>17</sup> Скотникова Г.В. Указ. соч. С. 138.

Посмотрим, например, на Саудовскую Аравию или другие исламские государства. В них четко прослеживается позиция самих государств, но Саудовскую Аравию, партнера Соединенных Штатов, никто не обвиняет в том, что христиан вообще не допускают в Мекку, а появление человека с крестом, мягко говоря, нежелательно. Так, может быть, и наше государство должно более активно учитывать традиции, исповедуемые большинством населения. Социологические опросы, даже самые предвзятые и строгие, свидетельствуют, что более 50% населения считают себя православными (пусть даже они так называемые в современной терминологии культурологические верующие, т.е. причисляющие себя к конфессии, но все же отождествляющие себя именно с этой культурой).

В связи с этим мы полагаем, что есть определенный смысл именно в использовании и развитии данной символики и сохранении ее без изменения.

Если же посмотреть на процентное соотношение исламского населения (а я проживаю в регионе, где это население не сказать, что превалирует, но присутствует и компактно проживает), мы можем насчитать 7% мусульман, и даже допуская, что с учетом погрешности, их будет 9% (эта цифра тоже достаточно проблемная, так как многие из них — мигранты из республик бывшего Советского Союза), которые опять-таки в основном являются культурологическими мусульманами, но не мусульманами по жизни (заметим: ведь Ислам — это образ жизни в большей степени, чем Православие).

Так что с учетом сказанного поднимаемая проблема довольно спорная. Мы полагаем, что учитывать заявления некоторых религиозных лидеров необходимо, поскольку они не только имеют на него право, но и отражают умонастроения своей паствы, тем не менее у современного Российского государства есть опыт многовековой истории, в которой всегда с большим вниманием учитывались проблемы многонациональности, поликонфессиональности и многоукладности. И даже если подойти к осмыслению нашей проблемы с другой стороны, с учетом европейской гуманистической традиции, то и в этом случае наше моноконфессиональное и мононациональное государство с легкостью предложит эффективные модели реализации политики в данной сфере.

ЗУЕВ Ю.П. В качестве реакции на Ваше высказывание мне бы хотелось ответить следующим образом. Наверное, важно то, какие критерии мы принимаем для решения этих вопросов — ориентацию на традиционное общество или на общество современное, гражданское. Думается, что Российской Федерации ориентироваться на традиции Саудовской Аравии сегодня не следует. Надо смотреть не в прошлое, а в будущее. Российская Федерация — это светское государство и все символы государственные должны носить такой характер, который бы не подчеркивал приоритеты какой-то этнической или религиозной общности, а был приемлем для всех граждан, независимо от их отношения к религии, — будь-то верующие или неверующие, — и независимо от этнической принадлежности. Лишь на этой основе, на универсалии, возможна консолидация общества и формирование гражданского общества.

Подчеркну: критерии большинства и меньшинства не способствуют формированию гражданского общества; основной ценностью в гражданском обществе является личность, гражданин, а не большинство. Конечно, большинство имеет право на некие приоритеты, но они не обязательно должны быть закреплены, отражены в государственных символах или закреплены законодательно — они реализуются в силу присутствия этого большинства; законодательство, Конституция, государственная символика должны носить характер общеприемлемый, универсальный.

ИЗ ЗАЛА. Думается, в данном вопросе нужно учесть следующее. В соответствии с демографическим прогнозом примерно к 2050 г. этнические мусульмане будут составлять большинство населения страны, следовательно, обсуждаемый вопрос приобретет несколько иную плоскость и тогда — у кого будут просить изменения символики? (*Реплика в зале: Заменим кресты на полумесяцы*). Так что соглашаюсь с проф. Зуевым — надо быть готовыми,

чтобы прийти к этому периоду с устойчивым гражданским обществом, и тогда не будет даже угрозы возникновения вопроса о необходимости как-то маркировать конфессиональную принадлежность государства.

*ИЗ ЗАЛА.* 2050 г., конечно, еще не очень скоро. Тем не менее мы должны уже теперь строить некоторые прогнозы. Но не кажется ли вам, что если когда-то в 2050 г. этническое большинство будет исповедовать Ислам, то меньшинство вынуждено будет ориентироваться на Ислам, забыв о своих корнях, о своей культуре и т.д. Или, по-другому: не заставят ли это меньшинство ориентироваться на исламские ценности? Исходя из тех тенденций, которые сегодня существуют, такой прогноз как для нашей страны, так и для наших соседей, крайне необходим.

АНАШКИНА Т.Ю. Мы придерживаемся той точки зрения, что культуuroобразующим этносом в нашей стране является этнос русский (опять же, делая скидку на его изначальную неоднородность), а существенным культуuroобразующим фактором для него стало в свое время Православие. (С этим, по всей видимости, можно спорить.) Постепенно, к русскому присоединились иные народы с иными религиозными традициями. Однако, по всей видимости, если что-то изменится и сложившийся баланс нарушится, это будет просто какая-то иная страна. История знает такие моменты.

*ИЗ ЗАЛА.* Я, например, из Самары. Наш регион — это многоконфессиональное поле, многоконфессиональное пространство, и проблемы взаимоотношения конфессий исламских и православных у нас не являются острыми — у нас нет этнорелигиозных столкновений. Даже то огромное количество мигрантов, которое находится в Самаре, или проезжает через Самару в центрально-европейскую часть страны, воспринимаются достаточно терпимо. Но я согласна с Вами, что наша страна создавалась при мощном цивилизационном, культурном влиянии Православия, которое теперь есть культуuroобразующая, государствообразующая составляющая. До настоящего времени эта роль Православия практически не подвергается сомнению, в основе чего лежит и собственно культура, и язык, да и собственно ментальность. И то, что мы говорим на одном языке, понимаем друг друга и живем мирно все это благодаря чему? Думается, именно этой культурной составляющей, которая является общепринятой, в которую вошли представители различных этносов несколько сотен, тысяч лет назад.

Сохранить эту преемственность и на этой основе продолжать выстраивать единое поликультурное пространство — это, думается, очень плохо, это — наш долг и задача.

Что же касается 2050 г. И прогнозов, мне думается, что этнорелигиозный центризм как некая тенденция будет органично развиваться.

ШМИДТ В.В. Уважаемые коллеги, если позволите, небольшое суждение по столь интересной проблеме — *о знаке, символе в религии и обществе*.

Когда речь заходит о человеке, малой и большой группе, этносе, нации и, наконец, о государстве, очевидно, что мы опираемся на отраслевую философско-религиоведческую базу — рассуждать в первую очередь в онтоаксиологических категориях и констатировать, что все эти феномены бытия регулируются системой ценностей. Классические системы ценностей, безусловно, находят отражение в оригинальных символических рядах и детерминируются не только конкретным символом или совокупностью знаков, но и активно бытуют на уровне сознания, используются идеологиями, системами пропаганды. Также очевидно, что символы переинтерпретируются; если они перегружаются, то выходят из потребления или на их место приходит некий символ/знак.

Полагаю, что в аспектах, на которые обратил внимание Юрий Петрович, очевидным является (социокультурная динамика) переход от патриархальных форм общественного уклада и сознания, от традиционных [монотеистических (онтогенетических) = классических] религиозных систем к «гражданским» религиям. В данном случае, рассуждая о концепте религиозной соотнесенности, чрезвычайно важно понимать, каков вектор направленности — *в прошлое или в будущее*.

По ходу рассуждения замечу: для меня непреложным фактом является обусловленность классической системы ценностей, довлеющей Бытию и его предопределяющей, традиционной (в первую очередь монотеистической) религиозной системой; вне такой системы мир не является «классическим», поскольку всегда задается лишь вариативной логической моделью, которая при своей относительности приводит к онтологическому плюрализму (полионтологизму Бытия), безотносительности аксиологии как некоторого инструментария, позволяющего сохранить при допущенной гносеологической модели гуманистическую составляющую всей системы как целостности.

Казалось бы — какая разница, какой формы будет религиозная система — классической или постклассической, т.е. квази? (Вынужден здесь оговориться, что используемые в формулировке данного вопроса термины указывают на проблему современной типологии религии; эта проблема требует отдельной дискуссии.)

Итак, очевидно, что определение формы или типа религиозной (в том числе и идеологической) системы предопределяет не только картину мира, но и всю систему Бытия со всеми последствиями. В нашем случае, в российской культуре — бытии славяно-русского мира со всеми его ино-культурными составляющими, это будет или соотносимая с патриархальностью («классикой» — средневековыми моделями и концептами), которые для нас очевидны, или же с теми, которые не только развиты, но уже стали традиционными в постклассической, «секулярной гуманистической» Европе или американской традиции и которым усвоено именование «гражданская религия». «Гражданские» религии по сути есть идеологизированные образования (идеологемы, идеологии с развитым аксиологическим комплексом) с элементами, составляющими политического.

А коли это так, то очевидна и оправдана параллель — религиозная система, в том числе и идеология, и традиционный для нее символизм — символ, знак-символ.

Символ, живущий сам по себе в культуре, с его четкими коннотациями в какой-то момент его пользования/употребления, с учетом перспектив идеологии как гражданской религии, приобретает характер социально значимой универсалии и посредством тиражирования разного рода интерпретаций задает поле существования некоторой общности. И в этом случае нет разницы, какой будет общность — политическая ли, социальная, культурная или религиозная? В таких условиях мы будем иметь общезначимый знак-маркер традиции, которую несет культура, а посредством его — идентичность и историчность.

Безусловно, в ситуациях, связанных с тиражированием полисемантического знака, важно как можно дольше удерживать его живучесть, ибо его «умирание» с неизбежностью приведет к трансформации онто-гносео-аксиологической модели Бытия — разрушению картины мира (можно лишь догадываться кому и при каких обстоятельствах это может быть выгодно). Религиозные традиции с особой тщательностью охраняют свои символические (семиотические) системы, табуируя их и регламентируя использование их элементов (в этом также выражается их классичность). Какова система табу и порядок использования «сакральных» элементов в гражданских религиях — вопрос все еще открытый. Очевидно, что суть таких систем, как «гражданские религии», быть троянским конем в среде классических систем, поскольку в современном западноевропейском полионтологичном мире, с его базовым элементом-инструментарием как «демократизм», с легкостью заменяется классическая сакральность (средневековые концепты, восходящие к Богу-творцу в центре картины мира) на сакральность профанного (концепты Нового времени с центроположением человека как Человека-творца) или сакральность виртуального (концепты Новейшего времени с центроположением силы как Воле-представления, Воле-отправления, Воле-вопросания, Воле-ответствования, в рамках которых кратократические модели деперсонифицируют не только лики культуры, на и их начало — Человека, не так давно водруженного на место Бога).

Исходя из сказанного, очевидно, что некогда античный унывно-безликий космоцентризм, породивший понятие «Единого» и тем преодоленный, возвел-ся к торжеству Теоцентризма

с великими достижениями и многообразием его богоподобной персонифицированности. Мир увидел себя творением и не удержался от соблазна стать Творящим — инверсивный бином «Единое» «Богочеловек» с неизбежностью претворился в «кратократию», утратив свой фундаментализм, предзадающийся трёчастью, а потому динамично возвращается в свой непробудный мрак бытийного ничто (заметим — не в ничтожность Сущего) — в предначало космоцентризма.

Думаю, достаточно этого краткого суждения, чтобы понять насколько важными оказываются для культуры (национальной картины мира), в ее предметной составляющей, системы понятий и категорий, уровни семиотической системы, наличие конкретного типа религиозной системы, а также в целом для общества и государства — система их охраны. В связи с этим, Юрий Петрович, уважаемые коллеги, я не вижу проблемы бытования в культуре разного рода и вида символов и их рядов; для меня очевидна проблема санкции на использование тех или иных символов и методологической чистоты исследований в тех отраслях, которые затрагивают религиозную область.

Так что, на мой взгляд, мы должны крайне осторожно и со всей полнотой ответственности заниматься интерпретациями и введением в культурный текст картины мира, в котором живет общность или живет государство, и без разницы, поликонфессиональное, моноконфессиональное, смысловые новообразования, не допускать жонглирования символами, которыми предзадается, с помощью которых себя идентифицирует и в рамках которых живет общественное сознание себя.

Рассуждая в аспектах данной проблемы и о государстве, как аппарате управления, которое предлагает/навязывает обществу модели развития, надо понимать, что оно неизбежно заботится о бытующей системе ценностей — ее характеристиках. Понимая в свою очередь, какую модель развития предлагает государство в лице его аппарата (аппарат есть определенная группа, общность, выражающая себя также в сумме идей, притом всегда конкретно маркируемых знаком/символом) и какую систему правил (нормативного поведения) санкционирует, можно с уверенностью конструировать будущую картину мира и прогнозировать, будет ли в ней место этнонациональным характеристикам или нет.

Подводя некоторый итог сказанному, отмечу: с нашей отраслевой точки зрения с достаточной объективностью можно прогнозировать не только перспективу развития общества и его картины мира, но и определять, какой тип номенклатуры — пронациональной или иной — управляет обществом. В сложившихся за последние 20 лет условиях жизни российского общества, символ/знак стал соотноситься не с символическим рядом — ядром культуры, а скорее с идеологическими конструктами, которые преодолевают ригидность общественного сознания — придают ему достаточную гибкость — культурную бессодержательность и обеспечивают деидентификацию. Я говорю о гибкости в смысле отсутствия механизмов обеспечения этнорелигиозного и шире — социокультурного централизма, что подтверждается не только культурным и социально-философским полиморфизмом, но и религиозным, идеологическим эклектизмом — очевидна чехарда в трансляции и смене смыслопорождающих и смыслоудерживаемых семиотических рядов теперь уже даже не на уровне одного поколения, а на отрезке одного десятилетия, если не меньше.

ЗУЕВ Ю.П. Извините, может быть, я злоупотребляю, но лишь два слова. Разные символы с разной степенью готовности реагируют на изменения и поддаются переосмыслению. Двуглавый орел, например, проще поддается переосмыслению и интерпретации, нежели крест. Спасибо.

ЯБЛОКОВ И.Н. Вильям Владимирович, Вы интересно говорили по поводу символики, соотношения символа и знака, символа и идеологии. В частности, правда в другом контексте, заметили о существовании в России гражданских религий. Мой вопрос: *какие религии в России Вы относите к гражданским?*

ШМИДТ В.В. В моем рассуждении упоминание о гражданских религиях было своего рода ремаркой — увязано с евро-американскими традициями осмысления социально-политического бытия. Мне представляется и я готов настаивать на том, что российские, как картина мира, так и общественное сознание, благодаря в первую очередь русскому языку, как языку иконичному, до сих пор живут в категориях Средневековой — теоцентричной картины мира, и лишь фрагментарно причастно основополагающим концептам Нового времени, поскольку последние насаждаются как модные и прогрессивные или цивилизационные [эти концепты вряд ли могут стать для российской (=славяно-русского в означенном выше объеме) культуры классическими (=онтогенетическими)] и не являются естественнородным, филогенетическим продуктом. Гражданские религии, как было отмечено выше, суть идеологии с развитым аксиологическим элементом — продукт Новейшего времени — модернистско-постмодернистских систем с их кратократическими моделями бытия (заметим: от того они, в отличие от классических религиозных систем, не только имеющих онтологическую сущность, но ее же и порождающих, с базовым гносеологическим ядром — апофатическим и катофатическим методами, могут рассматриваться лишь в социально-философских, политологических и социологических категориях и соответствующими отраслевыми методами).

Так что в современном обществе, в современной культуре я не вижу никаких не только оснований, но и предпосылок, которые бы давали возможность соотносить категории российского общественного сознания конца XX — начала XIX в. с категориями не то, что Новейшего, но даже Нового времени, хотя современный российский человек, в особенности если он политикан или власть предержащий, в своих ментальных опытах / конструктах и может вдруг ощущаться Демиургом, но, как после возвышающе-дурманных потуг мнительного самовосхваления и любования, под невыносимой тяжестью своей же трансценденции ниспадает к неподдающейся формализации обыденности — довлеющему бытия социальной физики (наше законодательство, пытающее задать хоть какую-то формализацию и переполненность пенитенциарных учреждений его разрушителями, тому подтверждение).

Глядя на сообщество специалистов-гуманитариев, включенных наряду с политиками в навязывание общественному сознанию категории персонифицированной культуры, согласно которым человек есть творец Бытия, и на ответные реакции общественного сознания — полное их неприятие, ярчайшим примером чего является подобиострастие и чинопочитание, а также тотальная социальная аномия, поражаешь глубине политического и социокультурного кризиса.

Да, политические трибуны, политизированные академические дискуссии «ради засветиться» изобилуют декларацией важности и первичности человека с его насущными проблемами-потребностями. Просветительно-правовые TV-программы актуализируют и предлагают к использованию модели активно-ответственного о себе и обществе — гражданском мире поведения граждан прежде всего в судах. Но какова статистика — какова реальность оправдательного приговора или хотя бы защиты прав гражданина в тех же судах хотя бы по конституционной норме презумпции невиновности в период следственных действий? — Ответ прост — близкая нулю.

В реальности общество не живет этими категориями; хотя они и декларируются, но являются ли естественными для него? Являются ли предлагаемые для развития общества и человека модели аутентичными строю человека и общества — их онто-аксиологическому базовому ядру? К сожалению, нет, как и полагаю, что именно эти проблемы должны в большей мере интересовать специалистов-обществоведов, в том числе и религиоведов, а не попытки системой симулякров — подмененных по ходу «научного» доказательства базовых ценностей, категорий и понятий чуждыми инокультурными предметами — обосновать виртуальные политизированные модели общественного благоденствия. Одним из таких понятий-симулякров, применяемых к исследованию российской религиозной жизни (сферы, среды), на мой

взгляд, и является понятие «гражданская религия». Если же конкретизировать и применить это понятие к российской общественной жизни в ее институциях, то под этот тип попадают крупные общественные организации и прежде всего — политические партии, которые атрибутируются как квазирелигии (их политические программы — микс катехизиса и социальной программы; в связи с этим заметим: разработка в классических религиозных системах — конфессиях социальных программ, доктрин есть факт нивелирования их онтологического статуса и уравнивания с политическими объединениями, социальными группами).

Вот, в частности, ярчайший пример сказанному — парадокс. В начале 2009 г. в рамках развития политической системы страны было скорректировано законодательство. Исходя из общеевропейской теории государства, в рамках которой человек-гражданин является источником права и государства, что собственно и закреплено в российской Конституции (п. 2 ст. 13) имеет возможность непосредственно и прямо выражать свое мнение, делегировать свои полномочия, т.е. участвовать в политическом процессе. Теперь же, после известных инициатив президента, поддержанных и одобренных парламентом страны, политический процесс организуется только лишь политическими партиями, но никак не гражданами. Это свидетельствует, что не гражданин-человек, а политическая партия теперь есть субъект политических отношений, теперь партия есть консолидированный гражданин — теперь гражданин-партия есть реальный источник права и государства. Неожиданная новость — нет. Вспомним хотя бы выборы Президента Российской Федерации Д.А. Медведева, руководитель предвыборного штаба которого С. Собянин на первой конференции заявил: «...власть выбрала себе Президента». Заметим, эта оговорка дорогого стоит: не народ, а именно власть (притом власть, оформленная / институционализированная под общественное объединение — партию) избирает себе, как народу — гражданам государства, главу. Если получившуюся модель рассмотреть с обратной стороны, то государство есть ни что иное, как партия власти, власть партии, власть предрежающая партия (можно и далее задавать ряды смылосочетаний, приемлемых для любого рода социально-политической демагогии). Но где же человек — гражданин? — Вопрос риторический...

Очевидно, что развитие антропоцентристских, гуманистических идей, определение их базовыми в картине мира с неизбежностью приводит к таким печальным последствиям — высокие и прогрессивные, как казалось, гуманистические ценности бытия отобрали у Человека его ликом, оставили за человеком лишь простейшие функции, превратив его в ресурс — отставив от роли быть источником Бытия.

*(Реплика в зале: Получается, нужно ратовать за возврат к Средневековью).*

Какова же базовая функция человека как ресурса в данном аспекте проблемы? — Размножение в целях быть ресурсом политического, экономического и социокультурного производства — быть объектом манипуляции политической партии, которая теперь есть, как некогда было государство — гиперсубъект, именем которого отправлялась власть. Представляет интересы и индивида и группы партия, но как? Посредством демократии — инструмента, который есть и механизм подчинения, притом подчинения большинства меньшинству. В итоге высшая гражданско-государственная должность есть Президент, но, по сути, это функция партии-государства, которая, чтобы быть для народа, для человека-гражданина должна иметь конкретный человеческий лик, а потому и маркируется инверсивной калькой (инверсивной, поскольку процесс деперсонификации нивелировал такую ценность, как личность, персону), становится квазичеловеком.

Сказанного достаточно, чтобы понять насколько некорректны для отечественной культуры проекты современной модернизации как общества, так и государства, которые, как и ранее, задаются с ориентацией не на отечественный уклад, а на заморские образцы. Потому на Руси — России в рамках десятилетия все в стране круто модернизируется, но в рамках столетия все оказывается неизменным и как следствие этих революционно-модернизационных

преобразований — общество живет и, судя по всему, еще долго будет жить меланхоличным пессимизмом неизбежно истеричного преодоления разрухи.

Сказанного достаточно, чтобы понять ту меру ответственности обществоведов, которые стремятся к адекватному описанию явлений и прогнозированию процессов развития общества. Что же касается собственно понятия «гражданская религия», применяемого к анализу российской общественной жизни, так это не что иное, как нелепость — *инновация* в религиоведении (бывают же инновации в голосе, бывает же инновационный менеджмент и еще масса инноватической нелепости; ну разве может быть по-иному, если это странное слово употребляют высокие начальники?).

ЛАЗА В.Д. В развитие некоторых аспектов рассуждений В.Ш. обращаю внимание, например, на Францию.

Мусульмане, живущие там и являясь гражданами, требуют удовлетворения своих гражданских прав как граждане демократического государства, члены развитого гражданского общества, но при этом продолжают жить по законам шариата и обычному праву. Посмотрите, французские мусульмане, не отождествляя себя с этой идеологией — «гражданской религией», но пользуются ей очень умело. Спасибо. Полагаю, сказанное В.Ш. действительно серьезная проблема и очень понятная для нас.

ЯБЛОКОВ И.Н. Я также хочу воспользоваться возможностью и высказаться по проблеме, затронутой Ю.П. Зуевым в контексте дискуссии относительно сегодняшнего герба России. Было упомянуто, что мусульмане, в частности, Талгат Таджуддин выражает несогласие с сегодняшним гербом из-за того, что он не учитывает своеобразия мировоззрения мусульман, а потому и предложил изменить его.

Я бы другую высказал мысль. Дело в том, что при оценке издержек, которые существуют в нынешнем гербе, нужно иметь в виду, что значительная часть населения, в том числе те, кто себя считают мусульманами сегодня, жили при Советском Союзе, когда в гербе элементами были изображения союзных республик, были серп, молот и колосья, символизирующие труд хлебопашца и работающих в промышленности. В связи с этим людям, привыкшим к тому, что эти знаки символизировали равенство национальностей, равенство культур, вдруг предлагается герб, который идейно отсылает нас к государству, которое было империей и где такого равенства не было, по крайней мере, столь ярко выражено в символах и законодательной форме, пусть даже декларативно, как это было в Советском Союзе, у них на уровне мировоззренческом и даже политическом, конечно же, возникает расстыковка. Так что, полагаю, разногласия и трения возникают и на этой почве, а именно в столкновении разных символов, которыми жили многие граждане нашей страны, а сегодня по-разному — конфессионально или культурно-позиционирующие себя с прежним или с современным гербом, который все же несет имперскую нагрузку и гегемонию православия. Очевидно, что в данной области нужно проводить и компаративные исследования, т.е. сопоставлять цивилизационно и культурологически поведение и осознание мировоззренческой позиции многих миллионов людей по отношению к сегодняшнему гербу. Спасибо за внимание.

О ЗНАЧЕНИИ ИДЕЙ ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА  
ДЛЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

В истории философских исследований религии были разные эпохи: времена, когда во главу угла ставился вопрос о значимости религии и когда активно обсуждался вопрос о ее сущности. Сегодня наряду с первым и вторым вопросами решается проблема формирования конфессиональной философии религии, защищающей общезначимость своего вероисповедания. Среди многих имен философов, без которых немислимо религиоведение, есть еще одно — Л. Фейербах. Однако в силу сложившейся ситуации в нашей философской, религиоведческой, антропологической литературе наблюдается тенденция снижения интереса к этой фигуре. Тем не менее к его юбилею был издан сборник «Философия свободомыслия» (к 200-летию со дня рождения Людвиг Фейербаха / отв. ред. Г.Д. Чесноков. М: РАГС, 2004), подготовленный на основе материалов круглого стола, проведенного в РАГС кафедрой философии. Фейербах, как и для своего времени, так и в наше время, судя по отечественной философской литературе, опять предстает «несвоевременным».

Такая фактическая оценка явно диссонирует с тем, как он воспринимался в российском философском сообществе прежде и как воспринимается сегодня в остальном мире. Начиная с 1904 г. круглые даты, связанные с его именем, сопровождаются изданием и его собраний сочинений, и трудов, посвященных ему на немецком, английском, французском, итальянском языках. Детально определены основные фазы его философского развития<sup>1</sup>. В различные эпохи востребованными оказываются идеи Фейербаха, относящиеся к разным периодам его творчества. Так, колоссальное влияние на интеллектуальную жизнь в Германии накануне *второй* фазы его творчества связано с главными произведениями — «Сущностью христианства» и «Основными положениями философии будущего». После же смерти философа новую жизнь обрели идеи *третьей* фазы, где он дает оценку идее общей сущности человеческого рода как регулятиву. «Единственно подлинное — индивидуальность; человеческий разум — продукт материальных условий жизни». На место религии его ранних убеждений встает этика, основанная на общечеловеческих принципах разума. От принятой Фейербахом антитезы Абсолютному разуму Гегеля — идеи

<sup>1</sup> Philosophische Lexikon, Rowolt. Reinbek; Hamburg, 1991; Biographische Enzyklopedie deutschsprachiger Philosophen. München, 2001.

«телесного разума», появляется представление непосредственного диалога между Я и «вечным Ты».

Немецкий мыслитель не мог представить, каким новым глубинным смыслом наполнится его идея Другого в наше время. М. Бубер в 1922 г. писал о нем: «Для мысли нашего времени о человеке взгляды Фейербаха имеют крайне важное значение... Его теоретический вклад состоит в значении открытого им Ты, Другого, которое после открытия Я как свободного и суверенного субъекта в новоевропейском самосознании, должно привести ко второму началу европейского мышления»<sup>2</sup>. Фактически Фейербахом были промыслены бытийные основания социальной жизни, определяющие жизнь человека, действующие вне и помимо его сознания, особая социальная механика, делающая реальным воспроизводство жизни человека, ее стабильность. Речь идет в первую очередь о механизме взаимоотношений Я и Другого.

Уточняется сегодня и фейербаховская позиция в отношении к гегелевскому наследию: тут обнаруживаются разные подходы в отношении того, что он «поначалу эпигон, а затем критик Г.В.Ф. Гегеля». Существует мнение, что Гегель отклоняется им не столько как идеалист, сколько как «теолог», что гегелевская Идея для него означает не более чем развитие старого как мир учения о Боге, что именно *философия истории* у Гегеля — не более чем теодицея, примиряющая разум с Богом<sup>3</sup>. Требование новейшей (фейербаховской) философии — подлинная диалектика, диалог между Я и Ты, а не монолог с самим собой.

Фейербах собрал вокруг своего имени широкий круг интеллектуалов, придерживающихся прямо противоположных взглядов. Среди них «антихристиане» — К. Маркс, Ф. Энгельс, Ф. Ницше, Р. Вагнер, З. Фрейд, теологи, начиная с К. Барта и заканчивая либеральными католиками эпохи Второго Ватиканского собора. Эта загадка до сих пор не разгадана до конца. Но очевидно, что концепция отчуждения как форма рационалистической критики религии, вывела его к философии динамической целостности, более всесторонне разрабатываемой сегодня.

В поле зрения его интерпретаторов попадает двойственность, метафоричность используемого им языка при объяснении сущности религии. Эта особенность дала повод теологам в XX в. утверждать тезис о его «особой религиозности», о том, что религия была глубинной и особой внутренней потребностью его натуры, что среди философов Нового времени нет такого другого, кто бы столь интенсивно и исключительно остро занимался проблемами теологии. Карл Барт, например, говорил даже «об очень несчастной любви Л. Фейербаха к теологии». А французский теолог М. Ксеффлер всерьез принял доводы его критики теологии: «Чрезмерная инфляция богословской литературы сочетается с ее недостаточной теоретической строгостью и недостаточным вниманием к практической жизни христиан»<sup>4</sup>. Он отмечал, что надо динамично подходить к столь разнообразному восприятию Л. Фейербаха. Напряженность поставленных философом вопросов, по мнению Ксеффлера, сродни тому, что сегодня ставится самими теологами. Он видит в Фейербахе союзника в создании «новой теологии», которая сократила бы расстояние между верующими и

<sup>2</sup> Buber M. Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1948. S. 25.

<sup>3</sup> Reitemeier U. Das entfremdete Selbstbewusstsein und der Verlust des Konkreten // O hominem integral: Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach: Actas. Universitas Olisiponensis. S. 4.

<sup>4</sup> Kellner M. Feuerbachs Religionskritik. Berlin; Weimar, 1988. S. 103.

неверующими. В связи с этим можно было бы сказать точнее: немецкий мыслитель заботился не столько об интерпретации человека в духе христианской антропологии, сколько стремился довести имеющиеся у христианина представления о своей сущности до понятия.

В центре внимания вновь — феербаховская теория «проекции» как метода сведения всех человеческих ипостасей к реальной жизни. Теологи XX в. высказывали возражения против нее. Здесь обнаруживается явное несовпадение их позиций с точкой зрения философа в отношении исследовательских задач. Цель теологии — обосновать наличие границ божественного и человеческого. Его же цель — доказать неидентичность божественной и человеческой сущности, посюстороннего и потустороннего. Если иметь в виду отношение К. Барта к Фейербаху — оно у него двойственное: то ему представляется, что идеи философа чересчур тривиальны, то, напротив, за ними ему видятся поистине важные для теологии постановки проблем. Барт полагал, что вся либеральная теология поставила на службу феербаховские доводы «проекции» и тем самым загнала себя в угол, следуя ее логике, а Фейербах только обнажил нож<sup>5</sup>. Барт критикует Фейербаха за ложную антропологию, полагая, что идентификация божественного и человеческого невозможна: «...наивно верить в человеческую доброту». А вот французский религиовед Анри Арвон проводит параллели феербаховского понимания сущности божественного и понимания соотношения божественного и человеческого у Карла Ранера.

Сейчас продолжаются дискуссии о том, как квалифицировать феербаховский дискурс о религии: интерпретация философии Фейербаха как атеистической, несмотря на его высокую оценку истинного атеизма, не общепринята. Наряду с критикой реального исторического христианства, он провозглашает истинную религию — любовь человека к человеку. Это метафора религии. Зачастую его критику религии трактуют не столько, как атеистическую, а как посттеистическую и антитеистическую.

Правильнее его можно было бы назвать «демистификатором» (М. Ксеффлер), и это, возможно, важнее всего. В религиозные чувства в наше время проникают весьма опасные идеи. Инспирированная немецким мыслителем критика религии служит не столько диалог с канонизированной верой, сколько предлагает улучшить посюстороннюю жизнь взамен будущей, потусторонней.

Сегодня вслед за ним можно утверждать, что религиозное сознание в иллюзорной форме способно выразить насущные человеческие потребности в освобождении. Расшифровка Фейербахом религиозного содержания как проекции человеческой сущности, опирающаяся на громадный исторический опыт рационалистической аргументации, не встретила серьезных возражений со стороны религиозных апологетов. Марксистская критика религии во многом обязана Фейербаху. Маркс реализовал именно феербаховские интенции, исходя из опыта обыденной, а не теоретической философской жизни, рассмотрев ее под лупой, обратив критический разум на исследование социальных интересов людей. Он исходил из человека как средоточия экономических интересов, а не человеческих чувств, индивидуальных отношений и представлений.

---

<sup>5</sup> Ties E. Ludwig Feuerbach. Darmstadt, 1976. S. 6.

Критический потенциал, содержащийся в фейербаховском методе «проекции», оказался поистине неисчерпаем. Он весьма эффективен в психоанализе. У З. Фрейда можно обнаружить психоаналитически инспирированную критику культуры. Религия рассматривается им как иллюзия, освобождающая человека от ответственности за свою жизнь. Психоаналитическая критика религии анализирует ее не прямо, а по аналогии с патологическими духовными образованиями, и это сближает ее с фейербаховским подходом. «Проекция» в психоанализе — вытеснение иллюзорных представлений, основанных на опыте переживаний повседневности. Психоаналитик видит в религиозном содержании сублимацию табуированных сексуальных потребностей, мифологизируя чувство удовольствия. Это близко фейербаховскому объяснению религиозной жизни как проецированной на космос драматизации чувства страха и заботы, которые возникают во взаимоотношении ребенка с родителями.

Фейербаховская идея проекции является непреходящей ценностью. Он основал новую эпоху в немецкой интеллектуальной истории, эпоху секуляризации человеческого мышления и человеческой жизни, которой до того момента не было и которая своим современникам о сущности религии сказала больше, чем все Просвещение.

И это было правильно воспринято широкими слоями образованного общества, включая и русское. Однако тема изучения фейербаховского наследия для отечественного философствования — «плохо освоенная территория»<sup>6</sup>. Властителем русских дум были не только Шеллинг и Гегель, но и Фейербах. Это убедительно доказано в ряде работ Ф.Г. Никитиной (1923–2009)<sup>7</sup>. Данные исследования осуществлены ею на основе анализа большого массива историко-архивных материалов. А.И. Володин дал живой портрет немецкого философа, повествуя в упомянутой интереснейшей статье о первых переводчиках книги Фейербаха «Сущность христианства» в России. Такого рода исследования позволяют видеть Л. Фейербаха и его время из той перспективы, из которой он сам себя видел. Это избавляет от предвзятостей и субъективизма в оценках его творчества. Как А.И. Володин, так и В.Р. Лейкина-Свирская, Ф.Г. Никитина стремились по-новому представить рецепцию Фейербаха русской общественностью, опираясь на различные источники информации, включая и исследование того, что называется «структурами повседневности».

Применительно к фейербаховскому творчеству нередко прибегали к термину «несвоевременный», но аутентичный образ философа никогда не соответствует требованиям времени. Философия критична по отношению к любому времени, и если ее работа не будет возобновляться в каждую эпоху, то она прекратит свое существование. Фейербах был истинным философом и свободным человеком. Его наследие оказалось поистине неисчерпаемым.

© Алейник Р.М., д-р философских наук, профессор кафедры философии  
Российского химико-технологического университета им. Д.И. Менделеева, 2010

<sup>6</sup> Володин А.И. Из истории русско-немецких философских связей 40–70-х годов XIX в. // Философия свободомыслия. М., 2004. С. 163.

<sup>7</sup> См.: Никитина Ф.Г. Об одном источнике формирования атеистических взглядов Н.Г. Чернышевского // Вопросы научного атеизма. 1979. Вып. 24.; Она же. Петрашевец А.В. Ханьков — друг студента Н.Г. Чернышевского // Философия Н.Г. Чернышевского и современность. М., 1978; Она же. Петрашевы // Русская философия: словарь. М., 2009.

ВЗГЛЯДЫ И.А. ИЛЬИНА НА ПРОБЛЕМУ  
ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ

И.А. Ильин будущее своей Родины не мыслил вне религии, точнее, Православия. Такая позиция философа связана с его представлением о человеческой личности как сосредоточении религиозного смысла. Отсюда его убежденность в том, что обновление общества надо начинать не с ломки его социальных устоев, а с самого человека, обновления его души и воли, формирования у него веры, убежденности в святости семьи, любви к родине. Церковь в этих процессах играет главенствующую, доминирующую роль.

И.А. Ильин не связывает расцвет России с теократическим государственным устройством, которое в его работах получает наименование «церковного тоталитаризма»<sup>1</sup>. Обоснование данной точки зрения философом можно определить двумя законами. Первый закон следует называть законом «премии». Суть его состоит в том, что теократизм делит общество, по мысли И.А. Ильина, на полноправных и неполноправных членов. К последним принадлежат нецерковные и иноцерковные люди. В результате церковно верующие люди как бы получают монополию на достойное бытие, своего рода «премию» жизни. Что делать в данном случае другой категории, чтобы отвоевать себе место под солнцем? Просто симулировать веру. Отсюда получается, что клерикальная знать, являясь ядром общества и государства, спокойно может состоять из лжецов, ведущих Церковь, а значит, и государство к разложению. Механизм данного закона «премии», так хорошо описанный И.А. Ильиным, работает не только при тоталитаризме церковном, но и светском, когда в стране существует однопартийность. Итог в том и другом случае для государства одинаков — кризис системы.

Второй закон, обоснованный ученым, назван им самим законом ответственности. Смысл его заключен в необходимости Церкви при теократизме нести бремя государственности, ибо «заменяя свою власть государством, она берет на себя все его функции. Она должна не только вникать в вопросы политики и хозяйства, но разрешать их, отвечая за все и всякие последствия»<sup>2</sup>. И, чтобы добиться успеха на

<sup>1</sup> Ильин И.А. Церковь и жизнь // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. II. М., 1993. С. 66.

<sup>2</sup> Там же. С. 67.

политическом поприще, Церковь будет вынуждена забыть об основном предназначении — служить благодати.

Перечисленные законы впервые сформулированы И.А. Ильиным в двух статьях под одним названием «Церковь и жизнь», опубликованных в 1952 г., но в разное время. Попытки обосновать механизм действия данных постулатов встречаются еще раньше в работе «Основы христианской культуры» (1937). Такое внимание к теме взаимоотношений государства и Церкви — свидетельство стремления И.А. Ильина найти, в том числе ответ на вопрос: «Почему свергнут царский режим?». Пытаясь объяснить причины данного исторического факта, философ неизбежно выходит на проблему взаимоотношений государственной системы, законодательной власти в лице партий и Церкви. И тут впервые И.А. Ильин, по сути дела, критикует Православную Церковь.

Так, в восьми статьях, вышедших в период сентября — октября 1952 г. под одним заголовком «Почему сокрушился в России монархический строй?», как доказывает, и не без основания, ученый, в этом есть доля вины, и немалая, монархической партии. Она считала, что «благо родины в незыблемом сохранении православия, русского неограниченного самодержавия и народности»<sup>3</sup>.

Единение светской (в лице монарха) и религиозной власти в России, начавшееся в XVIII в. (цезарепапизм), в начале XX в., по мнению ряда политических деятелей прошлого столетия, привело не только к падению монархии, но и кризису Православия, воинствующему атеизму. «Делаются и готовятся вещи отвратительные — отзывался о ситуации один из министров царского правительства Кривошеин. — Никогда не падал синод так низко. Если кто-нибудь хотел бы уничтожить в народе всякое уважение к религии, всякую веру, он лучше не мог бы сделать... Что вскоре останется от Церкви? Когда царизм, почуяв опасность, захочет на нее опереться, вместо Церкви окажется пустое место»<sup>4</sup>.

В отличие от Кривошеина, хорошо разбиравшегося в политической ситуации, И.А. Ильин никогда открыто русскую Православную Церковь не критиковал за происшедшее, а вот монархистов, т.е. «Союз русского народа», он обвинял в бессмыслии, безволии, бессилии, в отсутствии программы и тактики. Как полагали русские монархисты, они призваны восхвалять, поздравлять, ждать распоряжений, угождать, демонстративно повиноваться, испрашивать субсидии и уверять в своей преданности. А самостоятельное политическое мышление, государственная ответственность, смыкание верного, активного кадра, создание реальной силовой опоры для трона — все это «не входило» в призвание «русской монархической партии ... в тот момент, когда трон... “замолк”, оказалось, что монархисты рассыпались прахом и сошли на нет»<sup>5</sup>.

Почему же И.А. Ильин осуждает, анализируя только действия «Союза русского народа», а не Православной Церкви? Может, он не знал о факте принадлежности

<sup>3</sup> Комментарии // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. II.

<sup>4</sup> Никольский Н.М. История Русской Церкви. М., 1983. С. 434.

<sup>5</sup> Ильин И.А. Почему сокрушился в России монархический строй? // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. II. С. 295.

обсуждаемой партии к данной Церкви? Не мог не знать, как представитель научной элиты, активно занимающийся общественной деятельностью. Желание осуждать не Православие, а партию объясняются его мировоззренческими установками.

Если С.Н. Булгаков, рассматривая Христианство, утверждал, что в социальной области для всего Христианства, независимо Католичество это или Православие, не существует ни безусловного зла, ни безусловного добра<sup>6</sup>, т.е. данная религия может признавать относительную ценность рабства, крепостничества, войн, революций, конституций и т.д., то для И.А. Ильина, перефразируя С.Н. Булгакова, Христианство в первую очередь и в основном Православие, должно признавать безусловное зло в лице революций, диктатур, атеизма и т.д. и безусловное добро в лице монархии, религиозного воспитания, национализма.

Православная Церковь для И.А. Ильина — тот институт современного мира, который не подлежит открытой критике. Ученый преувеличивает значение Православия, идеализирует его. А ведь не столько и не только «Союз русского народа», как уже утверждалось в данной работе, сколько действия его основы Российской Православной Церкви с ее ортодоксальностью, консерватизмом, реакционностью явились одной из важных предпосылок не только падения монархии, но и невиданного кризиса Православия.

С данными выводами согласны сегодня некоторые светские политические деятели, лоббирующие интересы Православия на государственном уровне. Так, вице-губернатор Московской области, а ныне губернатор Ивановской области М.А. Мень, активный участник вывода Сергиево-Посадского историко-художественного музея-заповедника за территорию Троице-Сергиевой Лавры, замечает: «Зависимость Церкви от престола поставила ее в положение пассивного и слабого критика царствующего дома, предпринимавшего роковые действия... Пренебрежительное отношение интеллигенции, мещанства и мастеровых к монархии и Синоду усилилось после того, как иерархи Церкви короновали императора в день похорон жертв ходынской трагедии»<sup>7</sup>.

Из изложенных взглядов И.А. Ильина становится тем не менее ясно, что будущее Православной Церкви ученый связывал не с теократизмом, о котором, по мысли философа, могут мечтать лишь «церковные честолюбцы, лишенные трезвления и смирения...». Так, как же философ определял отношения Церкви и государства?

В работе «Основы христианской культуры» И.А. Ильин так отвечает на этот вопрос: «Церковь не призвана к светской власти, к ее захвату или подчинению. Церковь и государство взаимно инородны по установлению, по духу, по достоинству, по цели и по способу действия. Государство, пытающееся присвоить себе силу и достоинство Церкви, творит кощунство, грех и пошлость. Церковь, пытающаяся присвоить себе власть и меч государства, утрачивает свое достоинство и изменяет своему назначению. Государство не может действовать благодатно: устанавливать догматы, совершать таинства, растить Царство Божие. Церковь не должна брать меча — ни для насаждения веры, ни для казни еретика или злодея, ни для войны»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 348.

<sup>7</sup> Мень М.А. Культура и религия. М., 2001. С. 63.

<sup>8</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 320.

Таким образом, государство есть творение человека, светское «учреждение», как и партия, а вот Церковь не просто религиозная организация — она божественная, неземная. Поэтому у них, считает ученый, разные цели, задачи, методы, средства работы, устройство. Но если Церковь не должна нести бремя государственности, то кто способен это сделать?

Ответ И.А. Ильина таков: партия. Именно она является творением человека, как и государство, и ее главная задача — приход к власти легальным путем. Методы работы — сила и принуждение. Партия исходит в своей работе из соображений государственной целесообразности и хозяйственной пользы. Главная же задача Церкви — блюсти веру, таинства, чинопочинание и Дух Христов, т.е. выступать хранительницей религиозной жизни. Поэтому Церковь имеет догматы, таинства и каноны. Цель Церкви — перерождение души и духа на основе веры. Это право ей даровал Всевышний. Она — орудие Бога на земле.

Ученый выступает против активного, открытого участия Церкви в политике, против поддержки религиозным объединением какой-либо партии. Он признает право верующего как гражданина делать свой политический выбор, но вот быть «партийной» для Церкви никак нельзя, ибо «...такая Церковь низводит свое представление о Царстве Божием до уровня программы, придает данной политической партии значение благодатной исключительности и тем самым сеет великий соблазн в душах»<sup>9</sup>. Ученый категорически против проявления активности Церкви в политической жизни. Он выступает против создания религиозной православной партии, а также является противником поддержки Церковью любой политической силы.

Но Церковь «аполитична» у И.А. Ильина только формально. На самом деле она активно вмешивается во все сферы жизни, в том числе и политическую. Ничего удивительного в этом нет. Ведь любая религия — одна из форм идеологии. Ученый называет данную функцию Православия учительской, воспитательной. Церковь, утверждает философ, должна указывать, где дела человека вредят Богу на земле, а где нет. Задачи политики, по И.А. Ильину, Церковь напрямую не должна решать, а вот опосредованно участвовать в их решении она обязана. Тут следует выделить две цитаты в подтверждение данного выше тезиса. Первая: «Церковь призвана, Церковь обязана указывать людям — и царю, и чиновникам, и парламентариям, и гражданам, и ученым, и поэтам, и живописцам, и промышленникам, — то в личной беседе, то в проповеди, то во всенародном воззвании — где именно их дела, их установления или страсти вредят делу Царства Божия». Вторая цитата более лаконична: «Народ творит. Государство правит. Церковь учит»<sup>10</sup>.

Из такого понимания задач Церкви становится явным, что ей не должны быть безразличны дела государственной власти, вопросы культуры. Церковь должна протестовать против публичного разврата, против жестокости, кровопролития, воинствующего безбожия, растления в искусстве, против многожества и многоженства, против наркотиков, поддержки ростовщиков и эксплуатации трудящихся, против избирательной системы, в которой право голоса будет принадлежать надругателям

<sup>9</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 319–320.

<sup>10</sup> Там же. С. 321, 322.

над всем святым. Получается, что Церкви есть дело до всего: от вопросов государственного устройства до жизненно-культурного пространства народа, влиять на решение которых она должна незаметно, косвенно, через монополизацию права на внутренний мир человека, на развитие его духовности.

Следовательно, можно утверждать, что государство для И.А. Ильина — православно-религиозно-правовая община, имеющая верховную власть в лице монарха и связанная единой историей, культурой, традициями. Православие у философа является звеном между властью и народом. Только в таком случае возможна высокая культура и одухотворенность общества. Безусловно, такому достижению, согласно взглядам ученого, способствовало существование монархии. И именно в этом случае Церковь представляет собой «религиозно-нравственную пуповину» между царем и народом.

Ученый берет за образец обустройства России не только допетровскую эпоху начиная с XIV в., но и включает отчасти XVIII в., вплоть до смерти Петра I в 1725 г. В его представлении Петр I — сильный государственный, политический гений, пробудивший благодаря своим реформам русский народ к творческому, созидательному порыву<sup>11</sup>. Его имя И.А. Ильин ставит в один ряд с фамилиями таких исторических деятелей, как А.В. Суворов, А.С. Хомяков, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой и т.д. Роль Петра I в истории России, ее культуре для ученого однозначно положительна, в отличие от точки зрения славянофилов, которые противоречиво относились к деятельности императора-реформатора. Так, А.С. Хомяков, сравнивая реформы Петра I «со страшной, но благодетельной грозой», нанесшей удар по судьям-ворам, боярам-рвачам, монахам-мздоимцам, в то же время обращает внимание на множество ошибок, омрачающих преобразования этого государственного деятеля<sup>12</sup>.

Для философа государство — это земное творение, работа человека, т.е. для И.А. Ильина Церковь и государство «взаимно инородные» институты по своему происхождению, в то время как для Православия они одинаково божественны. Именно в силу вышесказанного ученый осуждает такую форму государственного устройства, как теократизм. Как считает философ, разграничивая функции между Церковью и государством, цель государства — поддерживать внешний порядок и мир силовыми методами, а цель Церкви — нравственное воспитание правительства и народа путем убеждения.

По И.А. Ильину, будущее России связано с доминированием Православия над всей культурой, а не только над духовно-нравственной сферой человека. Верна и истинна только одна религия в России — Православие. Поэтому такое словосочетание, как «свобода совести» у И.А. Ильина не встречается. Хотя данный принцип межчеловеческих отношений стал превращаться в основополагающий после Первой мировой войны, а с принятием и провозглашением «Всеобщей декларации прав человека» в 1948 г., т.е. еще при жизни философа, он вводится в широкий оборот. Как юридическое понятие «свобода совести» известно с XVIII–XIX вв. Тем не менее в работах И.А. Ильина, юриста по образованию, интеллигента и интеллектуала, данный термин не встречается.

---

<sup>11</sup> См.: Ильин И.А. О русской культуре // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Кн. II. С. 502.

<sup>12</sup> См.: Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 469.

Но этот факт не означает, что нельзя выяснить точку зрения ученого по вопросу «свободы совести». Под данным термином ученые-правоведы подразумевают «право человека самостоятельно, без какого-либо принуждения решать вопрос, руководствоваться ли ему в оценке своих поступков, мыслей, явлений действительности и т.п. учениями религии или отказываться от них ... Человек может верить в Бога, исповедовать какую-либо религию, не верить ни в каких богов и относиться к религии нейтрально, он может быть атеистом, то есть человеком, не только не исповедующим никакую религию, но и отрицающим всякое существование Бога и отвергающим религию в целом»<sup>13</sup>. Основная суть обсуждаемого принципа заключается в превращении религии в частное дело человека. Личность сама выбирает верить ей в Бога и в какого, а может и вовсе не верить.

И.А. Ильин противник, в отличие от современного Православия, свободы совести. Вера в Бога для ученого обязательна для каждого человека. Верить или не верить и в кого верить — не частное дело личности. Это, по И.А. Ильину, должна решать Церковь, и прежде всего Православие, как самая истинная религия, а также находящаяся в ее руках система воспитания и образования.

По мнению ученого, причина возникновения обсуждаемого принципа — потеря человеком духовных, т.е. религиозных, ценностей и стремления к спасению души. Хотя не что иное, как диктат религии способствовал отходу общества от Церкви. На указанное обстоятельство обращают внимание в своих научных исследованиях и юристы: «Свобода совести понятие, которое появилось в связи с тем, что на протяжении длительного исторического периода многие серьезные мировоззренческие вопросы были тесным образом связаны с религией, решались с позиций религиозного миропонимания и морали»<sup>14</sup>.

И.А. Ильин категорически с кем бы то ни было не признает мировоззренческого нейтралитета. Ученый бескомпромиссен, нетолерантен. Он убежден в том, что первенствующее положение в нравственном воспитании российского общества как «великая святыня» русского народа должна занимать Православная Церковь.

Идеальной формой взаимоотношений с властью для философа, как и для РПЦ, является симфония — период, начинающийся с принятием Киевской Русью Православия и заканчивающийся учреждением Петром I Синода.

Под симфонией Церковью понимается «...обоюдное сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность, без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой... Государство при симфонических отношениях с Церковью ищет у нее молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение целей, служащих благополучию граждан, а Церковь получает от государства помощь в создании условий, благоприятных для проповеди и для духовного окормления своих чад, являющихся одновременно гражданами государства»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Юридический энциклопедический словарь. М., 2003. С. 460.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Московского Патриархата. 2000. № 8. С. 15–16.

Для И.А. Ильина рассматриваемый период симфонии также является образцом для взаимоотношений Церкви и государства, Церкви и культуры, только данного термина он не употребляет, как, впрочем, и термин «период синодальной эпохи». Причина заключается в том, что ученый не ставит перед собой конкретной задачи изучения истории Церкви, ее взаимоотношений с властью. Его цель — выявление причин кризиса культуры, поиск путей выхода из него и обозначение роли и места Православия в национальном возрождении государства. Он пытается исследовать историю России, «чтобы показать, что есть, что продолжает быть и что будет из того, что творчески создает своеобразие народа и определяет его будущность»<sup>16</sup>. Разделяя историю России на предысторию и четыре периода: I период — с IX в. по 1223 г.; II — с 1237 по 1480 г.; III — с 1485 по 1799 г.; IV период — с XIX в. по 1917 г. — И.А. Ильин видит сущность и особенности русского народа в неразрывном слиянии, равнозначности в его сознании национального и православного, особенно ярко выразившегося с XIV по XVII в. и отчасти в XVIII в.<sup>17</sup>. Но, несмотря на процесс секуляризации, начавшейся в XVIII в., влияние Православия на исторические, культурные процессы было, по убеждению ученого, очень велико, так как основы духовности, заложенные Православной Церковью в предыдущую эпоху, ярко проявились в XIX в. «И если мы пройдем мысленно от Пушкина к Лермонтову, Гоголю, Тютчеву, Л.Н. Толстому, Достоевскому, Тургеневу, Лескову, Чехову, — то мы увидим гениальное цветение русского духа, из корней Православия, но не под руководством Церкви. И то же самое увидим мы в других ответвлениях русского искусства, в русской науке, в русском правотворчестве, в русской медицине, в русской педагогике, во всем. Православная Церковь молилась, учила и благодатствовала... оставляла русским людям инициативу труда и созерцания»<sup>18</sup>, — утверждает Ильин.

Модель взаимоотношений Церкви и государства, Церкви и культуры, которую обосновывает в работах И.А. Ильин, называется «клерикальной». Именно для нее характерна сильная связь государственных и церковных структур, когда государство определяет и регламентирует всю церковную жизнь. Но при всех нюансах подходов к решению обсуждаемого вопроса современным Православием и Ильиным можно говорить о том, что Церковь стремится, если не подчинить себе государственную власть и представителей данной власти, то сделать отношения с государством протекционистскими, характеризующимися прежде всего государственной поддержкой РПЦ.

И философ, и современная Церковь считают, что на смену нынешней власти, светской, неизбежно придет более религиозная. Только Церковь в отличие от ученого более терпима в своих высказываниях. Она предпочитает употреблять в своих «Основах социальной концепции РПЦ» сослагательные наклонения: «может быть», «возможно». Церковь, как и философ, понимает, что изменение властной формы на более религиозно укорененную без одухотворения самого общества неизбежно вырождается в ложь и лицемерие, обессилит эту форму и обесценит ее в глазах людей<sup>19</sup>. Если

<sup>16</sup> Ильин И.А. О русской культуре // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Кн. II. С. 469.

<sup>17</sup> Там же. С. 496–509, 471–472.

<sup>18</sup> Ильин И.А. Церковь и жизнь // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. II. С. 69–70.

<sup>19</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Московского Патриархата. 2000. № 8. С. 21.

с последним выводом можно согласиться, то первый тезис весьма спорен. Ведя речь о смене светской власти на более клерикальную, Православие и И.А. Ильин, по сути дела, говорят о замене в будущем рационального мировоззрения религиозным.

Недаром Ильин все время подчеркивает, что только Церковь является учителем-проповедником нравственности, любви, совестливости и т.д. А так как принудить к духовности силой нельзя, то государству надо воспользоваться воспитательными возможностями Православия. При этом в своих работах по проблеме взаимоотношений государства и Церкви Ильин обосновывает необходимость государства не вмешиваться в учительско-воспитательную функцию Православия. Внутренний мир человека принадлежит Церкви и никому другому. Поэтому система образования и воспитания должна быть построена по И.А. Ильину только на христианских традициях<sup>20</sup>. Желание опасное для целостности нашего многонационального государства.

Из всего вышеизложенного следует, что в государственной школе как первом помощнике в деле воспитания подрастающего поколения обязательно должно быть преподавание Закона Божьего. Наличие данной «дисциплины» в школе, согласно взглядам И.А. Ильина, — важный элемент формирования духовной личности, которая в будущем будет творить настоящую религиозную культуру. Именно поэтому Церковь, как утверждает ученый, не должна безразлично относиться к отмене Закона Божьего в общеобразовательных учреждениях: «Промолчит ли она, — пишет мыслитель о Церкви, — если... правительство... отменит преподавание Закона Божия?... И если Церковь не промолчит, то будет ли это “вторжением в политику”... или стеснением культуры, свободы? Нет... ибо Церковь судья во всем, не исключая вопросов государственного устройства и... культурного творчества»<sup>21</sup>. Именно через школу и Церковь с помощью религиозного воспитания, по представлениям философа, произойдет «оцерковление жизни», т.е. ненасильственное возвращение людей к вере, в том числе и прежде всего в Православие.

В связи с высказанной выше точкой зрения И.А. Ильина следует напомнить, что в России уже есть опыт по преподаванию Закона Божьего в учебных заведениях. Особенно активно религиозный предмет внедрялся в систему образования Церковью и властью во второй половине XIX в. Духовность, т.е. религиозность, стремились воспитать в связи с тем, что правящие круги имели представление о Православии как идеологической силе, которая может противостоять материалистическому мировоззрению, являющемуся одной из основ прогресса. Православие рассматривалось как помощник разрешения накопившихся в стране социальных проблем.

Так, в 1884 г. были учреждены правила о церковно-приходских школах. Они должны были заменить земские в связи с преподаванием в них «лжеучений, имевших целью поколебать основные государственные законы». Начальное образование из рук земств переходило в духовное ведомство, которое сформулировало главную задачу образования: «...воспитывать в детях страх божий, преподавать им значение веры, вселять в их сердца любовь к Святой Церкви и преданность к царю и отечеству».

<sup>20</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Московского Патриархата. 2000. № 8. С. 14.

<sup>21</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 322.

При Победоносцеве с целью борьбы с позитивным научным знанием и атеистическим мировоззрением богословское преподавание охватило все образование, начиная с начальной школы и заканчивая высшими учебными заведениями. Надо отметить, что предмет этот был обязательным только для православных студентов. Богословие носило догматический характер: доказывало существование Бога, распространенность религии, «врожденность религиозного чувства, возможность сверхъестественных явлений и сверхъестественного откровения, истинность христианской религии только в форме православия»<sup>22</sup>.

Каковы результаты внедрения изучения основ богословия в образовании? Самый главный итог узурпации мировоззрения Церковью — это появление воинствующего атеизма.

Вывод, который следует из приведенных выше фактов, ставит под сомнение не только возможность «оцерковления», т.е. религиозного воспитания подрастающего поколения, но и доминирование Православия в будущей культуре России. Причина необходимости в осторожном подходе к перенесению представления философа о взаимоотношении государства и Церкви в современность заключается также и в том, что в основе взглядов И.А. Ильина лежит категорическое неприятие советской власти, а также атеистического мировоззрения. Безусловно, точку зрения Ильина можно брать за основу развития как одну из нескольких, если Россия представляла бы из себя мононациональное государство.

Стремлением РПЦ при помощи Министерства образования и Указа Президента изменить мировоззренческую основу социально-гуманитарных дисциплин объясняется подмена в общеобразовательной школе предмета «Религиоведение», построенного в духе межрелигиозного и межкультурного диалога на основе «общего знания», ведущего к выработке у личности толерантности, терпимости к иному мировоззрению, сначала «Основами православной культуры», а затем летом 2009 г. «Основами религиозной культуры и светской этики», а также включение теологии в структуру высшего образования. При этом надо отметить, что вопроса преподавать или не преподавать знания о религиях в светской школе не стоит. Суть проблемы заключается в следующем: давать учащимся знания о религии как о части культуры или преподносить ее как вероучительную дисциплину, на чем настаивает современное Православие. Если пойти по пути, предлагаемому РПЦ, то это приведет к религиозной, национальной розни, разрушению нравственных ценностей, деградации общества. Задача же религиоведческого образования в школе состоит не в мировоззренческой ориентации личности, с целью обращения в ту или иную веру или отказа от нее, а помощи в познании мира на основе последних достижений науки и определения себя в нем.

Именно решение данных задач позволяет государственной и муниципальной школе подняться на новую ступень в своем развитии: широко и всесторонне образовывать учащихся на основе современных стандартов, прививать им религиозную терпимость, давать глубокие знания об истории своей страны, ее культуре и религии как составной части и истории, и культуры. «В процессе преподавания знаний

---

<sup>22</sup> Никольский Н.М. История Русской Церкви. С. 418.

о религии школа реализует социальную (формирует толерантность в обществе) и культурную (обеспечивает диалог религий и культур, ценностей, норм и обычаев разных народов) цели, удовлетворяет духовные и психические потребности учащихся, не стремясь при этом обратить их в ту или иную веру»<sup>23</sup>.

Адекватно вышеизложенной ситуации сложилась ситуация в высшей школе. В 1993 г. без участия ученых и широкой общественности был принят Министерством высшего образования стандарт по специальности «теология», в котором делается упор на Православие. Цель введения теологии заключается в подготовке богословов для преподавания данного предмета в светских учреждениях образования, в государственных органах и светских общественных организациях. Следует отметить, что теология является системой обоснования прежде всего учения о Боге и каждая конфессия (православная, католическая и т.д.) имеет свои взгляды на вопросы и проблемы богословия, в то время как религиоведение формирует не мировоззрение, а знание, отражающее современную картину мира. Но, кроме того, что теология всегда конфессиональна, она настолько же и моноконфессиональна. Теология апологетична по отношению к христианству. На этот факт обращает внимание Ю.П. Зуев. Обсуждая проект государственного образовательного стандарта по специальности «теология», он считает, что в данном проекте «христианская цивилизация представляется как самая высокая и развитая, с чем вряд ли согласятся мусульмане и буддисты. Среди требований, которым должны соответствовать выпускники православных теологических отделений, значится умение “критически сопоставлять различные теологические системы и системы нерелигиозного мировоззрения”». Все это естественно для богослова, но «для государственного служащего, светского общественного деятеля, которому приходится общаться с последователями разных религий, разных культурных традиций, такая узко конфессиональная позиция совершенно неприемлема. От них требуется широкий, именно религиоведческий кругозор», и глубокие знания по истории, вероучению, особенностям религиозной практики и социальному служению не одной, а всех конфессий страны.<sup>24</sup>

Действия государственной власти противоречат не только Конституции Российской Федерации, согласно которой Россия является светским государством (ст. 14) (государственная и муниципальная школа находится вне влияния религиозного и атеистического обучения, а также ни одна из религий не имеет права на доминирующее положение в государстве), но и Закону «Об образовании». Он гласит, что образование «носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии» (ст. 2, п. 4). Нарушаются и международные законодательные акты, в частности, «Конвенция о правах ребенка», которая обязует подписавшие ее государства уважать и обеспечивать все права «предусмотренные настоящей Конвенцией, за каждым ребенком, находящимся в пределах их юрисдикции, без какой-либо дискриминации, независимо от расы, цвета кожи, пола, языка, религии,

<sup>23</sup> Зуев Ю.П., Кудрина Т.А., Лопаткин Р.А., Овсиенко Ф.Г., Трофимчук Н.А. Развитие религиоведческого образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации // Религия и образование: сб. обзоров и реф. М., 2002. С. 61.

<sup>24</sup> Теология в государственной системе образования России? (Материалы «Круглого стола», г. Москва, 2002 г.) // Религия и образование: сб. обзоров и реф. С. 82.

политических или иных убеждений, национального, этнического или социального происхождения, имущественного положения» (ст. 2).

Таким образом, можно говорить о том, что современная Церковь и И.А. Ильин видят будущее религии не как одну из нескольких систем культуры, а как ее основной, довлеющий и монополизирующий мировоззрение общества фактор. Данной тенденции способствует и сама власть. Она, стремясь обустроить общественную жизнь на нравственных началах, считает, что справиться с поставленной задачей может и должна только РПЦ. Говоря о духовности, нынешняя власть вкладывает в нее очень часто только сакральный смысл. Поэтому свои отношения с Православием нынешнее руководство России видит в создании социальной симфонии, «служашей интересам как самой Церкви, так и государству, обществу и отдельной личности»<sup>25</sup>. Именно благодаря протекционистской позиции верхов происходит сегодня нарушение законов самой же властью в лице руководителей различного уровня.

Подписание соглашений о сотрудничестве между Министерством образования, Министерством внутренних дел и РПЦ не изменит в стране ситуации с нравственностью в лучшую сторону. Во-первых, потому что духовное, т.е. нравственное, а не религиозное обновление общества возможно только на более высоком уровне развития. А в таком случае Православие является просто одной из множества других равных ей конфессий и мировоззренческих систем. Во-вторых, Церковь только частично может решить проблемы нравственности. Процент решений будет невысок. Мир мировоззренчески стал многообразен, и не каждая личность пойдет на духовный контакт с Церковью. «В результате общество рискует оказаться во власти утопической идеи спасительного единомыслия, которая губительна для образования и для культуры в целом. Полагать, что вопросы духовного здоровья молодежи и всего общества можно решить внедрением очередной «единственно верной» идеологии, значило бы отказаться от только что наметившегося перехода к цивилизованному гражданскому обществу»<sup>26</sup>.

Возвращение Православия состоялось, но «оцерковление жизни», как виделось И.А. Ильину, не произошло. «Разгул бандитизма, рэкета, взяточничества, коррупции, преступности, погоня за чистоганом фактически не оставила в душе вернувшихся в лоно Церкви места для покаяния, любви к ближнему, стремление к духовному совершенствованию. Конечно, не религия породила все эти негативные последствия, но неверно и то, что это — результат отпадения от Бога. Ведь мутный поток безнравственности захлестнул общество уже после того, как оно отвернулось от марксистской идеологии. Общество обрело Бога. Ну и что? Стало оно чище и благороднее? Религия своими благами призывами к нравственному очищению оказалось бессильной как-либо практически повлиять на то, что происходит в стране»<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Логинов А.В. Проблемы разработки современной концепции государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации // Государство и религиозные объединения: материалы научно-практической конференции. М., 2002. С. 39.

<sup>26</sup> Зуев Ю.П., Кудрина Т.А., Лопаткин Р.А., Овсиенко Ф.Г., Трофимчук Н.А. Развитие религиозно-философского образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации // Религия и образование: сб. обзоров и реф. С. 64.

<sup>27</sup> Гладков В.А. Феномен марксистской философии. М., 2001. С. 32.

А может, традиционная Церковь в лице Православия не то что не может повлиять на данную ситуацию, она просто не в состоянии это сделать в силу своей внутренней несостоятельности? Ведь ее взгляды, организация, уклад входят в противоречие с изменяющейся социальной действительностью. Данная точка зрения представлена в работе В.И. Гараджи «Социология религии». «Ценой, некогда обретенной за счет развития бюрократической организации, относительной самостоятельности от окружающей социальной среды, оказалось хотя и частичное, но достаточно ощутимое выключение из совокупной целостности социальной жизни... Возможно, наблюдаемый на протяжении последних десятилетий расцвет новых религий, менее организованных по сравнению с традиционной Церковью, в виде различных культов и движений, является своего рода возвратом религии к некоей исторически нормальной форме существования»<sup>28</sup>. По мнению В.И. Гараджи, Церковь в современном мире не может быть ни государственной, ни церковноорганизующей силой. Он видит будущее традиционной религии в обновлении, в открытости, под которой понимается прежде всего возможность контактов с другими конфессиями, способствующими не разделению, а объединению людей.

Таким образом, взгляд И.А. Ильина, глубокого мыслителя и патриота своей родины, на проблему взаимоотношений государства и Церкви в целом весьма интересен, но проблематичен, ибо несет на себе печать той общественно-политической, социальной и духовной ситуации, в которой сформировался и эволюционировал. Безусловно, Православие — один из факторов культуры, одна из основ нравственности в нашем обществе, но один и одна из ряда других. Оно не может играть главенствующую роль в укреплении государственности в силу многонациональности и мировоззренческого разнообразия российского общества, а также в силу не способности и не готовности самой РПЦ к борьбе мировоззрений на законодательной основе. Возведение Православия в ранг государственной идеологии, социальной симфонии не отвечает современному социокультурному развитию России.

© Барковская Т.В., канд. философских наук, ст. преподаватель  
кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин  
Ивановского архитектурно-строительного университета, 2010

---

<sup>28</sup> Гараджа В.И. Социология религии. М., 1996. С. 217.

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И БОГОСЛОВСКАЯ АПОЛОГЕТИКА РЕЛИГИИ В ДИСКУССИЯХ НАЧАЛА XX в.



Философия религии как специфическая отрасль гуманитарного знания представлена двумя ее основными парадигмами — светско-академической и теологической, которая репрезентируется в различных ее конфессиональных вариантах. В системе теологии она выступает инструментом концептуализации религиозного знания и нацелена на апологетику религии совместно с апологетикой той или иной конфессии. Исследование теологической философии религии составляет неотъемлемую задачу в системе проблемного поля светско-академического религиоведения, нацеленного на всестороннее изучение религиозной культуры в различных формах ее проявления, включая богословскую и религиозно-философскую мысль.

Актуальность изучения теологической философии также обусловлена необходимостью в разработке проблем, относящихся к области философии религии. Реализация названной задачи предполагает учет опыта религиозной мысли в данном вопросе. При этом речь идет не о механическом перенесении ее опыта в ситуацию светско-академического религиоведения, но о критическом его использовании.

Богатый опыт философского осмысления религии богословской мыслью содержится в трудах ученых, представляющих православно-академические школы в России на протяжении XIX — начала XX в. Изучение названной традиции обнаружило интересную дискуссию вокруг вопроса о соотношении философии религии с богословской апологетикой, которая развернулась на страницах богословской периодики начала XX в. Представить характер и содержание данной дискуссии составляет цель настоящей статьи.

Вопрос о философии религии как специальной дисциплины длительное время не ставился православной мыслью, но решался в контексте проблемы отношения философии к религии. В начале XX в. профессор Киевской Духовной академии С.П. Песоцкий справедливо заметил, что в богословской мысли России не было принято именовать науку о религии философией религии, а было принято давать ей наименование апологетического богословия<sup>1</sup>. Современник Песоцкого Д. Горохов рекомендовал строго разграничивать философию религии как специальную

<sup>1</sup> См.: С.П. Библиографическая заметка: О книге профессора университета св. Владимира Н. Боголюбова «Философия религии» // Труды Киевской Духовной академии. 1916. № 9–10. С. 175.

дисциплину и как самостоятельный метод. Самостоятельное значение дисциплины философии религии им не признавалось, утверждалась ее включенность в систему основного богословия в качестве апологетического метода. Задача данного метода Гороховым представлялась в том, чтобы «раскрыть и представить в систематическом связанном изложении все те основания, которыми оправдывается вера христианина в безусловную истинность христианской религии, устранив и показав вместе с тем несостоятельность всех воззрений, преимущественно позднейшего времени, прямо или косвенно отрицающих эту истинность»<sup>2</sup>.

В 1915 г. вышла в свет книга профессора богословия Киевского университета св. Владимира Н.М. Боголюбова «Философия религии». Пожалуй, в истории православно-академической мысли это было первым серьезным исследованием, в котором философия религии конституировалась не в качестве богословского метода, но самостоятельной дисциплиной с характерными ей структурой и методами исследования.

В понимании философии религии Боголюбовым определялись два ее смысла — как мировоззренческая установка в отношении к религии и как «наука о религии», ставящая своим предметом исследования саму религию как целое. Из указанных смыслов Боголюбов сосредоточил все свое внимание на философии религии как «науке о религии». В ее структурном отношении определялись две ее составные части — историческая, рассматривающая динамику религии, и онтологическая, предметом которой определялся анализ сущности религии, ее элементов, происхождения и роли.

Н.М. Боголюбовым выделялись два основных метода философии религии — опытный и умозрительный. К первому относились психологический, филологический, этнографический и социологический методы. В соответствии с ними философия религии нацеливалась на изучение внутренних переживаний человека, языка религии, религиозных обычаев народов, их сравнения, а также на изучение религии как социального явления.

Если исходить из современного взгляда на круг проблем, решаемых философией религии, тогда обнаруживается не только сужение, но и значительное расширение Боголюбовым ее проблематики за счет включения в исследовательское поле психологии и социологии религии. Но с такой расширительной трактовкой проблемного поля философии религии связывается одна из немаловажных заслуг Боголюбова. Она заключается в стремлении отказаться от умозрительного осмысления религии и в области ее изучения органически опираться на данные различных наук. Эта заслуга автора «Философии религии» была отмечена одним из ее рецензентов — С.С. Глаголевым, как «поворотное в науке о религии»<sup>3</sup>.

Как отмечал известный социолог П.А. Сорокин, начиная с конца второй половины XX в. в мировой науке произошел резкий перелом в изучении религии: «Из рук богословов, моралистов и философов наука переходит в руки лингвистов,

<sup>2</sup> Горохов Д. К вопросу о предмете христианской апологетики и о предметах христианского богословия вообще // Там же. 1911. № 6. С. 315–316.

<sup>3</sup> Глаголев С. О философии религии Н. Боголюбова // Богословский вестник. 1916. № 1. С. 196.

исследователей мира, антропологов, историков культуры, этнографов и социологов, благодаря этому положение дела существенно меняется»<sup>4</sup>. Такой перелом был вызван бурным развитием общественных наук. В 1912 г. вышел в свет обширный труд Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» как попытка обобщения и социологического осмысления эмпирического материала и результатов исследований религиозной жизни народов. С публикацией названного труда связывается возникновение социологии религии как специфической области гуманитарного знания. Следует отметить, что упомянутая книга Дюркгейма была опубликована за три года до выхода в свет «Философии религии» Н.М. Боголюбова. Можно предположить, что Боголюбов один из первых в православной мысли обратил внимание на актуальность социологического изучения религии и включил его в качестве одного из методов философской «науки о религии».

Интенсивное развитие общественных наук и применение их методов в изучении религии дискредитировало в глазах интеллектуальных кругов спекулятивное ее осмысление. Стремление к отказу от последнего и обращение к «опытному» изучению религии отчетливо прослеживается в богословских публикациях рубежа XIX–XX вв. Именно этим объясняется постановка Боголюбовым на ведущее место опытного метода, с которым должен соотноситься умозрительный метод в философии религии. Роль последнего отводилась в возведении частных данных конкретных наук на уровень общего. По мнению Боголюбова, выдвижение опытного метода на ведущее место должно обуславливать объективное изучение религии, свободное как от атеистического ее опровержения, так и от богословской апологетики. В этом своем утверждении православный мыслитель предпринял очень смелый шаг, что и послужило предметом дискуссии на страницах церковной печати. «Философия религии, — писал Боголюбов, — по своему направлению наука критическая. Все религии для нее одинаково — предмет научного познания; поэтому ко всем религиям относится с научным беспристрастием, или научной объективностью. Для нее нет наперед различия между религией истинной или религиями ложными. Христианство для нее такой же предмет исследования, как магометанство и буддизм»<sup>5</sup>.

Позиция философско-критического исследования религии не является характерной для теологии и выглядит необычной для ее представителя. Она оформилась в западноевропейской традиции к концу XVIII в. под влиянием «критической философии» Канта и по своей сути означала философское осмысление религии, основанное на принципе конфессионального нейтралитета. Критический подход к осмыслению религии характерен для светского религиоведения, исключающего апологию любой конфессиональной доктрины. Он всегда вызывал в отношении к себе отрицательную реакцию со стороны представителей православной ортодоксии, стоящих исключительно на позиции теологического и философско-апологетического рассмотрения религии в границах утверждения приоритета своей конфессии. Философское критико-дистанцирующее изучение религии несовместимо с указанной позицией. Согласно утверждению С.С. Глаголева, профессора Московской

---

<sup>4</sup> Сорокин П. Социологическая теория религии // Заветы. 1914. № 3. С. 31.

<sup>5</sup> Боголюбов Н. Философия религии. Киев, 1918. С. 21.

Духовной академии, появление в России философии религии было продиктовано не стремлением к критическому анализу религиозных феноменов, как это имело место на Западе, но протестом против распространившегося неверия. Как он отмечал, «философия религии у нас с самого начала стала апологетической и такую оставалась до последнего времени»<sup>6</sup>.

Таким состоянием изучения религии Н.М. Боголюбов был неудовлетворен. Сосредоточенность усилий богословов исключительно на апологетике он считал ущербной применительно к познанию религии, дискредитацией философии как науки. Но не дискредитирует ли критический метод в отношении религии саму религию? Не низводит ли принцип конфессионально-нейтрального изучения религий христианство с пьедестала богооткровенной и абсолютно-истинной религии? Боголюбов предвидел обвинения в адрес своей концепции и заранее позаботился о том, чтобы их от себя отвести со стороны возможных критиков. В предисловии к изданной им книге он заверял читателей, что религии, если в ней проявляется истина, не может повредить никакое критическое ее исследование. Не может повредить критическая философия религии христианству, если последнее представляет собой действительно полное и совершенное откровение безусловной истины. Не следует опасаться провозглашения христианства в качестве предмета исследования, одинакового и для других религий. «Но разве драгоценный камень потеряет свою ценность, если мы положим его в груды обыкновенных камней? Он может только пропасть у нас из виду; мы только потом можем его найти. Но ведь это может произойти лишь в том случае, если мы не будем тщательно всматриваться в факты и их анализировать. Между тем философия религии, если только она хочет быть наукой, должна внимательно отнестись к своему фактическому материалу, поэтому если философия религии в большинстве случаев и побуждала в результате скептическое отношение к христианству, то это объясняется не тем, что она вела свое исследование в критическом направлении, а тем, что она не возвышалась до него»<sup>7</sup>.

В принципе Н.М. Боголюбовым апологетика не отвергалась, просто она считалась им самой по себе недостаточной в деле позитивного анализа религии из-за ее конфессиональной тенденциозности, поэтому он предлагал не отвергать апологетику, но восполнить ее недостаток философским анализом, свободным от такой тенденциозности.

Изданная профессором богословия книга под необычным для православно-богословской традиции названием, в содержании которой не просто декларировалась, но и убедительно доказывалась необходимость критического подхода в изучении религии, включая христианство, вызвала в среде богословов неоднозначную реакцию. Особое внимание обращают на себя две рецензии данного труда — С.П. Песоцкого и С.С. Глаголева. Оба они читали курс апологетического богословия, только в разных академиях: Песоцкий — в Киевской, Глаголев — в Московской. Однако на рецензируемый ими труд с их стороны была дана противоположная оценка.

<sup>6</sup> Глаголев С. Религия как предмет исторического и философского изучения // Богословский вестник. 1897. № 7. С. 80.

<sup>7</sup> Боголюбов Н. Философия религии. С. 24.

Спустя год после выхода «Философии религии» Боголюбова, в «Трудах Киевской Духовной академии» была опубликована рецензия на эту книгу С.П. Песоцкого, охарактеризовавшего мысли ее автора как чуждые православному богословию. Особенно острой критике рецензент подверг саму постановку вопроса о философии религии, отметив, что в такой постановке «наука о религии» не может соответствовать требованиям, предъявляемым к ней как к «христианской богословской науке». Песоцкого особенно не удовлетворяла ориентация философии религии на беспристрастное осмысление христианства в тех условиях, когда участились резкие нападки на него со стороны его противников. «Но какое же это “православно-христианское богословие”, — негодовал он, — когда представитель его беспристрастно спокоен, равнодушен ко всем резким нападкам на христианство, а только с “почтением” всматривается в душу всех религиозных скептиков, считая это даже необходимым, осмысливать течение их мысли, чтобы они про христианство не говорили?»<sup>8</sup>

В позиции беспристрастного осмысления религии философией Песоцкий усматривал серьезную опасность для христианства. «Осмыслить», — подчеркивалось им, — это «поставить на пьедестал всякую белиберду про христианство, а само христианство с такою же легкостью обесмыслить, то есть низвергнуть в грязь, что и делают многочисленные так называемые рационалисты»<sup>9</sup>. Песоцким было высказано серьезное опасение, что предложенный Боголюбовым метод философского изучения религии неизбежно приведет к скептицизму в отношении как религии, так и христианства. «Нет, — подытоживал он, — не философией религии нужно ответить православному христианскому богослову на религиозные брожения, встречающиеся среди современного нам общества, а апологетикой»<sup>10</sup>.

Совершенно противоположную оценку «Философии религии» Боголюбова дал в своей рецензии С.С. Глаголев, считавший ущербным для богословия сводить осмысление религии к ее апологетике. Однако апологетическая установка на философское осмысление религии Глаголевым не отвергалась, а, напротив, утверждалась. В рецензии на книгу Боголюбова он счел несправедливым заявление ее автора о недостаточности апологетики вообще. «Задача апологета, — отмечалось им, — состоит в том, чтобы внушить тем, к кому он обращается со своими речами, что Библия есть книга истины»<sup>11</sup>. Далее указывалось: «Предмет апологетики есть сущность христианства. Сущность христианства есть Христос. Он путь, истина и жизнь. Выяснение образа Христа и раскрытие его учения и есть предмет апологетики»<sup>12</sup>.

Если предметом апологетики определялось христианство, то ее главной задачей — обоснование его истинности. Поставленная задача раскрывалась Глаголевым по трем направлениям: первое — согласование христианского учения с принципами и требованиями человеческого разума; второе — согласование христианства со знаниями, полученными от изучения действительности; третье — согласование

<sup>8</sup> С.П. Библиографическая заметка: О книге профессора университета св. Владимира Н. Боголюбова «Философия религии» // Труды Киевской Духовной академии. 1916. № 9–10. С. 179.

<sup>9</sup> Там же. С. 179 — 180.

<sup>10</sup> Там же. С. 182.

<sup>11</sup> Глаголев С. О философии религии Н. Боголюбова // Богословский вестник. 1915. № 9. С. 198.

<sup>12</sup> Там же. С. 199.

христианских истин с человеческими ценностями и идеалами. Задачей основного богословия, или апологетики, подчеркивал Глаголев, должно служить выяснение бесконечной ценности и разумности этих идеалов<sup>13</sup>.

Как видно, в изложенных С.С. Глаголевым задачах апологетики главный акцент ставится не на полемической стороне, направленной против враждебных христианству учений, но на позитивном раскрытии и обосновании ценности христианства в корреляции с различными факторами науки и культуры. Мыслитель считал необходимым овладеть наукой и культурой, но не вступать с ними в конфронтацию. «Овладеть» — означало в его понимании осмысление последних и их постановку на службу религии. Вот каким образом православный философ определил свою позицию к науке в опубликованной им в 1911 г. статье «Новое миропонимание»: «Не бороться с наукой нужно, а нужно овладеть ею настолько, чтобы показать, что наука, как и душа, по существу религиозна, что правильно разрабатываемая, она направляет мысль к Богу и что свет религиозной веры сообщает глубочайший смысл научному знанию»<sup>14</sup>.

Исходя из приведенной позиции, С.С. Глаголев, в отличие от С.П. Песоцкого, очень высоко оценил книгу Н.М. Боголюбова. «Книга Боголюбова, — отмечалось им в рецензии, — представляет собой нечто поворотное в науке о религии. Автор ищет новых форм для выражения и новых оснований для утверждения старых истин. Он чувствует, что содержание современной науки о религии нельзя втиснуть в устаревшие и расшатывающиеся клетки доселе державшейся религиозно-философской терминологии»<sup>15</sup>. Если Песоцкий настоятельно требовал от апологета решительной борьбы с чуждыми христианству учениями, то Глаголев призывал апологета соблюдать дух терпимости по отношению к таким учениям, выступать не с осуждением последних, но стремиться их понять, овладев методами философского научного анализа.

Если С.П. Песоцкий усматривал в декларированном Боголюбовым непредвзятом, объективном анализе религии большую опасность для христианства в том, что такой подход склонен к порождению индифферентизма и скептицизма по отношению к богооткровенной религии, то Глаголев высказал совершенно противоположное мнение. Он подчеркнул, что «дух терпимости мира и любви» у Боголюбова не есть дух индифферентизма. В целом рецензируемое им исследование было оценено как «ценно-апологетический труд»<sup>16</sup>.

Дискуссия вокруг книги Боголюбова по вопросу о характере, задачах философии религии, ее соотношении с апологетикой выявляет тенденцию поиска новых методов в обосновании религии и христианства применительно к сложившейся в начале XX столетия в России общественной и интеллектуальной ситуации. Не только в среде светской интеллигенции, но также со стороны отдельных православных

<sup>13</sup> См.: Глаголев С.С. Основное богословие, его предмет и задачи // Богословский вестник. 1912. № 1. С. 32–35.

<sup>14</sup> Глаголев С.С. Новое миропонимание // Богословский вестник. 1916. С. 4.

<sup>15</sup> Глаголев С. О философии религии Н. Боголюбова // Богословский вестник. 1916. № 1. С. 196.

<sup>16</sup> Там же. С. 200.

мыслителей сформировалось критическое отношение к апологетике, которая оценивалась в роли фактора, стоящего на пути прогрессивного развития научного и философского изучения религии. «Философия наших духовных академий, — отмечал Г.Г. Шпет, — изображает бег на месте или, точнее, движения короткой цепью, привязанной к столбу. Каждый ее шаг не есть шаг вперед, а лишь в новом направлении, вокруг одного места — теистического спиритуализма и не очень удаленного от пункта догматического прикрепления»<sup>17</sup>. Сами представители духовных академий подчеркивали, что в их понимании истина уже дана в откровении и выражена в виде христианского исповедания веры. Эта истина неподвижна более чем тысячелетие, с тех пор, как она была возведена Христом, и поэтому она не подлежит изменениям. Глаголеву приходилось отмечать, что в глазах общественного мнения занятия богословов представлялись в виде какого-то фокусничества: «они делали вид, будто чего-то ищут, высказывают предположения, гипотезы, но на самом деле решение у них готово, и к этому решению они возвращаются, как магнитная стрелка после всех колебаний возвращается к полярной звезде»<sup>18</sup>.

Какова же в таком случае роль философии, призванной, как отмечалось Глаголевым, к поиску истины? Традиционно за ней утвердилась роль апологетического метода. Но не обесценивается ли в системе философской апологетики эвристическая функция философии в отношении религии? Поставленный вопрос долго не беспокоил православную мысль до тех пор, пока не выявилось обесценивание апологетики в глазах многих представителей светской интеллигенции. Теперь, в начале XX в., в среде православной мысли отдельные ее последователи стали обращать внимание на то, что традиционная апологетика уже не соответствует запросам общественного сознания, ориентирующегося на научный поиск истины. Отстаивание враждебности в отношении науки и философии уже давно выглядело анахронизмом, да и никто из серьезно мыслящих богословов на такой позиции не стоял.

История православной мысли дает множество примеров, когда в учениях ее представителей обосновывается и утверждается ценностная значимость науки и философии как союзников богословия, к потребностям которого стремились адаптировать и науку, и философию. Однако в интеллектуальных условиях начала XX в. такая позиция уже стала выглядеть явно устаревшей в глазах светской интеллигенции. Тогда церковные реформаторы принялись значительно усиливать акценты на научном и философском исследовании религии, не отказываясь от теологического ее осмысления.

Н.М. Боголюбов в своей «Философии религии» решал эту проблему определением философии религии в качестве самостоятельной, отдельной от богословия области изучения религии. В соответствии с этим провозглашение им ценности непредвзятого анализа религии философией означало освобождение философского метода от апологетики. Таким образом, философия религии и апологетика представлялись Боголюбовым в виде параллельных плоскостей, которые не проти-

---

<sup>17</sup> Шпет Г.Г. Очерки развития русской философии // А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет: Судьбы философии в России. Свердловск, 1991. С. 175.

<sup>18</sup> Глаголев С. О философии религии Н. Боголюбова // Богословский вестник. 1915. № 9. С. 201.

вопоставлялись, но рассматривались в виде двух разнородных путей исследования религии. Сам Боголюбов заявлял не о несостоятельности апологетики вообще, но только о недостаточности ее в качестве метода. Несмотря на то что православный философ избегал открытых деклараций об исключительности христианства, тон его исследования позволяет заключить, что именно на такой позиции он и стоял. «Драгоценный камень», под которым он подразумевал христианскую религию, всегда сохраняет свою драгоценность. Поэтому, полагал мыслитель, дело науки и философии состоит в том, чтобы, перебрав все камни, выявить его, сопоставив со всеми другими камнями. Таким образом, в отличие от апологетики, философия религии не заранее должна определить «драгоценный камень», но обнаружить его путем длительного изучения.

Большую часть своего труда Боголюбов посвятил анализу исторического развития религиозного сознания народов мира. Ему предшествует специальный раздел под названием «О божественном откровении и его выражении в мифологии». Это означает предварительную установку на ревелационистическое истолкование религиозного процесса и одновременно апологетику ревелационизма. С данной позиции подверглись критике анимистическая теория Э. Тайлора, учения М. Мюллера и других сторонников классического эволюционизма, выводивших религию из естественных закономерностей жизни людей. В процессе предпринятой критики Боголюбов доказывал, что, прежде чем человек обоготворил природу или себя самого, он должен почувствовать в себе проявление божественного начала, а потом «прикрепить» его к тем или иным явлениям природы. Рассматривая вопрос о происхождении мифологии, православный ученый обратил серьезное внимание на психологические, гносеологические и антропологические факторы, обуславливающие мифотворчество. Однако анализ подводился под ревелационистическую посылку: «Если мифотворческий процесс действительно представляет собой процесс объективирования человеком божественной силы, открывшейся ему в его внутренних состояниях, то понятно, что миф имел значение лишь постольку, поскольку он выражал общую мысль о том, что чувствуемая человеком сила не есть что-либо субъективное или призрачное, а подлинная реальность, есть действительное божество, то есть сила, живущая не только в человеке, но и во всем мире»<sup>19</sup>. Мифотворческий процесс истолковывался с точки зрения потребности человека выразить свойственное ему осознание бытия Бога. Боголюбов предостерегал от взгляда, согласно которому процесс манифестации во внешнем мире открывшейся человеку божественной силы произошло вдруг, и мифологическое мировоззрение сложилось у человека разом. Мыслитель стремился продемонстрировать картину длительного и поступательного процесса развития мифологического и религиозного сознания. Для этого он обратился к исследованию дохристианских религий, занявшему половину труда «Философия религии». Все архаические религиозные верования и политеистические религии рассматривались как выражение человеческим сознанием единой божественной силы, раздробленной в различных природных и общественных явлениях.

---

<sup>19</sup> Боголюбов Н. Философия религии. С. 129.

В своей концепции религиозной истории Боголюбов не пришел к заключению, что христианство составляет собой завершающее звено в качестве восхождения человечества к истинной, богооткровенной религии, представляющей собой вершину религиозного процесса. Это объясняется тем, что авторский замысел «Философии религии» оказался незавершенным, что выясняется при знакомстве с названной книгой. Тем не менее своими рассуждениями Боголюбов подводит читателя к обнаружению в религиозной истории «драгоценного камня» в лице христианства. Таким путем реализуется предложенный проект философии религии: предварительно отказавшись открыто ставить вопрос об апологетике христианства, Боголюбов уже в самом начале своего труда обосновывает апологетику ревелиционизма и через нее осуществляет апологетику христианства.

Рассмотренная дискуссия свидетельствует о существенном сдвиге, произошедшем в отношении к философии религии среди мыслителей православных школ в начале XX в. Он выразился в появлении критической позиции в адрес традиционной апологетики. В результате сформировались две основные точки зрения в вопросе о соотношении философии религии и философской апологетики. Первая точка зрения представлена рецензией С.П. Песоцкого, в которой решительно отстаивалось сохранение в неизыблемости традиционного в Православии взгляда по данному вопросу. В данном случае апологетика ставилась в оппозицию философии религии как специальной дисциплины, признаваемой неприемлемой для богословской мысли.

Указанной точке зрения противостояла критическая позиция, представленная Н.М. Боголюбовым, С.С. Глаголевым и другими мыслителями, в частности представителем Санкт-Петербургской Духовной академии И. Холоповым, неудовлетворенными традиционным подходом в области изучения религии. Их программа включала следующие три существенных требования: первое — перенести главный акцент с критики альтернативных ортодоксии учений о религии на серьезное ее философское и научное исследование, второе — всестороннее и органическое использование с данной целью достижений мировой философской и научной мысли, третье — отказ от враждебного отношения к альтернативным ортодоксии учениям и следование позиции толерантной их критики.

В то же время в лагере критиков традиционалистского подхода к изучению религии не прослеживалось единодушия в рассматриваемом вопросе. С.С. Глаголев не видел необходимости отмежевывать философию религии от апологетики, поскольку справедливо считал, что философия религии в зеркале Православия не может не носить апологетического характера. Н.М. Боголюбов стремился отмежевать философию религии от апологетики в качестве науки, способной объективно изучать религию, но на самом деле он как представитель православной мысли не смог избежать апологетической направленности своего труда.

Рассмотренная в данном сообщении дискуссия не приняла широкого масштаба в православно-академической мысли, но ее характер и содержание позволяют извлечь следующие уроки.

Первый — это дифференциация в кругах православной мысли на сторонников традиционного взгляда на философию религии и его критиков.

Второй урок дискуссии состоит в том, что методологические проекты, а также труды в области философии религии таких мыслителей, как Н.М. Боголюбов и С.С. Глаголев, критически настроенных в адрес традиционной апологетики, свидетельствуют о реальной возможности в среде православной мысли отказа от враждебного отношения к альтернативным религиоведческим учениям и перехода на позицию их толерантной критики. Изучение их творчества позволяет утверждать, что враждебная направленность в отношении альтернативных христианству культурных традиций, которая нередко встречается в богословских публикациях, не является единственно возможным апологетическим дискурсом, который в состоянии осуществляться на толерантном основании.

Наконец, третий урок рассмотренной дискуссии заключается в предположении о создавшейся возможности начала нового этапа в разработке проблем философии религии в направлении ее перестройки в соответствии с изменениями на рубеже XIX–XX столетий в интеллектуальной ситуации и научной жизни в России. Однако события октябрьского 1917 г. переворота не позволили реализоваться такой возможности.

© Панков Г.Д., д-р философских наук, профессор кафедры теории культуры и философии науки философского факультета Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина; кафедры культурологии факультета культурологии Харьковской государственной академии культуры, 2010

ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ  
СВОБОДОМЫСЛИЯ В СССР  
(20–30-е гг.)



Духовная атмосфера 20–30-х гг. XX в. в Советской России была благоприятной для накопления и развития научных знаний, для приобщения широких народных масс к достижениям мировой и отечественной культуры. Чуть ли не сразу после Октябрьской социалистической революции в России стала выходить атеистическая литература, т.е. издания, в которых в популярной или научной форме критически осмысливалась религия, в том числе и прежде всего церковь как социальная организация. Подобные издания в дореволюционной России не были исключением. К 1917 г. уже сложилась солидная вольнодумная традиция, критическая по отношению как к религии и церкви, так и к социально-политическим порядкам. Она насчитывала несколько веков и имела свою социальную базу. Вольнодумная психология народных масс, зафиксированная в многочисленных документах, начиная с летописей отражалась в учениях, пронизанных скептицизмом в отношении религии, антиклерикализмом, а иногда и атеизмом, — всем известны имена М.В. Ломоносова, А.Н. Радищева, В.Ф. Раевского, И.Д. Якушкина, А.И. Герцена, П.Л. Лаврова, Г.В. Плеханова, В.И. Ленина и многих других деятелей российской культуры. Кроме того, с XVIII в. в России издавалась переводная вольнодумная литература Запада; ее идеи оказывали влияние на российскую культуру.

Уже в XIX в. революционные идеологи народных масс видели необходимость развития и распространения в обществе той ветви российской культуры, которая опиралась на стихийный и философский материализм, на достижения народа в области научных знаний, художественных и нравственных ценностей. К началу XX в. в России была разработана научная — марксистская — методология подхода к исследованию социальных и духовных явлений, в том числе религии. После Октябрьской революции 1917 г. возникла необходимость научной разработки проблем «критического зеркала религии» — свободомыслия (прежде всего атеизма), его сущности, проявлений, закономерностей, ценностной направленности, роли и места в истории общества и духовной культуры, в развитии личности. Замечу, что если начиная с античности религия в ее истории и разновидностях была к XX в. всесторонне исследована философами, религиоведами, историками, этнографами и т.д.,

то свободомыслие в этом плане сильно отставало. Более или менее серьезно оно стало изучаться в Европе с Пьера Бейля, который представил его в виде многочисленных персоналий в своем «Историческом и критическом словаре», а в России — с Д.И. Писарева, посвятившего истории и различным проявлениям свободомыслия ряд работ. Несколько позже история свободомыслия стала объектом внимания русских марксистов в лице Г.В. Плеханова и В.И. Ленина, хотя у них не было работ, посвященных специально этой области знаний. У Плеханова мы находим идеи, определившие дальнейшую разработку проблем истории атеизма после революции: закономерный характер возникновения свободомыслия, его обусловленность обстоятельствами общественной жизни, связь атеизма с материалистической философией и наукой, проявление свободомыслия в разных сферах духовной деятельности, в том числе в искусстве, преемственность идей свободомыслия, — отсюда тезис о марксистском атеизме как результате предшествующей традиции свободомыслия<sup>1</sup>. Ленин, полностью разделявший эти позиции, высоко оценивал роль мирового и отечественного свободомыслия в социальной и культурной жизни человечества, не мыслил социалистических преобразований без приобщения широких народных масс к вольнодумному наследию прошлого, что нашло выражение в его работе «О значении воинствующего материализма».

Какие же задачи, помимо чисто научных, ставили перед собой советские историки свободомыслия? История атеизма как специальная отрасль знания рассматривалась прежде всего как средство постижения процессов, происходящих в современной религии. Далее устанавливалась прямая связь исследований в области истории свободомыслия с укреплением позиций воинствующего (т.е. бескомпромиссного и последовательного) материализма и атеизма. И, наконец, пропаганда истории атеизма увязывалась с практическими задачами строительства социализма<sup>2</sup>.

Замечу, то, что сейчас называют свободомыслием (а это широкое течение мысли, признающее и осуществляющее право разума на свободное критическое рассмотрение религии, диапазон его достаточно велик — от слабых проблесков критического отношения к религии и церкви до философско-материалистического последовательного атеизма), в 20–30-е гг., да и позже, нередко называлось атеизмом. Конечно, исследователи отдавали себе отчет в том, что были самые различные уровни критического отношения к религии, и в работах тех лет использовались термины «скептицизм», «пантеизм», «деизм», «антиклерикализм», «гуманизм». Термин «свободомыслие» в 20-е гг. употреблялся произвольно: или как широкое понятие, включающее также атеизм (Союз воинствующих безбожников СССР в 1925 г. вошел в Интернационал пролетарских свободомыслящих), или же как синоним атеизма

<sup>1</sup> Эти идеи представлены в таких работах Г.В. Плеханова, как, например, «История русской общественной мысли», «Искусство и общественная жизнь», «Очерки по истории материализма», «О материалистическом понимании истории» и др.

<sup>2</sup> В предисловии к «Истории атеизма» (М., 1930. С. 4) И.П. Вороницын, заметив, что «марксистской истории атеизма до сих пор не написано», сформулировал следующие задачи: дать возможно полную и яркую картину борьбы с религией в прошлом; объяснить исторические проявления этой борьбы социальными условиями и интересами социальных групп; проследить совершенствование свободомыслия по мере развития материалистической философии.

той или иной степени последовательности<sup>3</sup>. Полной определенности в вопросе о категориях, выражающих различные формы отхода от религии в истории духовной жизни, не было раньше, да и теперь пока нет, в том числе и в западной литературе, судя по работам широко известного в нашей стране сегодня Пола Куртца. В начале 20-х гг. Шпенглер недоумевал: «Проблема атеизма пока еще остается терра инкогнита для психолога. Сколько ни писали и ни рассуждали об атеизме вообще, об этом совершенно не понятом в своих последних основаниях и душевно-исторических условиях феномене, разумея под этим атеизм «просвещенного» человека, в идеальном случае мученика свободомыслия, или атеизм в стиле культурного человека... никогда не говорили о нюансах атеизма, об анализе отдельной определенной формы проявления атеизма в ее полноте и неизбежности, о ее сильной символической, ее ограниченности во времени»<sup>4</sup>.

Тем не менее замечу, что уже в 20–30-е гг. проблема не давала покоя советским исследователям истории атеизма<sup>5</sup>.

Недоработки в отношении категориального аппарата теории свободомыслия частично объясняются тем, что период более или менее серьезного исследования феномена свободомыслия, как и интереса к психологическим, моральным, интеллектуальным и прочим особенностям вольнодумцев, насчитывает всего три — четыре

<sup>3</sup> В 60–70-е гг. термин «свободомыслие» употреблялся для обозначения «непоследовательной» буржуазной критики религии наряду со скептицизмом, агностицизмом, религиозным индифферентизмом (это вошло и в учебники по основам научного атеизма). Слово же «атеизм» означало не только систему взглядов, отвергающих религию, но светское (материалистическое) религиозоведение; в качестве высшей его ступени выступает «научный (марксистский) атеизм» как синоним марксистского религиозоведения: «Марксистский атеизм не только отвергает веру в бога и вообще в сверхъестественное, но и дает научное объяснение сущности религии, ее социальных, исторических и гносеологических корней, указывает пути и средства освобождения трудящихся от религиозных предрассудков». [Губанов Н.И. Разработка проблем атеизма в советской философской науке // Вопросы научного атеизма (далее — ВНА). Вып. 4. М., 1968. С. 183]. Более того, М.И. Шахнович рассматривал марксистское религиозоведение с его разделами: теоретическим (философские, социологические и психологические проблемы) и историческим (проблемы возникновения, развития и отрицания религии) — как часть предмета научного атеизма (Шахнович М.И. Изучение истории религии и атеизма в Советском Союзе // Научно-атеистические исследования в музеях Ленинграда. Л., 1984. С. 6). В более ранней работе он выделил «семь форм критики религии»: религиозное свободомыслие (критикует религиозные догматы, но не отвергает самого существования Бога), которое может быть связано с антиклерикализмом, религиозный агностицизм, религиозный скептицизм, деизм, пантеизм, мэонтеизм (отрицание Бога, но отождествление Ничто), «атеизм — воззрение, полностью отвергающее религию и религиозную культуру» (Шахнович М.И. Великий Октябрь, становление коммунистической цивилизации и научного атеизма // Атеизм, религия, современность: сб. трудов. Л., 1977. С. 24–25). В современном буржуазном атеизме М.И. Шахнович усмотрел семантическое, естественнонаучное, психологическое и нигилистическое направления (с. 26). Споры вокруг содержания понятий «атеизм», «научный атеизм», его позитивного и критического аспектов были нередкими на страницах печати. В частности, они нашли отражение в работе Н.А. Пашкова «Актуальные проблемы научно-атеистических исследований» (Философские науки. 1974. № 1).

<sup>4</sup> Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 540–541.

<sup>5</sup> А.Т. Лукачевский в «Предисловии» к «Хрестоматии по истории атеизма» (сост. Я. Глан. М., 1931), говоря о том, что в этой книге даны отрывки из сочинений не только атеистов, но пантеистов, деистов и скептиков, подчеркивает, что «...необходимо точно разграничить атеизм от так называемого свободомыслия (Freidenkeri). Атеизм не всегда совпадает со свободомыслием. Свободомыслящими любят себя называть агностики...» (с. VII–VIII).

последние столетия<sup>6</sup>. Вместе с тем наши ученые за сравнительно короткий срок существования советской власти сумели собрать колоссальный объем памятников мировой и отечественной культуры, связанных с внерелигиозным осмыслением мира и человека, теоретически обобщить этот материал, развивая тем самым традиции светской культуры. Этим занимались специально историки и философы, посвятившие себя изучению именно истории свободомыслия. Разрабатывая ее, они убедительно обосновали тезис о том, что «в истории человечества никогда не было абсолютного, беспросветного господства религии»<sup>7</sup>. История атеизма изучалась ими на разном материале, в разных временных отрезках или же целиком («от и до»); их изыскания посвящались персоналиям или же развитию атеистических традиций таких-то народов, анализу взаимоотношения свободомыслия с наукой, моралью, искусством, установлению связи с определенными социальными силами в тот или иной период и т.д. Но и в исследованиях множества советских ученых, работавших в смежных областях истории духовной деятельности, содержится в той или иной мере огромный плодотворный пласт светской культуры, вольнодумной, гуманистической, интеллектуальной, бесконечно разнообразной. Сведения о свободомыслии в его историческом аспекте мы найдем во множестве исследований в области этики, эстетики, этнографии, педагогики, литературоведения, истории философии, культурологии, истории физики, астрономии, космологии, математики. В книгах по истории естественно-научных знаний обязательно находилось место для выявления истоков научных знаний, пробуждении свободомыслия, опровержения взглядов на научное знание как порождение религии и т.д. Весьма ценными являются работы советских медиевистов, выявивших многообразие проявлений свободомыслия у всех народов периода Средневековья; тем самым подверглась принципиальному пересмотру концепция безраздельного господства религии в Средние века<sup>8</sup>. Таким образом, подтверждается тезис о свободомыслии как органичном, неотъемлемом элементе духовной культуры господства религии в средневековом обществе<sup>9</sup>. К со-

<sup>6</sup> О том, что неверующие бывают разными по уровню интеллекта и нравственности, по степени глубины и последовательности нерелигиозного мировоззрения, по мотивации своего неверия писали еще П. Бейль, П. Гольбах, С. Марешаль, Л. Фейербах, К. Маркс и Ф. Энгельс. Глубокий знаток истории атеизма И.П. Вороницын, продолжая эту традицию, также выступал за дифференцированный подход к неверию (*Вороницын И.П. История атеизма. М., 1930. С. 59*).

<sup>7</sup> *Францов Г.П. Научный атеизм. М., 1972. С. 475.*

<sup>8</sup> Примеров можно привести множество, особенно впечатляет при этом степень распространения свободомыслия в культуре Средних веков, когда, казалось бы, вне религии оставались только отъявленные еретики, и те были верующими. Наугад взятые примеры — монографии А.Д. Михайлова о французской литературе Средневековья, М.П. Алексеева о литературе Средневековой Англии и Шотландии, предисловия М. Гаспарова к поэзии вагантов, к сочинениям латинских писателей IX–XII вв., работы историков С.Д. Сказкина, З.В. Удальцовой, Н. Сидоровой, В.Г. Курбатова и многих других; историков философии О.В. Трахтенберга, М.А. Дынника, А.В. Сагадеева, В.В. Соколова, в книге которого «Средневековая философия» высоко оценено свободомыслие этого времени, а в монографии «Спиноза и современность» есть даже глава «Атеизм Спинозы»... Во всех советских учебниках по истории философии уделялось большое внимание вольнодумным аспектам тех или иных материалистических и даже некоторых идеалистических учений. О том, насколько естествоиспытатели были связаны с атеизмом, свидетельствует уже сборник «Естествоиспытатели и атеизм (Критика религии выдающимися естествоиспытателями XIX–XX вв.)» (сост. А.Д. Сухов. М., 1973).

<sup>9</sup> Эта проблема поставлена и всесторонне исследована В.И. Рутенбургом в статье «Проблемы религии и атеизма в советской медиевистике (1917–1977)» (Атеизм, религия, современность: сб. статей. Л., 1977).

жалению, все это богатое наследие (кроме, может быть, истории философии) не собрано воедино и многое из него еще не включено в специальный контекст истории свободомыслия.

Эволюция истории атеизма как отрасли научного знания не была прямолинейной в СССР — она знала подъемы и спады. Несомненный подъем истории свободомыслия — 20-е — начало 30-х гг., вторая половина 50-х — 80-е гг. Уже работы первых послереволюционных десятилетий по истории атеизма отличаются раскованностью мысли и слога их авторов, умением оригинально рассуждать и делать нетривиальные выводы, поисками нового, попытками нащупать глубинные основания исторического движения свободомыслия. Они пестрят ссылками на первоисточники, исследования, в том числе новые, не только отечественных, но и западных авторов (И.П. Вороницын, А.Б. Ранович, И.В. Боричевский, Я. Бруксон, В. Летунов др.). Огромное влияние на характер исследований в сфере истории свободомыслия оказало разностороннее творчество А.В. Луначарского, который в ярком, занимательном изложении представил научные биографии многих вольнодумцев — философов, писателей, художников, таких, как Ф. Рабле, Эразм Роттердамский, Д. Свифт, Х. Рембрандт, Г.Э. Лессинг, Вольтер, Б. Спиноза, В. Гёте, П.Б. Шелли, В.Г. Белинский, И.С. Тургенев, А. Блок, Н.Г. Чернышевский и др.<sup>10</sup> В этих биографиях, естественно, обсуждались и теоретические проблемы истории свободомыслия: свободомыслие и социальный прогресс, влияние атеизма на духовную культуру, соотношение вольнодумной традиции и диалектико-материалистического мировоззрения и др.

В 20–30-е гг. широко издаются и комментируются первоисточники по истории атеизма. Не в последнюю очередь это было обусловлено стремлением, с одной стороны, обосновать преемственность марксистского атеизма, его органичную включенность в мощную мировую традицию свободомыслия, с другой — доказать его превосходство по сравнению с предшествующими атеистическими учениями. При этом историки атеизма придерживались позиции В.И. Ленина, считавшего, что пролетарская культура должна явиться закономерным развитием тех запасов знания, которые были выработаны человечеством в прошлом<sup>11</sup>. В качестве культурного наследия современного материализма Ленин предлагал использовать наиболее талантливые работы атеистов и материалистов прошлого, а также современных буржуазных религиоведов, более или менее объективно излагающих историю религий. Прежде всего в культурную жизнь страны вошли французские просветители. В первой половине 20-х гг. были изданы в переводах на русский язык сочинения Ж. Мелье, Вольтера, П. Гольбаха, К.А. Гельвеция, Д. Дидро, Ж.О. де Ламеттри, Э.Г. Морелли, К.Ф. Вольнея, а затем Л.М. Дешана, Э.Б. Кондильяка, Ж.А. Кондорсе. Соответственно хлынул поток монографий и статей о философии и атеизме французских материалистов, вообще о французской революции и ее деятелях. Были изданы также сочинения

---

<sup>10</sup> Вопросы истории свободомыслия затронуты А.В. Луначарским как в циклах его лекций «История западноевропейской литературы в ее важнейших моментах», «Литература шестидесятих годов», прочитанных в Коммунистическом университете им. Я.М. Свердлова (1923–1924, 1924–1925 гг.), так и в отдельных статьях, в предисловиях к изданиям сочинений вольнодумных мыслителей.

<sup>11</sup> Ленин В.И. Задачи союзов молодежи // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 304–305.

Лукреция, Дж. Бруно, Леонардо да Винчи, Эразма Роттердамского, Б. Спинозы, Т. Гоббса, Д. Толанда, Р. Декарта, Сирано де Бержерака, Л. Фейербаха, И. Дидлена, Э. Геккеля и, конечно же, работы Г.В. Плеханова, К. Маркса и Ф. Энгельса, В.И. Ленина, посвященные проблемам религии и атеизма. Меньшее внимание уделялось изданию сочинений российских мыслителей-вольнодумцев (они в большом числе вместе с их исследователями появятся в печати 50–70-х гг.).

Издание сочинений вольнодумцев прошлого, естественно, открыло широкий путь для исследователей истории свободомыслия<sup>12</sup>, при этом диалектико-материалистический метод теоретического анализа стал общепризнанным. В обширной статье «Атеизм» (БСЭ. Т. III. 1926) И.П. Луппол подчеркивал: «Применение метода диалектического материализма к истории атеизма позволит понять движение самой атеистической мысли и условия ее реализации в обществе» (с. 734). Упомянув конкретно-исторический подход как один из важнейших методов исследования, Луппол демонстрирует такую закономерность, как расширение круга атеистов по мере развития человечества, а также связывает распространение атеизма с оживлением хозяйственной, общественной и политической жизни, с демократизацией образования, приводя в пример жизнь Афин V в. до н.э. Связь истории атеизма с прогрессивным развитием общественных отношений показал на огромном фактическом материале в своей фундаментальной «Истории атеизма» (1930) И.П. Вороницын. В работах по истории атеизма подчеркивалось взаимовлияние свободомыслия и естественных, общественных и гуманитарных наук.

О необходимости глубокого изучения истории атеизма (т.е. свободомыслия) писал один из руководителей СВБ А.Т. Лукачевский. В работе «Очерки по истории атеизма» (Антирелигиозник. 1929. № 10–12; 1930. № 1–4) он обратил внимание на актуальность истории атеизма, на ее «научное значение как истории научной мысли», на ее практическое просветительно-атеистическое значение (1929. № 10. С. 38). Какие вопросы нужно решать историкам атеизма? Прежде всего вопрос о социальных корнях, причинах атеизма. Надо отметить, что в этой работе были сформулированы некоторые закономерности развития свободомыслия, обозначающие историю атеизма как науку. Прежде всего речь идет о социальной базе атеизма: «...большой частью на стороне атеизма стояли представители молодых революционных классов, идущие к политической власти». Далее, Лукачевский подчеркивает встроенность атеизма в культуру: он никогда не был замкнут сам в себе, но «вырастал на почве общего культурного развития той или иной эпохи». Следовательно, необходимо

<sup>12</sup> Перечислю лишь некоторых из них: А.М. Деборин, В.С. Рожицын, Б.Э. Быховский, Л. Маньковский, П.Н. Федосеев, Г. Тьямский, И.К. Луппол, И.П. Вороницын, В.П. Волгин, Я.С. Лурье. Добавлю, что уже в первое десятилетие советской власти (до 1929 г.) было издано поразительное обилие переводной и российской беллетристики, содержащей идеи свободомыслия, например, сочинения Дж. Боккаччо, Шарля де Костера, Г. Гейне, В. Гюго, Вольтера, Д. Дидро, Э.Л. Войнич, О. Мирбо, Ф. Маутнера, Э. Синклера, С. Льюиса, П. Мериме, Р. Тагора, Л. Таксила, Г. Уэллса, А. Франса, Л. Фейхтвангера, Г. Флобера, Б. Шоу, Я. Гашека и др. Плодотворные элементы мировой вольнодумной художественной культуры легко вошли в духовную жизнь страны. К сожалению, подобный богатейший конкретный материал ни в те, ни в последующие годы не стал объектом серьезных исследований, хотя работы о творчестве отдельных писателей, затрагивавших в том или ином виде проблемы свободомыслия, время от времени выходили.

рассматривать общекультурную основу атеизма<sup>13</sup>. Наконец, надо рассмотреть связь атеизма с философией, конечно, материалистической; атеизм в рамках идеалистической философии, писал он, — это «незаконнорожденный ребенок». В 50–80-е гг. эти идеи были развиты последующим поколением историков атеизма. Естественно, закономерности истории свободомыслия, позволяющие познать его существенные черты, выявлялись в результате «сквозного» рассмотрения этой истории. В 20–30-е гг. это были известная в нашей стране (но не переведенная на русский язык) работа Ф. Маутнера, не превзойденный до сего времени в нашей стране труд И.П. Вороницына и вышеупомянутая работа А.Т. Лукачевского.

Следует сказать, что исследований общего характера явно недостаточно — ни за рубежом, ни у нас<sup>14</sup>.

В первые десятилетия советской власти все чаще подчеркивался гуманистический аспект атеизма в его историческом развитии. Повод к этому давала уже культура Возрождения, неизменный интерес к светскому, гуманистическому содержанию которой проявляли советские ученые. В 30-е гг. возрастает интерес к вольнодумному наследию Возрождения, что проявилось в переводах и публикациях сочинений гуманистов XIV–XVI вв., квалифицированных предисловиях и комментариях к ним, в которых подчеркивался благотворный характер ренессансной культуры, ценимой за утверждение достоинства человека, исторический оптимизм, провозглашение ценности науки и образования, свободомыслие. Советский читатель знакомился по первоисточникам с творчеством великих деятелей культуры Возрождения<sup>15</sup>.

Насколько же соответствовали работы советских специалистов по истории атеизма в первые десятилетия советской власти научным требованиям? Конечно, и в советское время издавалось немало примитивной литературы, затрагивающей проблемы религии. Но удельный вес подобных изданий в области именно истории

<sup>13</sup> Это очень важное положение, обозначающее специфику истории свободомыслия как научного знания: она занимается не только изучением истории философско-материалистических учений о религии, но вбирает весь культурный фон той или иной эпохи, на котором вырисовываются многообразные проблемки свободомыслия.

<sup>14</sup> Основательными исследованиями за рубежом являются издания: *Mauthner F. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Bd. 1–4. Stuttgart, 1922–1924; *Ley H. Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*. Bd. 1–3. Berlin, 1966–1980. В нашей стране по сей день самым весомым трудом в этой области остается «История атеизма» И.П. Вороницына (М., 1930). В 60–80-е гг. были изданы работы обобщающего характера: «Лекции по истории атеизма» Н.И. Шердакова (Л., 1963); «История свободомыслия и атеизма в Европе» (под ред. Н.П. Соколова. М., 1966); «Курс лекций по истории атеизма» М.М. Григорьяна (М., 1974), целый ряд монографий Г.М. Лившица, посвященных истории свободомыслия от античности и Средневековья вплоть до атеизма 20–30-х гг., «Закономерности развития атеизма» З.А. Тажуризиной (М., 1981) и ее же «Идеи свободомыслия в истории культуры» (М., 1986), коллективная монография под ред. А.Д. Сухова «Свободомыслие в древности, в Средние века и в эпоху Возрождения» (М., 1986), и, наконец, в последние два десятилетия — небольшая по объему работа В.Н. Константинова «История свободомыслия» (Владимир, 1993), «Свобода совести» М.С. Стецкевича (Л., 2006).

<sup>15</sup> См., например: *Эразм Роттердамский*. Похвальное слово Глупости. М.; Л., 1932; *Джорджо Вазари*. Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М.; Л., 1933; *Франческо Гвиччардини*. Соч. М., 1934; *Поджо Браччолини*. Фаетии. М.; Л., 1934; *Никколо Макиавелли*. Соч. М.; Л., 1934; *Джироламо Кардано*. О моей жизни. М., 1938; *Леон Батиста Альберти*. Десять книг о зодчестве. Т. 1–3. М.; Л., 1935–1937; *Леонардо да Винчи*. Избран. произведения. Т.1–2. М.; Л., 1935. Одним из признанных исследователей светской культуры Возрождения был А.К. Дживелегов, опубликовавший в 20–30-е гг. ряд основательных работ. В 1933–1934 гг. был переведен и опубликован фундаментальный труд немецкого ученого Л. Ольшеки — трехтомник «История научной литературы на новых языках».

свободомыслия был неизмеримо меньше, ибо авторам здесь приходилось иметь дело чаще всего с исследованием философских учений. Вольнодумное творчество одного только Эпикура стало объектом исследования многих философов, что выявило многообразие мнений в оценке мировоззрения философа<sup>16</sup>. То же относится к Спинозе, французским просветителям.

При всей основательности большинства монографий и научных статей по истории атеизма их авторы по меркам нынешнего состояния историко-философской, вообще исторической, науки, нередко допускали перекосы при характеристике той или иной исторической эпохи, уклон в социологизм, утрировали или, наоборот, недооценивали критические стороны вольнодумных учений. Так, появлялись суждения типа: античный атеизм — идеология торгового капитала, учение Лукреция — это философия воинствующего атеизма; «Эпикур скатывался все ниже в идеалистическое болото», «Эразм Роттердамский зажег светильник безбожной мысли», «у Помпонации атеизм досказан до последней буквы». Вместе с тем прогрессивные традиции в культуре, даже если они считались «классово чуждыми», не отбрасывались. Напротив, для историков атеизма тех времен характерно стремление вобрать всю интеллектуальную и нравственную мощь исторического и современного свободомыслия.

В советское время большое внимание уделялось истории ересей на Западе и в России. Это и неудивительно: марксистов не могла не интересовать история народных движений, идеология которых выступала чаще всего в религиозной оболочке, тем более, что методы подхода Энгельса к ересям в «Крестьянской войне в Германии» позволяли осмыслить их существо и роль в истории принципиально иначе, чем это было в теологических и религиозно-философских работах. Диалектический метод подхода к ересям позволял успешно разрабатывать проблему соотношения религиозной формы и социально-политического содержания; кажущееся на первый взгляд парадоксальным утверждение Энгельса о том, что мистицизм в Средние века мог выступать как революционная оппозиция феодализму, открывало простор для нестандартных решений проблем свободомыслия. Однако именно в рассматриваемый период проблеме ересей уделялось сравнительно незначительное внимание. Важно то, что основные принципы подхода к ересям, обрисованные Ф. Энгельсом в «Крестьянской войне в Германии», были реализованы уже в 1925 г. в ряде статей советских историков, посвященных 400-летию Крестьянской войны. Обильные всходы исследование ересей дало в 50–80-е гг.<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> См. об этом обстоятельную статью: *Шахнович М.М.* Эпикурейская традиция в советском атеизме // Социально-философские аспекты критики религии: сб. статей. Л., 1981; а также соответствующий раздел в монографии: *Шахнович М.М.* Сад Эпикура. СПб., 2002.

<sup>17</sup> Результатом фундаментальных работ Н.И. Смирин, Н.И. Сидоровой, А.И. Клибанова, Б.А. Рыбакова, Н.В. Ревуненковой, Я.С. Лурье, Н.А. Казаковой, В.Л. Керова, Е.В. Кузнецова, А.Ф. Замалева и других советских ученых была аргументированная позитивная оценка роли большинства западных и отечественных ересей в развитии социальной и культурной жизни. Следует отметить также, что внимание советских ученых (например, Л.И. Емелях, М.М. Персица, А.А. Круглова, Е.С. Прокошиной, В.Л. Даркевича, Л.А. Когана, Ю. Когана) к вольнодумству народных масс в разные эпохи и у разных народов — к проявлениям стихийного атеизма, антиклерикализма, к фольклору, художественному творчеству и т.д. имело своей основой все то же огромное уважение к трудящемуся человеку, стремление восстановить его достоинство даже во временах, давно ушедших. В каждой советской республике в 50–80-е гг. издавались работы, защищались диссертации по исследованию традиций вольнодумства в том или ином народе.

Отмечу также, что в 20–30-е гг. внимание исследователей было обращено преимущественно на освоение мирового наследия свободомыслия; исследование отечественной истории атеизма ожидало своего подлинного расцвета в 60–80-е гг.<sup>18</sup>.

Научное освоение традиции мирового и отечественного свободомыслия в первые десятилетия советской власти выполнило свои задачи. Оно в значительной мере восполнило пробел, имевшийся в исследовании культуры благодаря существенному преобладанию до того интереса исследователей к религии, приобщило к ценностям гуманистической светской культуры миллионы трудящихся, помогло формированию диалектико-материалистического мировоззрения у подрастающего поколения, содействуя тем самым строительству социализма в СССР. Кроме того, оно явилось стартом для интенсивной разработки проблем истории свободомыслия в послевоенные годы<sup>19</sup>.

С распадом СССР, установлением антагонистических социальных отношений и как следствие этого — невиданного воспроизводства религиозности в стране — исследование истории атеизма оказалось неактуальным. Правда, отдельные работы в этой области еще появляются<sup>20</sup>. Сохраняются пока разделы по истории свободомыслия в некоторых учебниках по религиоведению. Иногда публикуются статьи такого рода в журналах «Марксизм и современность», «Здравый смысл», «Новый безбожник».

© Тажуризина З.А., д-р философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

---

<sup>18</sup> Философский анализ свободомыслия в России, в том числе атеизма Г.В. Плеханова, В.И. Ленина, деятелей революционного движения был одним из важных направлений истории свободомыслия 50–80-х гг. Здесь множество имен талантливых ученых — А.И. Володин, А.Д. Сухов, А.Ф. Смирнов, М.И. Шахнович, И.А. Крывелев, Ф.Г. Никитина, вышеназванные исследователи. Почти все авторы признают одной из характерных черт русского свободомыслия увязывание борьбы религии с борьбой против крепостничества и угнетения. Интересно, что в 70–80-е гг. уже исследуется и история отечественного атеизма 20–30-х гг. (Г.М. Лившиц, А.А. Круглов, Б.Н. Коновалов и др.)

<sup>19</sup> Некоторое представление об этом можно получить из статьи: Тажуризина З.А. Исследование проблем истории атеизма в СССР за 10 лет (1967–1977) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 1977. № 6.

<sup>20</sup> См., например: Сухов А.Д. Литературно-философские кружки в истории русской философии (20–50-е гг. XIX в.). М., 2009; Он же. П.А. Кропоткин как философ. М., 2007; Он же. Материалистическая традиция в русской философии. М., 2005; Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А. Основы современного гуманизма. М., 2002; Кудишина А. Гуманизм — феномен современной культуры. М., 2005; уже упоминавшиеся работы: М.С. Стецкевича и В.Н. Константинова; сб. статей под ред. Г.Д. Чеснокова «Философия свободомыслия» (М., РАГС, 2004), «Мудрый и вечно молодой Спиноза» (М., РАГС, 1999).



## К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ АНГЛО-АМЕРИКАНСКОГО СВОБОДОМЫСЛИЯ XX в.

В США и Великобритании существовали и существуют светские, философские течения, имеющие вековые традиции и носящие антиклерикальный характер. К их числу можно отнести английское и американское движение свободомыслящих, ряды сторонников которых постоянно растут.

Как отмечается в английском журнале «Свободомыслящий», «число рационалистических, гуманистических, секулярных союзов в Англии, Шотландии, Уэльсе возросло в 2,5 раза в 1999 г. по сравнению с 1980 г.»<sup>1</sup>

Теоретический журнал американских свободомыслящих «Гуманист» подчеркивает, что число их ассоциаций, союзов увеличилось в три раза в 1998 г. по сравнению с 80 гг. XX столетия<sup>2</sup>. Основанная в 1991 г. Европейская Гуманистическая Ассоциация включает 19 крупнейших гуманистических организаций, насчитывающих более 85 000 членов.

В настоящее время в США и Великобритании наблюдается размежевание в политической и духовной сферах, выражающееся, с одной стороны, в росте неоконсервативных настроений, с другой — в активизации демократических сил, в поисках новых, мирных решений глобальных проблем. Одну из своих задач последние видят в критике традиционных религиозных установок, в утверждении гуманистических идеалов, стремлении к созданию условий жизни, достойных человека. Все это сближает деятелей культуры разных регионов и различных убеждений.

Движений под флагом «свободомыслие» в Европе и США существует много, начиная от крайне нигилистических и кончая левым, гуманистическо-демократическим крылом, которое в анализе религии, человека, культуры опирается на традиции просветительства и ряда идей философии XVIII–XIX вв. Сами представители свободомыслия по-разному характеризуют свои взгляды, называя себя «атеистами», «агностиками», «свободомыслящими», «секуляристами», «скептиками», «рационалистами». Последнее время все чаще употребляется термин «гуманист». Мы поддерживаем определение свободомыслия как течения «общественной мысли, в основе которого лежит признание права человека на свободное критическое отношение к

<sup>1</sup> The Freethinker. [L.,] 1999. № 3, 4.

<sup>2</sup> The Humanist. [N.Y.,] 1998. № 4. P. 3.

существующим порядкам и воззрениям»<sup>3</sup>, а также «признание права разума на критику религии и свободное исследование»<sup>4</sup>.

Дать типологию англо-американского свободомыслия крайне важно и вместе с тем сложно. Можно выделить естественно-научное, социологическое, антропологическое, психологическое, этическое направления. На основе этих течений были построены и существуют до сих пор теории гуманизма.

Обратимся к теории эволюционного гуманизма, основателем которого был внук выдающегося дарвиниста и эволюциониста Т. Хаксли, один из основоположников международного гуманистического и этического союза, бывший генеральный директор ЮНЕСКО, первый президент Британской Гуманистической Ассоциации, автор книги «Религия без откровения» Дж. Хаксли. Его соратниками и продолжателями идей эволюции применительно к религиозным системам являются Дж. Симпсон, Дж. Холдейн, Д. Вебстер, Г. Уорд и др.

Отметим, что также широко распространена теория натуралистического гуманизма. Его идейным вдохновителем был автор работы «Иллюзия бессмертия», первый председатель Американской Гуманистической Ассоциации К. Ламонт. Его последователями являются Р.В. Селларс, Г. Стейн, А. Мельтон и др.

Одним из видных движений свободомыслия является секулярный гуманизм. Его основателем является вице-президент Американской Академии Гуманизма, член Американского Секулярного Союза П. Курц. Его идеи развивают Г. Блэкхем, Дж. Берман, Р. Дэвис.

Мы можем выделить другое, не менее известное направление — этический гуманизм. Его фундаментальные идеи были заложены американским философом-кантианцем, членом «Общества этической культуры», автором работы «Этическая философия жизни», Ф. Адлером. К его сподвижникам можно отнести Г. Хаутона, Т. Льюиса, Р. Линдсnea и др.

В развитии общедемократических идей определенную роль играет течение религиозного гуманизма, которое органично соединяет в себе различные подходы к объяснению религии и гуманизма. Примером могут служить работы Ч. Уайна, члена «Общества Гуманистического иудаизма» в США. Уайн полагает, что религия больше, чем философия жизни, она включает определенное действие, с помощью которого человек может существовать в этом мире. Таким образом, необходимо создать новую концепцию Бога, основанную на светских нормах. Представителями религиозного гуманизма являются Дж. Херик, Э. Эриксон, Г. Уилсон.

Свободомыслящие США и Великобритании в своих трудах останавливаются на исследовании вопросов из области философии религии, истории религии, психологии религии, антропологии, свободы совести.

В последнее время все большую актуальность приобретает рассмотрение политических проблем, в числе которых стоит проблема экстремизма. Профессор Лондонского королевского общества Джон Харрисон справедливо подчеркивает, что экстремизм не только стихийный процесс, но часто профессионально подготовленный и умело управляемый.

---

<sup>3</sup> Тажуризина З.А. Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987. С. 14.

<sup>4</sup> Там же.

В трудах английских и американских философов можно найти различные понятия: «экстремизм», «террор», «насилие», «беззаконие» и т.п. Одновременно делается попытка дать классификацию типов экстремизма. В работе представителя Британской Гуманистической Ассоциации Дж. Херика «Экстремизм как реальная угроза» выделяются следующие типы экстремизма:

- 1) национальный, экономический;
- 2) социальный, политический, религиозный, психологический, биологический.

Английские свободомыслящие ставят перед собой задачу выработать систему мер, способных дать отпор экстремизму: во-первых, они требуют, чтобы полностью были осуществлены демократические права всего населения; во-вторых, стремятся создать новую философскую систему, которая была бы воспринята всеми слоями населения с различными религиозными, политическими, нравственными и национальными установками.

Одной из таких форм философии предполагается создание «религии человечества». Подобная попытка формирования «единой религии человечества» имеет длительную историю. В современный период она наиболее ярко проявляется в философских системах движения свободомыслящих.

Философские, политические положения ученые строят непосредственно на выработанных ими программных документах. К основным можно отнести: «Гуманистический манифест I» (1933), «Гуманистический манифест II» (1973), «Секулярная Гуманистическая Декларация» (1980), «Декларация независимости. Новая Глобальная Этика» (1988), «Манифест 2000 г. Призыв к Новому Планетарному Гуманизму». Последний документ был подписан представителями организаций свободомыслящих из 27 стран мира. Основная задача, стоящая перед современными гуманистами, — создание единой философской системы безрелигиозных постулатов, направленной на будущее развитие всего человечества.

© Трофимова З.П., д-р философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

## ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ В ТРУДАХ АНРИ ДЕ ЛЮБАКА



Вопрос о мирном сосуществовании представителей различных религиозных объединений получил особую актуальность в XX в. В современном обществе межрелигиозный диалог все чаще становится условием сохранения мира и стабильности. Онтологический монизм католицизма не всегда является разумной базой для диалога. Между различными видами религиозных мировоззрений не раз возникали враждебные отношения.

Необходимость пересмотра учения Католической Церкви, обновления и преобразования церковной жизни стало целью Второго Ватиканского собора (1962–1965). Этот собор по праву считается самым значительным и выдающимся событием в истории Католической Церкви XX в.

Консультантом подготовительной сессии и участником всех заседаний собора был кардинал Анри де Любак (1896–1991). Его труды подготовили обновление Католицизма. Он был членом Общества Иисуса и ярким представителем «новой теологии». Это направление возникло в Католицизме после Второй мировой войны с целью переосмысления католической теологии, очищения ее от устаревших представлений и приближения к реальным проблемам человека. «Новая теология» поставила вопрос о неизбежной связи богословия и современной истории и о роли антропологии в теологии.

Новые положения, утвержденные собором, казались революционными для части католиков. Для А. де Любака подобная реформа естественна, призывы к открытости христианства для всех людей теолог прослеживает в трудах раннехристианских мыслителей. А. де Любак считает, что задача современного христианства — раздвинуть церковные границы. Современный мир бросает вызов традиционному католицизму, который, опираясь на многовековую традицию, дает новый ответ на встающие перед христианами вопросы. «Верность традиции никогда не означает рабского повторения. Отсюда возникает необходимость в двойной работе по уточнению и приспособлению, и богословие много раз успешно выполняло ее»<sup>1</sup>, — писал Анри де Любак. Он считал, что богословие — это выражение вечной христианской истины на языке своего времени.

<sup>1</sup> Любак А. де. Католичество. Милан; М., 1992. С. 244.

Интересы самого теолога выходили далеко за рамки католицизма. Он глубоко изучал восточные религии, что нашло отражение в его работах «Аспекты буддизма» и «Встреча буддизма с Западом».

Пересмотр многовекового наследия католицизма был необходим в ситуации изменившего в XX в. мира. Процесс секуляризации вызвал активизацию атеистических настроений в обществе. Всесторонне изучение современного атеистического гуманизма содержится в работе А. де Любака «Драма атеистического гуманизма».

Альтернативой религии в современном мире является секулярный гуманизм. Для А. де Любака такая мировоззренческая установка не может служить основой для мирного сосуществования людей. Анализируя гуманизм позитивизма, ницшеанства и марксизма, А. де Любак выявляет их антихристианскую сущность. В гуманизме нет человека, потому что он занял место Бога.

Модернистское движение в Католицизме еще на рубеже XIX–XX вв. показало нарастающую пропасть между традиционным Католицизмом и современным миром. Теология Анри де Любака — это не только учение о Боге, но и попытка дать ответ на вопросы светского мира. Гуманистическая ориентация в толковании диалога религий делает теологию Анри де Любака одной из определяющих направление последующего развития католической мысли. Его труды во многом предвосхитили постановления Второго Ватиканского собора по вопросу диалога религий.

Религиозный диалог — это широкое понятие, включающее разнообразные формы достижения согласия. В рамках межрелигиозного диалога поднимаются различные вопросы.

Диалог католицизма с современной философской мыслью стал необходимостью в XX в. Достижения философии были ассимилированы теологами. Анри де Любак провозглашал возможность такого диалога. Часть традиционно настроенных католических теологов осуждала подобную открытость. Неотомист Ж. Маритен (1882–1973) называл это позицией, «ставящей Церковь на колени перед миром»<sup>2</sup>.

После Второго Ватиканского собора Анри де Любак подводит его итоги в работе «Парадокс и тайна Церкви». Собор дал начало диалогу, обосновал его необходимость. В своей работе теолог углубил и развил понимание и основания диалога с представителями иных вероисповеданий.

Любак обосновывает методологическую позицию для рассмотрения религий. Он пишет об опасности пути статической оценки религий, сравнения их между собой с целью осуждения. По его мнению, подобный подход является раздроблением замысла Бога, несущего печать единства. Религии А. де Любак рассматривает как разные и даже расходящиеся пути, существующие во времени, в истории. Теолог пишет, что «...задача на пути к Парусии все охватить собой и спасти, то не следует рассматривать различные христианские религии статически, как совершенно независимые реальности. Все что есть хорошего в них, может быть включено в Христа»<sup>3</sup>. Любак признает, что и вне христианства человечество может подняться на духовные вершины, и нашим долгом является эти вершины исследовать.

<sup>2</sup> [http://www.bogoslov.ru/greek/text/255955.html\\_ftn42](http://www.bogoslov.ru/greek/text/255955.html_ftn42)

<sup>3</sup> Любак А. де. Парадокс и тайна Церкви. Милан; М., б.г. С. 118.

Встречающиеся у Отцов Церкви весьма жесткие суждения о культах, отличных от христианства, трактуются А. де Любаком как частные суждения о конкретных религиях и не распространяются на всю совокупность отличных от католицизма верований. Миссия Церкви состоит в объединении «религиозных порывов человечества», а не в разобщении верующих.

Процесс интеграции религий содержит аспект очищения от заблуждений. А. де Любак считает, что всякая религия заражена заблуждением. Вслед за очищением следует возвышение и преображение. Полнота истины сосредоточена только в Католической Церкви.

Любак признает возможность существования истины вне Католической Церкви. Как части Пенфея, растерзанные вакханками, истина рассеяна по различным религиям. Теолог с восхищением и уважением относится к достижениям иных вероисповеданий. Анри де Любак соглашается со словами Папы Пия XII (1939–1958; род. в 1876 г.) о том, что Церковь признает добро, даже если оно существовало за пределами Церкви.

Многообразие религиозных форм не удивляет теолога: «И если Природа должна была создать невероятное изобилие жизненных форм ради того, чтобы однажды могло появиться на свет человеческое тело, то не будем удивляться и тому странному многообразию форм религиозных, которые открывает нам история до христианства или вне его»<sup>4</sup>.

Возможность диалога религий А. де Любак обосновывает с позиций единства человеческого рода: «В силу самой нашей природы и общей судьбы мы суть члены единого тела»<sup>5</sup>. В человеческой природе изначально содержится призыв к Откровению.

Анри де Любак утверждал, что любому человеку присуще естественное стремление к «вечному блаженному созерцанию» Бога. Эта идея, как и позиция К. Ранера о человеке как «слушателе слова Божьего» и «анонимном христианине», может рассматриваться как теологическая основа экуменизма.

Обоснование идеи об открытости христианского учения для всех людей А. де Любак ищет у Отцов Церкви: «Вместе с Оригеном или святым Иеронимом и святым Кириллом Александрийским мы оспариваем утверждение, что кто-либо может родиться без Христа»<sup>6</sup>.

Как и всем иезуитам, А. де Любаку свойственен антропологический оптимизм. «Природа человеческая, несомненно, больна, немощна, но вовсе не испорчена целиком и полностью»<sup>7</sup>. Специфика человеческой личности в том, что она не изолирована и составляет часть общей структуры, с которой составляет единое целое. Человек является образом Божьим и содержит призыв к «Объекту откровения».

Учение о всеобщем спасении содержится еще в трудах Отцов Церкви, но в зачаточном виде. Оно выражено через идею наличия духовных связей между людьми, объединяющих род человеческий.

---

<sup>4</sup> Любак А. де. Католичество. С. 177.

<sup>5</sup> Там же. С. 172.

<sup>6</sup> Там же. С. 170.

<sup>7</sup> Там же. С. 223.

Вопрос о диалоге с людьми, стоящими вне христианства, волновал уже Отцов Церкви. Анри де Любак обнаружил в их трудах попытки обоснования возможности спасения язычников.

Первые Отцы Церкви были суровы по отношению к язычеству. Они следовали за апостолом Павлом, который считал, что язычники могут быть угодны Богу, скорее, вопреки своим верованиям. Но многие Отцы Церкви симпатизировали платонизму.

Иустин (ок. 100 — между 163–167) считал, что человечество еще до Христа восприняло семена Логоса. Он проводит параллели между греками и иудеями, решая проблему ассимиляции античного наследия в христианстве.

У Иринея Лионского (130–202) содержится положение о том, что Логос Божий никогда не исчезал из рода человеческого.

Климент (150–215) в «Строматах» пишет: «Господь благодеяния Свои распределил согласно способностям каждого, греков и варваров; одним он дал Закон, другим — Философию»<sup>8</sup>.

Тертуллиан (155–220) считает, что душа по природе христианка, но человек не рождается, а становится христианином.

У Августина (354–430) Любак прослеживает идею, что Платон знал учение Моисея. Августин также считал, что язычники имеют своих пророков, которые, сами того не зная, были пророками Христа.

Евсевий Кессарийский (260–339) создал учение о «подготовлении Евангелия», к которому в XX в. вновь обратится Второй Ватиканский собор.

Изучив взгляды Отцов Церкви, Анри де Любак делает заключение о том, что в человечестве можно различить готовность к восприятию Евангелия, ибо человек создан для спасения: «Бог сотворил людей для божественной цели»<sup>9</sup>.

У Анри де Любака подчеркивается единство человеческой природы и «тайна ее Богоподобия». Теолог считает, что существует «естественное единство человеческого рода, ибо образ Божий, как бы он ни был запятнан, нельзя уничтожить»<sup>10</sup>.

По мнению А. де Любака, Новый Завет благодаря универсализму открывает путь к всеобщему спасению. Сосредоточенность христиан на Иисусе Христе приводит к заботе и о спасении остальных людей.

Католическая Церковь является средством к всеобщему спасению. Сравнивая род человеческий с единым телом, Любак задается вопросом: «Какое же спасение может быть для членов, если — предположив невозможное — само тело не будет спасено?»<sup>11</sup>.

Проблемы диалога с последователями других религий тесно связаны с вопросом о миссионерской работе. Любак в этом случае следует за словами из Евангелия от Марка: «Идите, научите все народы». Он не соглашается с Ж.Э. Ренаном (1823–1892), который считал, что христианство служит для внутреннего утешения немногих душ.

---

<sup>8</sup> Цит. по: Любак А. де. Парадокс и тайна Церкви. С. 112.

<sup>9</sup> Там же. С. 114.

<sup>10</sup> Там же. С. 16.

<sup>11</sup> Любак А. де. Католичество. С. 172.

Любак сравнивает религии с вершинами духа, на которые взбирается человек. Но чем дальше возможно подняться на какую-нибудь необычную вершину, тем больше возможно удалиться от последней высоты, под которой теолог подразумевает Католическую Церковь. В этом поэтическом сравнении А. де Любак рассуждает также о том, что гораздо сложнее раскрыть полноту христианства для тех, кто уже причастен к другой развитой религии.

В рассуждениях о миссионерской работе теолог развивает ассимилирующий подход, заложенный еще И. Лойолой, который считает другие религии заблуждающимися, но не ложными. А. де Любак напоминает о том, как христианство преобразовало античный мир, впитав его в себя. Вспоминает он и уважаемых иезуитских миссионеров: Матео Риччи, который влился в китайскую культуру, Роберто де Нобили, который стал брахманом в Индии.

Современное состояние миссионерства Любак рассматривает на примере Индии. Теолог с уважением и интересом относится к культуре индуизма, но все же отмечает, что «индийская мудрость перемешана с заблуждениями и, по-видимому, не обрела собственного равновесия»<sup>12</sup>. А. де Любак надеется, что Индия отбросит пантеистические устремления. Этот теолог стоял у истоков индуистско-католического диалога. При его поддержке был создан первый католический ашрам в Индии.

Человек, стоящий вне христианства, имеет неполное представление о благодати. Анри де Любак ссылаясь на Х.У. фон Бальтазара (1905–1988), который говорил, что Христос восполнил частичную истину, которую содержали религиозные мифы различных народов.

Соглашается А. де Любак и с П. Тейяром де Шарденом (1881–1955), который с уважением говорил о достижениях других религий, подчеркивая важность объединяющего начала христианства.

Таким образом, проблема спасения последователей других конфессий решается широко. Для христианина ключевым словом должно быть не бегство, а сотрудничество. Благодать требует содействия как коллективному спасению мира, так и индивидуальному спасению тех, кто не принадлежит к христианам. И сам факт спасения предстает как восстановление сверхъестественного единения с Богом и обретение утраченного единства рода человеческого. Любак рассуждает о возможности существования различных форм спасения, о предназначении человека к спасению, которое имеет не индивидуальный, а общинный характер. Католичество должно стать «... в точном смысле "katholon", где после соответствующего очищения соединятся все разорванные элементы»<sup>13</sup>.

Церковь подобна живому растущему организму. Поэтому существует необходимость, чтобы она росла вместе с человечеством. Диалог и миссия Церкви в современном мире идут вместе. Католическая Церковь необходима для завершения спасения, но сама она еще не окончательно завершена. Расширение Католицизма происходит благодаря его открытости проблемам современного мира. Католицизм готов вобрать в себя достижения других религий, не создавая при этом ложного синтеза.

---

<sup>12</sup> Любак А. де. Парадокс и тайна Церкви. С. 123.

<sup>13</sup> Там же. С. 117.

Анри де Любак нашел впечатляющие слова, чтобы предостеречь от попыток создания всеобъемлющих синтетических религий: «Синкретизм как подделка, как изделие правителей и начетчиков, предполагает угасающую веру. Он — оскорбление Богу Живому»<sup>14</sup>.

А. де Любак выступает за открытость Католицизма. Он не порывает с традиционным богословием Отцов Церкви. Идеи этого теолога вошли в документы II Ватиканского собора, которые стали основой и планом обновления Католической Церкви во второй половине XX в. Любак расширил понимание спасения, обосновав через единство человеческой природы, наличие многих путей к спасению. Признавая достижения других религий, он переосмысливает положение и роль Католической Церкви в современном мире. Католичество должно стать общей объединяющей силой, вектором христианского синтеза.

© Субботина Н.В., преподаватель кафедры философии  
Академии государственной противопожарной службы  
МЧС Российской Федерации, 2010

---

<sup>14</sup> Любак А. де. Католичество. С. 232.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ  
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ

«Никто не сомневается, — писал известный католический философ Б. Вельте (1906–1983), — что мы подошли к критической стадии развития христианства, а тем самым и развития христианской теологии»<sup>1</sup>. Наш современник, голландский католический богослов Антон Хаутепен в книге «Бог: открытый вопрос»<sup>2</sup> констатирует: «Начиная с 1965 г. и до конца XX в. в Европе произошел массовый отход от Церкви, который в сущности означает отказ от традиционной западной веры в Бога. Отношение к Богу, к предназначению человека и мира представляет собой проявление разветвленной культуры *агнозиса*». Фактический отход от Бога основывается, по его мнению, не столько на теоретических размышлениях о невозможности знания о Боге или божественного откровения, сколько на «диффузном процессе исчезновения понятия о Боге и ссылки на него из нашего сознания». Хаутепен не боится самых резких оценок: «Это форма жизни, в которой Богу уготовано *забвение*, когда мы уже *не помним* его. Начавшись с *нежелания* более знать о Боге и минуя состояние смутной толерантности, *позволяющей* другим оперировать понятием “Бог”, она может привести к полному отсутствию всякого *вопроса* о Боге».

Церковные и академические оценки протестантов и католиков сходятся в том, что Церквам нужна новая апологетика. В христианстве апологетическое богословие развилось из апологий — защитительных речей, направлявшихся римским властям в условиях гонений. Апологии включали полемику против язычества, а затем и обличение ересей. Постепенно возникла особая дисциплина — обличительное богословие. В новое время обличительная апологетика постепенно уступает место фундаментальной теологии (основному богословию), в котором дается осмысление и обоснование вероучения в современной философской терминологии. Как отмечает Петер Майнхольд, во второй половине XX в. прежнее обличительное богословие (Kontroversatheologie) сменяется «экуменическим экклесиоведением» (Ökumenische

<sup>1</sup> Herder Korrespondenz. [Freiburg i. Br.], 1981. № 9. S. 458.

<sup>2</sup> Хаутепен А. Бог: открытый вопрос: Богословские перспективы современной культуры / пер. с нидерл. М., 2008. С. 14 и дал.

Kirchenkunde”), которое исследует значение и перспективы осуществления сотрудничества различных христианских Церквей<sup>3</sup>.

Майнхольд обращает внимание на то, что современная протестантская теология включает новую развивающуюся дисциплину — «теологию религий». Она исходит из принципа свободы совести, которая предполагает и свободу неверия, атеизма. Потребность в этой новой дисциплине порождается тем, что для человека современного массового общества с его средствами коммуникации сосуществование и взаимодействие множества религий и конфессий представляет серьезную проблему<sup>4</sup>. Теология религии, по мнению берлинского профессора К. Кольпе, строится в зависимости от того, как католицизм и протестантизм рассматривают отношение других религий к Откровению, на основе которого они сами стремятся жить<sup>5</sup>. Согласно Кольпе, протестантская теология религии должна уяснить себе, насколько соответствует действительности обесценивание религий как самобытных путей человека к Богу, а если это так, не означает ли это также и «дисквалификацию религии»?<sup>6</sup>

Аналогичный процесс наличествует и в католической теологии. Таковая теология в особенности нуждается в философии и религиоведении и может квалифицироваться как *философская теология*. Она является важным предметом исследования в философии религии.

Предпосылки теологии религии восходят к патристике и схоластике, к поставленному там вопросу, насколько откровение может присутствовать и восприниматься вне христианства. Возникла идея изначального откровения как источника всех религий. Фома Аквинский утверждал, что тот, кто исполняет волю Бога, будет спасен.

Основателями современной католической теологии религий считаются иезуиты Ж. Даниелу (1905–1974), А. де Любак (1896–1991), К. Ранер (1904–1984). Согласно А. де Любаку<sup>7</sup>, каждому человеку как верующему, так и неверующему присуща фундаментальная направленность к Богу. Он ссылается на то, что Фома Аквинский учил о *desiderium naturale visionis Dei*. На этой основе Любак принимает возможность многообразия путей, в которых это стремление выражалось в разных религиях и даже атеистических концепциях. Жану Даниелу принадлежит труд «Тайна спасения народов» (1946). Даниелу полагает, что «все аспекты человеческого существования, включая культуру и историю, по природе ориентированы на Бога, и элементы реальной связи человека с Богом в той или иной степени присутствуют и вне христианства»<sup>8</sup>. Он настаивает на том, что «христианство не пренебрегает другими религиозными учениями, но совершенствует их, очищая и возвышая в свете Благой Вести»<sup>9</sup>. По

<sup>3</sup> Meinhold P. Protestantische Theologie // Herders Theologisches Taschenlexikon. Bd. 6. Hrsg. v. K. Rahner. Freiburg i. Br., 1973. S. 87–97.

<sup>4</sup> Ibid. S.96.

<sup>5</sup> Colpe C. Religion und Religionswissenschaft // Taschenlexikon Religion und Theologie. 2 Aufl. Göttingen, 1974. Bd. 3. S. 259–263, 261.

<sup>6</sup> Ibid. S. 261.

<sup>7</sup> Le drame de l'humanisme athée. Paris, 1944; русс. перевод: Драма атеистического гуманизма. М., 1997; Surnaturel. Paris, 1946; Le mystère du surnaturel. Paris, 1965; La Révélation divine. Paris, 1983.

<sup>8</sup> См.: Иванова Ю. Даниелу // Католическая энциклопедия. Т. 1. М., 2002. Ст. 1535–1536.

<sup>9</sup> Там же.

мнению Даниелу, в книге «Бог и мы», в дохристианских культах, учениях и мистике следует признать «выражение откровения Бога, взывающего к каждой человеческой душе посредством космоса, совести и духа»<sup>10</sup>. Согласно Даниелу, это «не противоречит уникальности христианской религии, в которой трансцендентный вечный Бог вошел в мир, в историю и тем самым радикально преобразовал всю человеческую жизнь». Христианство и Иудейство, полагает он, не являются следствием имманентной эволюции религиозного гения человечества, лишь сравнительно высокоразвитым его проявлением. Они представляют собой вторжение трансцендентного Бога, который вводит человека в сферу, прежде для него закрытую<sup>11</sup>. Католиками и протестантами в XX и начале XX в. создана обширная литература по данной проблематике. На русский язык почти 10 лет назад переведена одна из современных систематических работ по философской теологии религий — книга Х. Бюркле «Человек в поисках Бога», в ней пятая глава названа «Основные направления теологии религий»<sup>12</sup>.

На Втором Ватиканском соборе заявила о себе теология, которая стремится к диалогу с нехристианами не только как к необходимому злу или средству христианской миссии, но ожидает от партнеров новых знаний и предполагает вместе с ними внести вклад в гуманизацию человечества<sup>13</sup>. Новый взгляд на человека, открытый собором, подразумевал видение человека как «возможного христианина», независимо от той исходной ситуации, в которой он находился<sup>14</sup>. Проблематика начал теологии религий в соборных документах освещалась российскими богословами и религиоведами. Католические богословы<sup>15</sup> полагают, что «подлинно христианское решение» преодолевает как «теософское обезличивание религий», т.е. крайний теологический инклюзивизм, так и «неоправданную узость псевдобиблеизма», т.е. христианский эксклюзивизм<sup>16</sup>. По мнению профессора Боннского университета Г. Вальденфельса, в заявлении «*Nostra aetate*» II Ватиканского Собора Католическая Церковь отчетливо поставила вопрос о религиозном плюрализме и тем самым определила его как тему будущего познания<sup>17</sup>. После II Ватиканского Собора в католической теологии стало разрабатываться учение о естественном богопознании, о благодати и вне церковно-конституированного христианства, о воле Бога спасти всех людей. К. Мюллер, профессор миссиологии в Философско-теологической высшей школе св. Августина (ФРГ), считает несомненным, что благодать есть и вне христианства<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> *Danielu J. Dieu et nous.* Paris, 1956. P. 52; цит по: *Светлов Э.* Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 11.

<sup>11</sup> *Ibid.* S. 52.

<sup>12</sup> См.: *Бюркле Х.* Человек в поисках Бога: Проблема нехристианских религий. М., 2001.

<sup>13</sup> *Post W.* Religionskritik // *Herders Theologisches Taschenlexikon.* Bd. 6. Hrsg. v. K. Rahner. Freiburg i. Br., 1973. S. 245–250.

<sup>14</sup> *Neufeld.* Theologisch-Philosophische Quartalschrift. 1988. № 2. S. 152.

<sup>15</sup> *Büblmann W.* Wenn Gott zu allen Menschen geht. Freiburg, 1981; *Fries H.* u.a. Heil in den Religionen und im Christentum. St. Ottilien, 1982; *Maurier H.* Theologie des Heidentums. Köln, 1967.

<sup>16</sup> См.: *Светлов Э.* Магизм и единобожие. Брюссель, 1971. С. 11.

<sup>17</sup> *Waldenfels H.* Religionstheologie // *Lexikon der Religionen: Pänomene — Geschichte — Ideen / Begründet von Franz Kardinal König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Hans Waldenfels.* Freiburg; Basel; Wien, 1996. Aufl. 3. S. 557–558.

<sup>18</sup> *Müller K.* Gnade. III. Außerbiblisch // *Ibid.* S. 209–210 (209).

Отмечая общее исследовательское поле, методы и терминологию, богословы проводят отчетливое различие между теологией религий и религиоведением. Католик А. Дарлап, определяя предмет теологии религии, пишет, что здесь «речь идет не о вопросах, которые ставит общее и сравнительное религиоведение касательно форм проявления, истории, сущности, взаимозависимости отдельных религий во всей длительности и широте человеческой истории... но касательно теологического определения и назначения религий, т.е. по вопросу о том, как само христианство со своей собственной исходной точки зрения в Иисусе Христе оценивает внехристианские религии (и свою предысторию — Ветхий Завет)<sup>19</sup>.

Первой темой теологии религии, соответственно новозаветному учению, введенному в историческую традицию Евсеем Кесарийским, Дарлап заявляет «превзойденность всех прочих религий в Иисусе Христе»<sup>20</sup>. Следующей важной темой теологии религии Дарлап полагает тезис имплицитной фундаментальной «христианскости» всех религий, т.е. утверждение того, что в основе своей все религии несут в конечном счете христианство, замысел спасения в Иисусе Христе<sup>21</sup>. Согласно Дарлапу, который следует Карлу Ранеру, «предваряющая благодать» (“Vorgegebene Gnade”) как «сверхприродный экзистенциал» (“übernatürliches Existential”) дана каждому человеку вследствие универсальности спасительной воли Божией. Поскольку же, заключает Дарлап вслед за Ранером, вся благодать от Христа, то и всякий человек — это «скрытый христианин» (“verborgener Christ”), как утверждал, Ф.К. Маргейнеке (Ph. K. Marheineke) в «Теологических лекциях», а Карл Ранер говорил об «анонимном христианстве» (“anonymes Christentum”).

Для христианского богослова в его теологии религий существенной является проблема дохристианских, внехристианских и постхристианских религий. По мнению Дарлапа, дохристианские религии могут рассматриваться как в основном «законные» религии дохристианского человечества<sup>22</sup>. Он поясняет, что под «законной религией» здесь понимается «общественно конституированная религия, которая должна теологически квалифицироваться как позитивная и опосредующая спасение для определенного времени и для определенных людей и которую поэтому таковые люди в отсутствии лучшего средства спасения должны рассматривать как в целом изволенную Богом для них здесь и теперь, в этих условиях»<sup>23</sup>. Легитимная религия также не требует, чтобы она принималась человеком во всем в равной мере. Для каждого человека практически возможна критика конкретной религии, которая предлагается ему на почве собственного опыта, черпается из религиозных обновленческих движений и т.п., поэтому у каждого человека есть возможность посредством решения в пользу относительно лучшего в сфере его религии осуществлять экзистенциальный выбор в направлении совершенной религии.

Теологическая характеристика Дарлапом внехристианских религий начинается с констатации того, что они «фактически являются смесью влияний так называемого

<sup>19</sup> Darlap A. Religionstheologie // Herders Theologisches Taschenlexikon. Bd. 6 / hrsg. v. K. Rahner. Freiburg i. Br., 1973. S. 270–276.

<sup>20</sup> Ibid. S. 271.

<sup>21</sup> Ibid. S. 272.

<sup>22</sup> Ibid. S. 273.

<sup>23</sup> Ibid. S. 273.

естественного богопознания, всюду действующей благодати, исторически объективирующегося греха отдельных людей и опосредованно общественных факторов. Эта «смесь» наличествует в многих религиях и сама является весьма различной. Но все эти религии предстают объективациями греха человека и притом именно в специфических религиозных формах (абсолютизация определенных множественных сил существования). Дарлап подчеркивает, что эти религии существенно отличаются от христианства, в котором окончательный и единственный принцип спасения, а именно Иисус Христос «становится историческим эсхатологическим принципом Церкви в ее историческом и общественном измерении»<sup>24</sup>.

Религии после Христа в дальнейшем формировании своего учения, институтов во все большей мере испытывали влияние христианства, даже если они, в отличие от ислама, хотя бы отчасти не причисляли христианство с самого начала к своим источникам. В них нарастало и там, где они отказывались от своего «снятия» в спасительной вести христианства, скрытое, сокровенное христианство, притом также и в общественном, институциональном измерении. И наоборот, церковно конституированное христианство получало от этих религий и их культурных предпосылок импульсы к своему собственному дальнейшему развитию и самообретению. «К тому же, — пишет А. Дарлап, — современная цивилизация, характеризующаяся техницистским миропониманием и единством всемирной истории, а также процессом секуляризации, ведет к исчезновению локальных естественных религий»<sup>25</sup>.

Одним из создателей «теологии религий» является Г. Вальденфельс<sup>26</sup>, разработавший «контекстуальную теологию», трудившийся в Японии и продолжающий организовывать межрелигиозный диалог, «контекстуально-диалогические исследования по теологии культур и религий»<sup>27</sup>. Со становлением «теологии религий» Вальденфельс связывает проблему толерантности как цели межрелигиозного диалога и его стимула. «Ни одна из мировых религий не может признать или ожидать “равноценности” всех религий, не повреждая, не уничтожая при этом саму себя в своих притязаниях, — пишет Вальденфельс. — Но ввиду прозреваемой вопреки всей множественности религий их общности в определении человечности, мира и истории все религии тем не менее обязаны опосредовать свое учение (указываемый ими смысл бытия) как подлинное удовлетворение, умиротворение людей; теология мира является неотъемлемой составляющей теологии религий»<sup>28</sup>.

Проблеме антропологических предпосылок религии и межрелигиозного диалога Г. Вальденфельс уделяет внимание во многих своих трудах. Обращается он к этим вопросам и в статье «Религия в современном мире научных исследований», опубли-

<sup>24</sup> Darlap A. Religionstheologie // Herders Theologisches Taschenlexikon. Bd. 6 / hrsg. v. K. Rahner. Freiburg i. Br., 1973. S. 274.

<sup>25</sup> Ibid. S. 276.

<sup>26</sup> Waldenfels H. Religionstheologie // Lexikon der Religionen: Phänomene — Geschichte — Ideen / Begründet von Franz Kardinal König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Hans Waldenfels. Freiburg; Basel; Wien, 1996. Aufl. 3. S. 557–559.

<sup>27</sup> См., например: Waldenfels H. Begegnung der Religionen: Theologische Versuche I. Bonn; Borengässer, 1990.

<sup>28</sup> Waldenfels H. Religionstheologie // Lexikon der Religionen. S. 558.

кованной в нашем журнале «Религиоведение»<sup>29</sup>. Напоминая, что «11 сентября 2001 г. специфическим образом изменило мир», Г. Вальденфельс указывает на самый острый вопрос межрелигиозного диалога и всего обеспечивающего его религиоведения: «... вопрос: является ли религия корнем насилия и в какой степени?»<sup>30</sup>. В разрешении этого вопроса Вальденфельс основывается на том, что «корни религии соприкасаются с человеческим бытием как таковым и тем самым имеют неизменное значение для понимания человеком самого себя, — причем такого понимания, которое опосредовано обществом».<sup>31</sup>

Значительное место занимает проблематика межрелигиозного диалога, толерантности и конфессиональной идентичности в трудах Иосифа Ратцингера (теперь папа Бенедикт XVI). Он полемизировал против попытки немецкого египтолога Яна Ассмана<sup>32</sup> связать толерантность с политеизмом, а нетолерантность с монотеизмом.

Этот вопрос стал одним из самых жгучих в религиоведении и теологии религий. Непрерывающуюся дискуссию в последние 20 лет задали как давние апологетические споры христиан, мусульман, буддистов, индуистов, атеистическая критика, выявляющая в религии предпосылки нетерпимости, так и тезисы двух ученых — философа из Гисена О. Маркварда (Odo Marquard) и египтолога из Гейдельберга Я. Ассмана (Jan Assmann). Марквард более четверти века назад выдал формулу: полимифия против мономифии (Polymythie versus Monomythie), что подразумевает: библейский единый Бог со своей единой истиной означает обеспечение полномочия для религиозного всевластия. Против этого могло бы помочь только разделение властей в абсолюте, и таковое разделение властей осуществляется посредством великого гуманного принципа многобожия<sup>33</sup>. Ян Ассман предложил идею «мозаистского поворота» («Mosaische Wende») — «Моисеева различения» как подлинного водораздела в истории религий вообще: «Суть в том, что только с библейских текстов, связываемых с Моисеем, началось различение между истинным и ложным в сфере религий, а до этого различались чистое и нечистое, святое и профанное, и в религиях вообще не было места для идеи ложных богов, поклоняться которым считалось бы недопустимым»<sup>34</sup>. В качестве «древнейшего акта» религиозного насилия Ассман цитирует приказ Моисея уничтожить всех почитателей золотого тельца<sup>35</sup>.

Ассман различает первичную и вторичную религию (Primär — und Sekundärreligion). Первичная — «культ племенных и народных национальных богов. Вторичная религия — это 'дело сердца'»<sup>36</sup>. По его мнению, при переходе от первичной к вто-

<sup>29</sup> См.: Вальденфельс, Ганс. Религия в современном мире научных исследований // Религиоведение. 2002. № 2. С. 157–165.

<sup>30</sup> Там же. С. 157.

<sup>31</sup> Там же. С. 159.

<sup>32</sup> Assmann J. Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur. München; Wien, 1998.

<sup>33</sup> Marquard Odo. Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart, 1981.

<sup>34</sup> Assmann J. Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur. München; Wien, 1998. S. 17–23; Zenger E. Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von J. Assmann // Herder-Korrespondenz. 55 (2001). S. 186–191, 187; Angenendt A. Gewalttätiger Monotheismus — Humaner Polytheismus? // Stimmen der Zeit. 2005. Heft 5. S. 319–328.

<sup>35</sup> Assmann J. Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur. S. 269; Assmann J. Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München, 2003.

<sup>36</sup> Assmann J. Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. S. 156.

ричной религии у человека и в человеке развивается «психоистория», исторически наблюдаемое изменение внутреннего мира человека, именно его души. Основой возникновения вторичной религии является монотеизм. Только здесь Бог выступает как хранитель права, истины и нравственности. Как правило, монотеизм понимается, исходя из некоего откровения, и требует в цивилизационном аспекте «Книги», основываясь тем самым на «культуре памяти»; с помощью этого ключевого слова Ассман снискал внимание мировой научной общественности<sup>37</sup>. Монотеизм, по Ассману, неразрывно связан с возникновением «внутреннего человека». В первичной религии боги антропоморфны: они едят и пьют, любят и ненавидят, господствуют и борются между собой и с людьми. Поворот к вторичной религии — «прорыв к трансценденции»: боги или же Бог превосходят все человеческое, мужское и женское, становятся чисто духовными и тем самым — как это выражается в религиозной истории — также «беззаботными», не имеющими потребностей; они не нуждаются для своей жизни, если сослаться только на Ветхий Завет, в крови козлов и быков, вообще ни в каких материальных дарах от людей. Такое божество, тем более единый и единственный Бог предъявляет суровые нравственные требования. Эта спиритуализация и этизация божества повлекли за собой существенные последствия для проблемы насилия. Здесь и предстает ассмановская «изначальная сцена насилия» (*“UrszenederGewalt”*). Христиане, которые хотели отказаться в делах веры от всякого телесного насилия, также поддержали в поздней античности имперские законы, которые угрожали смертью отпадающим от веры. Ассман, как отмечает Иосиф Ратцингер, «прославляет взаимозаменяемость богов, которая представляется ему путем достижения межкультурного и межрелигиозного мира»; «взаимозаменяемости, по его мнению, противостоит «интолерантность», т.е. «нетерпимость» первой заповеди с осуждением идолопоклонства как главного греха»<sup>38</sup>.

В дискуссии с Ассманом Иосиф Ратцингер напоминает, что боги «давали повод к взаимному насилию; известен также феномен, когда боги одной религии становились демонами в другой»<sup>39</sup>. «Тезис, согласно которому политеистические боги вполне взаимозаменяемы и потому представляют собой пути межкультурного взаимопонимания, — пишет Ратцингер, — можно обосновать на примере религиозной политики Римской империи, но он никак не соответствует истории политеизма в целом». В данном случае Ратцингер представляет результаты научного религиоведческого подхода: «Мифы, поначалу выражавшие опыт мира и жизни, пережитый в культе и аккумулированный в поэзии, все больше утрачивают — как раз в ходе конкретного формирования — свою достоверность. Развитие греко-римской античности дает нам яркий образец процесса, когда расширяющееся сознание неотвратимо и все настойчивее ставит вопрос, истинно ли целое. Вопрос об истинности не изобретен “Моисеем”. Он с необходимостью возникает, как только сознание созревает до известной степени»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1997 (рус. перевод: Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004).

<sup>38</sup> Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Вера — Истина — Толерантность: Христианство и мировые религии / пер. с нем. М., 2007. С. 321.

<sup>39</sup> Там же. С. 311.

<sup>40</sup> Там же. С. 311–312.

С критикой Маркварда и Ассмана выступает также католический богослов Антон Ангенендт<sup>41</sup>. Он отмечает, что Марквард и Ассман занимают противоположные позиции. Формула Маркварда гласит: «Индивидуум возникает вопреки монотеизму»<sup>42</sup>. У Ассмана же гласит: «Человек развивается в партнерстве с... единым Богом в автономного или же теономного индивидуума»<sup>43</sup>.

По мнению Ангенендта, Марквард игнорирует то, что всякий миф — это не только «история многих богов», но всегда также «история собственного народа». Этнологически такая мифическая история народа означает, если следовать сотруднику Эссенской научной коллегии (Essener Wissenschaftskolleg) К.Э. Мюллеру (Klaus E. Müller), абсолютизация системы собственной жизни: «Собственный традиционный порядок бытия понимается как единственно разумный, наилучшим образом выстроенный и потому так же, как единственная реальная возможность, короче как *nonplusultra* человеческого жизнеосуществления». Таково воззрение мифа внутри на собственный народ. С этим соотносится обесценивающее воззрение вовне на других: «Вне ценностной сферы собственной культуры в действительности не могут господствовать отношения, которые соответствуют тому, что понимается под достойным человека существованием, под моралью, гуманностью или цивилизацией»<sup>44</sup>. Более того, те, кто вовне, суть недочеловеки, исчадия дьявола, потому их надо избегать и даже бороться с ними. В результате это означает: в случае такой мифической абсолютизации собственного народа не может быть никакой уживчивости, никакой толерантности.

Характеризуя различие народных и мировых религий, Ангенендт опирается на концепцию Н. Лумана. Для Лумана мировая религия характеризуется безграничностью. Универсальная религия представляет вероучение без этнических, народных или территориальных ограничений. «Если предлагается мировая религия, — пишет Луман, — то следует отказаться от этнических или региональных подпорок... Следует иметь в виду каждого, признаваемого человеком... Мировые религии предвосхищают собой всемирное общество»<sup>45</sup>. Иначе говоря, эти религии исходят только из веры<sup>46</sup>. Но этим задается новая граница, а именно против неверующих. Луман подчеркивает, что всякая интенсификация вероучительных запросов с необходимостью должна вести «к обострению различия... правоверных и еретиков или совершенно неверующих»<sup>47</sup>.

Признавая значительность критических положений Ассмана и Лумана, Ангенендт, как и Ратцингер, использует стратегию их переосмысления, поскольку социальная, в особенности классовая основа эволюции религии оставляются за

<sup>41</sup> *Angenendt A. Gewalttätiger Monotheismus — Humaner Polytheismus? // Stimmen der Zeit. 2005. Heft 5. S. 319–328.*

<sup>42</sup> *Marquard O. Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien. Stuttgart, 1981. S. 108; Angenendt A. Op. cit. S. 319.*

<sup>43</sup> *Assmann J. Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. S. 62; Angenendt A. Op. cit. S. 319.*

<sup>44</sup> *Müller K.E. Das magische Universum der Identität: Elementarformen sozialen Verhaltens: Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt, 1987. S. 140; Angenendt A. Op. cit. S. 320.*

<sup>45</sup> *Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt, 2000. S. 276.*

<sup>46</sup> *Ibid. S. 276.*

<sup>47</sup> *Ibidem.*

рамками анализа. Этический монотеизм из результата этого развития превращается в его причину, как теологами, так и светскими религиоведами, на которых теологи ссылаются. Ассман, Луман и Ангенендт приходят к сходному выводу: именно монотеизм создает толерантность, порождая тем самым и ее иное — нетолерантность. По Ассману, поскольку именно вторичные религии создают внутреннего человека с его возможностями сочувствия и сокрытия, возникает также понимание и значимости внутренних убеждений других людей и тем самым способность признать этих других в их своеобразии, инаковости и оставить их в покое. Тот, кто хочет свободы своих решений, должен признавать таковую свободу других. Следовательно, исходя из их духовно-внутренних предпосылок, монотеистические вторичные религии должны настаивать на этой свободе от принуждения.

Это подкрепляется традиционным приемом «умолчания». Признавая, что история засвидетельствовала «ужасающие и достойные сожаления насилия» с религиозной их мотивацией, Ангенендт игнорирует многие исторические свидетельства о том, как осуществлялась христианизация на Западе и на Востоке, религиозные войны. К тому же известное разделение Католической Церкви и светских государств предоставляет возможность списывать все эксцессы на последних. Например, по Ангенендту, казни тауферов в Швейцарии, Южной Германии и Нидерландах были чисто «государственными», подобно им были «государственными» также казни ведьм<sup>48</sup>. Для «исторического» подтверждения Ангенендт ссылается на весьма любопытный пассаж из каталога выставки 2002 г. в Берлине «Мания ведьмовства. Страхи нового времени» (“Hexenwahn. Ängsteder Neuzeit”): «С особым упорством держался предрассудок, что процессы над ведьмами проводились в своей большой массе духовными инквизиционными судами... В тех странах, в которых преследование ведьм было в руках инквизиции, можно констатировать именно у инквизиционных властей нового времени умеренное, даже осторожное обращение с деликтами ведьмовства»<sup>49</sup>.

Как видим, человековедческая проблематика определяет содержание не только апологетики, но в значительной мере философии и богословия, самые структуры сосуществования Церквей и религий, антропологические константы задают поле возможности диалога, и философская антропология становится необходимым измерением религиоведения. Поскольку же все, сказанное о человеке, отражается на нем самом, философско-антропологическое религиоведение может стать одним из оберегающих человека институтов.

© Никонов К.И., д-р философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

---

<sup>48</sup> Angenendt A. Op. cit. S. 327.

<sup>49</sup> Voltmer E., Irsigler F. Die europäischen Hexenverfolgungen der Frühen Neuzeit — Vorurteile, Faktoren und Bilanzen // Hexenwahn. Ängste der Neuzeit: Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Historischen Museums / hg. von R. Beier-de Haan. a. Berlin, 2002. S. 30–45, 33.

*Раздел II*

ПРОБЛЕМЫ  
ОТЕЧЕСТВЕННОГО  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОНЦА XX —  
НАЧАЛА XXI ВЕКА



История и теория  
религиоведения

секционные  
заседания юбилейных  
конференций

## К ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ



50-летие кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова и 45-летие кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации представляют собой события, которые побуждают рассматривать не только результаты деятельности названных учреждений, но и взглянуть на историю отечественного религиоведения, в развитие которого кафедры внесли весомый вклад.

Становление научного исследования религии происходило в XIX в.; осознание этого процесса получало выражение в языковом обозначении данной области исследования. Как отмечает М.М. Шахнович<sup>1</sup>, впервые соответствующий термин появился в Германии: немецкое слово *Religionswissenschaft* было употреблено в названии ежегодника, выходившего в течение 1804–1806 гг. в Магдебурге под редакцией Х. Хенке; в переводе на русский термин означает знание, наука о религии. В 1834 г. чешский философ, логик и математик Б. Больцано (1781–1848) немецкое слово “*Religionswissenschaft*” использовал для обозначения специальной научной дисциплины; его книга “*Lerhbuch der Religionswissenschaft*” («Учебник науки о религии») издана в Зальцбахе в 1834 г. Цели и задачи науки о религии рассматривались Больцано в контексте его учения о науке: в 1837 г. был опубликован его труд “*Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft*” («Учение о науке и наука о религии»). Во Франции Э. Берну назвал свою книгу, вышедшую в 1872 г., “*La science des religions*” («Наука о религии»). В англоязычную литературу термин “*Science of religion*” — наука о религии — ввел Макс Мюллер в 1960 г. и широко использовал его в своих работах 60–70-х гг. XIX в. (например: *Introduction to the Science of Religion*. London, 1873). В России работы западных исследователей религии были представлены как на языке оригиналов, так и в переводе на русский.

Труды западных исследователей — философов, этнографов, антропологов, социологов, историков и др. — попадали в нашей стране в своеобразную духовную среду. В духовной области в России немалое место занимали православное богосло-

<sup>1</sup> См.: Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 20–22, 271.

вие и философия; вместе с тем существовали солидные традиции и нерелигиозного осмысления религии.

В истории отечественного религиоведения можно выделить следующие периоды:

- 1) XIX — начало 20-х гг. XX в.;
- 2) 20–30-е гг. XX в.;
- 3) конец 40-х — начало 90-х гг. XX в.;
- 4) 90-е — первое десятилетие XXI в.

Отечественная философия религии — и конфессиональная, и светская — терминологически и по содержанию испытывала влияние немецкой классической философии — И. Канта (1721–1804), Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831), Ф. В.Й. Шеллинга (1775–1854), И.Г. Фихте (1762–1814), Л.А. Фейербаха (1804–1872) и др., их воззрений на религию. Славянское «любомудрие» (калька с греч. φιλοσοφία — любовь к мудрости, познанию, наукам; исследование сущности и причины всех вещей, философия, мудрость, наука, знание) не получило распространения, был принят термин «философия религии» — калька с нем. «Religionsphilosophie»; немецкое название было известно по собранию сочинений Гегеля на немецком языке (изд. 30-х гг. XIX в.), по изданиям работ ряда других авторов. В конце XIX в. стала популярной работа О. Пфлейдерера «Философия религии на историческом основании» (*Pfleiderer O. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin, 1883*; издана в переводе на русский яз.). Отечественные исследователи, как конфессиональные (православные), так и светские, осмысливая западную философию религии, развивали и собственное решение проблем.

В числе основных направлений православной философии XIX — начала XX вв. в России выделяют «академическую философию», «метафизику всеединства», философию нового религиозного сознания.

В духовных академических кругах развивалось «философское настроение» (по выражению Г.В. Флоровского (1893–1979), православный богослов, философ, историк культуры). На рубеже XVIII–XIX вв. в православных духовных академиях России стали создаваться кафедры философии, метафизики, истории философии; православная философия нередко именовалась «умозрительным или рациональным богословием».

Академическая философия была признанной философией в духовных академиях. Основателем академической философии считается профессор Московской Духовной академии Ф.А. Голубинский (1797–1854). Кроме него наиболее известными представителями этого направления были профессора МДА В.Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891), М.М. Тареев (1867–1934); Казанской Духовной академии В.И. Несмелов (1863–1937); Петербургской Духовной академии М.И. Каринский (1840–1917); Киевской Духовной академии П.Д. Юркевич (1827–1874). Философия религии в трудах названных авторов представала в виде философии православной религии, философии, осмысливавшей весь комплекс православных идей. Ф.А. Голубинский развивал идеи теистической философии. Труды «Лекции по умозрительному богословию» (М., 1868); «Умозрительная психология» (М., 1871); «Лекции философии» (М., 1884–1886. Вып. 1: Метафизика и ее история; вып. 2: Онтология; вып. 3: Скеп-

тицизм, критицизм, идеализм, материализм и т.д.; вып. 4: Разделение богословия), изданные посмертно, содержали изложение его взглядов по вопросам метафизики, онтологии, гносеологии, психологии, пневматологии и пр.

Выдающимся последователем Ф.А. Голубинского стал В.Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1892). В работах «Введение в философию» (М., 1889) и др. он развивал трансцендентальный монизм, противопоставляя его монизмам материализма и идеализма, анализировал идеи Канта, Якоби, Шлейермахера, Гегеля, Фихте, Фейербаха, Шеллинга и др. В.Д. Кудрявцев-Платонов подвергал критике широко распространенный в его время натуралистический эволюционизм, в том числе и эволюционизм в объяснении истории религии.

Основные идеи метафизики всеединства сформулированы В.С. Соловьёвым (1856–1900). Вместе с академической философией его философия во многом определяла религиозно-философские искания в России конца XIX — первой трети XX в. Идеи В.С. Соловьёва оказали влияние на воззрения С.Н. Трубецкого (1862–1905) и Е.Н. Трубецкого (1863–1920), Н.О. Лосского (1870–1965), Н.А. Бердяева (1874–1948), С.Л. Франка (1877–1950), С.Н. Булгакова (1871–1944), Б.П. Вышеславцева (1877–1954), П.А. Флоренского (1882–1937), Л.П. Карсавина (1882–1952), Д.С. Мережковского (1865–1941), В.В. Розонова (1856–1919) и др. В их трудах осмысливалась западная философия, в том числе философия религии, предлагались свои (различные) варианты решения вопросов.

Духовными и учебными заведениями издавался ряд журналов («Богословский вестник», «Вера и разум» и др.), в которых публиковались работы отечественных и зарубежных авторов по проблемам религии и/или богословское их осмысление.

Религия была предметом внимания и представителей нерелигиозных направлений в философии: материализма [А.И. Герцен (1812–1870), Н.П. Огарёв (1813–1872), Н.Г. Чернышевский (1825–1889), Н.А. Добролюбов (1836–1861), Д.И. Писарев (1840–1868), Г.В. Плеханов (1856–1918), В.И. Ленин (1870–1924)], позитивизма [П.Л. Лавров (1823–1900), Е.В. де-Роберти (1843–1915)], неокантианства [А.И. Введенский (1856–1925), И.И. Лопатин (1855–1920)] и др. В 1845–1846 гг. появляется труд А.И. Герцена «Письма об изучении природы». П.А. Лавров, начиная с 50-х гг. XIX в., опубликовал серию философских работ: «Практическая философия Гегеля» (Библиотека для чтения. 1858. № 5), «Что такое антропология» (Русское слово. 1860. Окт.), «Исторические письма» (СПб., 1870; осмысливаются философские и социологические концепции Прудона, Конта, Спенсера и др.), «Социологи-позитивисты» (1872), «О методе в социологии» (1874), «Теория и практика прогресса» (1881), «Задачи понимания истории: проект введения в изучение эволюции человеческой мысли» (1898).

В 1860 г. вышел в свет труд Н.Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». В последней трети XIX в. России начинает распространяться марксизм, изданы переводы «Капитала» К. Маркса. В конце XIX в. появился ряд работ Г.В. Плеханова: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895), «О материалистическом понимании истории» (1897), «К вопросу о роли личности в истории» (1898). Значительное влияние его идеи оказали на развитие материалистического понимания религии и в XX в. В 90-е гг. XIX в. опубликованы труды

В.И. Ленина «Что такое друзья народа и как они воюют против социал-демократов?» (1894), «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1895), «Развитие капитализма в России» (1899). Эти труды, как и многочисленные последующие его работы, служили отправной точкой для многих исследователей религии в России в XX в.

В российской литературе XIX в. были широко представлены исследования по истории религии. Были известны труды Э. Ренана (1823–1892) «Очерки по истории религии» (*Renan E. Etudes d'histoire religieuse*. Paris, 1857; перевод на рус. яз.: СПб., 1907); К.П. Тиле (1830–1902) «Краткий курс по истории религии: справочник для ориентации и самоизучения» (*Tiele C.P. Kompendium der Religionsgeschichte: ein Handbuch zur Orientierung und zum Selbststudium*. Berlin, 1880), «Учебник истории религии» (*Manuel de l'histoire de religion*. Paris, 1880); П.Д. Шантепи де ля Соссе (1848–1920) «Учебник истории религии» (*Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg und Leipzig, 1897).

В развитие исторической науки отечественные исследователи вносили свой вклад. В XVIII в. появились труды В.Н. Татищева (1686–1750) «История Российская с древнейших времен» и М.В. Ломоносова (1711–1765) «Древняя Российская история». В XIX в. их наследие было воспринято историками с мировым именем. Назовем авторов и их сочинения: Н.М. Карамзина (1766–1826) «История государства Российского» в 12 томах, С.М. Соловьёва (1820–1879) «История России с древнейших времен» в 29 томах, В.О. Ключевского (1841–1911) «Курс русской истории» в пяти частях.

В ходе изложения вопросов общей истории Н.М. Карамзин, С.М. Соловьёв, В.О. Ключевский и другие историки рассматривали и историю религии в России. Издавались труды церковных авторов; наиболее известно сочинение академика Петербургской Академии Наук митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) «История Русской Церкви» в 13 томах.

В истории мировой науки достойное место занимают отечественные школы буддологии и исламоведения. Среди трудов по буддизму в XIX в. можно выделить: П.В. Васильева (1818–1900) «Буддизм, его догматы, история, литература» (ч. 1. СПб., 1857), И.Н. Минаева (1840–1890) «Буддизм: исследования и материалы» (т. 1. Вып. 1. СПб., 1887). По инициативе и под редакцией известного ученого, индолога и ираниста С.Ф. Ольденбурга (1863–1934) с 1897 г. начала выходить в свет международная *Bibliotheca Buddica*, исследовавшая санскритские и тибетские тексты махаяны. В начале XX в. появляется труд классика отечественной буддологии Ф.И. Щербатского (1866–1942) «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (в 2 т. СПб., 1903–1909). Но наиболее значимыми работами ученого являются исследования, опубликованные после Октябрьской революции: «Философское учение буддизма» (Пг., 1919); труды, написанные на английском и вышедшие в Лондоне и Ленинграде: «Понятие буддийской нирваны» (*The Conception of Buddhist Nirvana*. Leningrad, 1927), «Центральное понятие буддизма и значение слова дхарма» (*The central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*. L., 1923), «Буддийская логика» (*Buddhist Logic*. Leningrad, 1930–1932).

Важный вклад в развитие исламоведения — его методологии, в изучение истории ислама внес В.В. Бартольд (1869–1930). Уже в 1903 г. появляется его труд «Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире», а в 1912 г. опубликована работа «Халиф и султан». Главное внимание в этих работах уделено исследованию религиозной и государственной властей в странах ислама. Научное творчество В.В. Бартольд продолжал и после Октябрьской революции; были опубликованы его труды: «Ислам» (1918), «Культура мусульманства» (1918), «Мусульманский мир» (1922). Он был автором многих статей «Энциклопедии ислама».

В XIX в. все более широкое развитие получали исследования в области этнографии и этнологии. Сочинения Э. Тайлора (1832–1917), Дж. Фрэзера (1854–1941), Дж. Лёббока (1834–1913) и др. входили в фонды библиотек России как на языке оригинала, так и в переводе на русский. Назовем некоторые из этих работ: *Tylor E.B. Researches into the Early History of Mankind and Development of Civilization* (London, 1871; в рус. пер.: «Исследования в области древней истории человечества и развитие цивилизаций»), *Primitive culture* (London, 1871; в рус. пер.: «Первобытная культура»), *Anthropology* (London, 1881; в рус. пер.: Антропология); *Lubbock I. The origin of civilization* (London, 1870; в рус. пер.: «Происхождение цивилизации»); *Frazer J.G. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (London, 1890; в рус. пер.: «Золотая ветвь: Исследование магии и религии»).

Отечественные ученые проводили полевые исследования верований и фольклора различных народов России. Отметим вклад в изучение фольклора филолога, академика Петербургской АН Ф.И. Буслаева (1818–1897), специалиста в области славянского и русского языкознания, древнерусской литературы и фольклора. В своей творческой биографии он перешел с позиций мифологической школы на позиции миграционной теории. Издано немало работ по этнографии и фольклору: И.М. Снегирёва «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (М., 1837–1839), А.В. Терещенко «Быт русского народа» (М., 1847–1848); А. Котляревского «О погребальных обычаях языческих славян» (М., 1868), Л.Н. Майкова «Великорусские заклинания» в «Записках русского географического общества по отделению этнографии» (т. 2. 1869), А.Н. Афанасьева (представитель мифологической школы) «Поэтические воззрения славян на природу» (т. 1–3. 1865–1869); П. Бессонова «Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка с очерками народного обряда, обычая и всего быта» (М., 1871), П.М. Богаевского «Очерк религиозных представлений вотяков» в «Этнографическом обозрении» (1890. № 1, 2, 4), М.Н. Ханчолова «Новые материалы о шаманстве у бурят» в «Записках Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества по этнографии» (т. 2. Вып. 1. 1890); серия работ И.И. Смирнова «Черемисы» (Казань, 1889), «Вотяки» (Казань, 1890), «Мордва» (Казань, 1895); «Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в колымском округе В.Г. Богоразом» (СПб., 1900) и др.

Уже в 40-е гг. XIX в. отечественные исследователи начинают осмысливать идеи О. Конта (1798–1857), в том числе и использовать термин «социология», хотя сам термин принимали не все; некоторые предлагали заменить его словами «социальная философия». Давались подробные изложения сочинений одного из основателей социологии, критика его идей. В поле зрения находились работы О. Конта: *Comte A.*

Curs de philosophie positive (vol. 1–6. P., 1830–1842; тексты этого сочинения — *Курс позитивной философии* — издавались в разных комбинациях на рус. языке); Система позитивной политики или трактат о социологии, устанавливающей религию человечества (Systeme de Politique Positive, ou Traite de Sociologie instituant la Religion de l'Humanite. Paris, 1851–1854); Катехизис позитивиста, или краткое изложение всемирной религии в одиннадцати систематических разговорах между женщиной и священником человечества (Catechisme Positiviste, ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle, en onze Entretiens Systematiques entre une Femme et un Prêtre de l'Humanite. Paris, 1852); Воззвание к консерваторам (Appel aux Conservateurs. Paris, 1855). В связи с работами О. Конта и Э. Тайлора внимание уделялось и сочинениям Г. Спенсера, в частности: *Spencer H. The Principles of Sociology* (L., 1876–1882; издана на рус. яз.).

Идеи О. Конта привлекли внимание и некоторых представителей православного богословия. А.И. Введенский (1861–1913), профессор МДА, в своем труде «Религиозное сознание язычества: опыт философской истории естественных религий» дает набросок православного понимания задач «социальной статистики» и «социальной динамики» религиозного сознания. По мнению А.И. Введенского, социология может быть полезна теологии при решении ряда проблем, касающихся эволюции религиозных представлений и их влияния на различные сферы культуры. В то же время он подчеркивал ограниченность возможностей социологии при рассмотрении религии, утверждал, что социолог должен признать «трансцендентность *конечного смысла* религии и трансцендентность ее *безусловной власти* над сознанием»<sup>2</sup>. Познавание трансцендентной сущности религии — отношения к Божеству, ее начал и возникновения не может быть компетенцией социологии.

В конце XIX в. выдающийся российский ученый, этнограф Л.Я. Штернберг (1861–1927), обобщая результаты исследований религии в зарубежной и отечественной литературе, в статье «Сравнительное изучение религии» использовал по отношению к такому изучению термин «наука о религии». Он писал: «Сравнительное изучение религии (вернее — наука о религии) — позитивная наука, занимающаяся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества»<sup>3</sup>. Уточнение — «вернее — наука о религии», поставленное в скобках, имело принципиальное значение; русско-язычное словосочетание «наука о религии» входило в лексикон названий формировавшихся и развивавшихся наук в России.

В качестве философской базы исследования религии Л.Я. Штернберг называет позитивизм, который, по его мнению, дал рациональный метод и широкую философскую концепцию для обобщения огромного материала о религиях многочисленных народов Земли. «Позитивная наука» базируется на материалах, собранных в рамках истории религии, истории культуры, этнографии, антропологии и социологии. Тщательно изучив состояние и тенденции развития науки о религии на

<sup>2</sup> Введенский А. Религиозное сознание язычества. Т. 1. М., 1902. С. 138.

<sup>3</sup> Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. 61. СПб., 1900. С. 323–324.

Западе, Л.Я. Штернберг выделил следующие основные направления в рамках этой дисциплины:

1) сравнительно-историческое изучение религии народов, родственных по происхождению или языку [школа М. Мюллера (1823–1900)];

2) сравнительно-историческое изучение религий народов *культурных* и имеющих свою историю, при отказе от сравнительно-антропологического изучения, обнимающего верования *всех* народов без исключения;

3) изучение сущности религии и ее проявлений (Шантепи де ля Соссэй) с включением в науку о религии истории религии (здесь речь идет, как и во второй точке зрения, о религии только «культурных народов») и философии религии — исследования религии с субъективной и объективной точек зрения (психологии и метафизики религии);

4) *антропологическая школа*, которая, исследуя все религии, сосредотачивается на изучении религии первобытных племен, считая эти религии исходным пунктом религиозной эволюции человечества.

К этой школе, по мнению Л.Я. Штернберга, «примыкает» К. Тиле, который полагал, что история религии не довольствуется описанием отдельных религий; она рассматривает религию как «великий психологический *факт*», проявляющийся в различных формах у различных народов, и показывает, как все религии, включая и религии самых цивилизованных народов, родились из одних и тех же первоначальных зачатков.

Л.Я. Штернберг указывал на значительный вклад, внесенный в развитие науки о религии братьями Якобом (1785–1863) и Вильгельмом (1786–1859) Гримм, введенными в научный оборот широкий пласт народных верований, заключающийся в поэзии, обычаях, преданиях. Он рассматривал этот вклад как открытие пути для новой вспомогательной науки — фольклористики; специально отметил учение Я. Гримма о «двоеверии», который обнаружил верования доисторического периода в переживаниях современного германского простолюдина.

По мнению Л.Я. Штернберга, очередной импульс становлению науки о религии был дан развитием общей лингвистики и сравнительной филологии.

Проследив становление и развитие науки о религии, Л.Я. Штернберг показал, что в числе разделов науки о религии выделились: история религии, философия религии, психология религии, антропология религии, феноменология религиозных явлений, а среди методов науки о религии ученый называл индукцию с последующим конструктивным синтезом, эволюционизм, сравнительно-исторический метод, приемы классификации, психологические методы.

Исследования религии, проводившиеся в XIX в., продолжались и в XX в., как по уже отмеченным направлениям, так и по новым — на базе религиозной философии, позитивизма, неокантианства, материализма.

В 1915 г. появилась книга профессора богословия Киевского императорского университета Н. Боголюбова «Философия религии», в которой содержатся отсылки как к сочинениям западных авторов, так и российских. С позиций православного богословия Н. Боголюбов подчеркивал, что термин «философия религии» употребляется в двух смыслах:

1) религиозная философия или теософия, т.е. мировоззрение, изложенное в философских терминах, но имеющее своим основным источником собственно религию;

2) философская наука о религии, т.е. наука, ставящая себе предметом исследование самое религию как целое<sup>4</sup>.

Философия религии была представлена в русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX в. — в трудах С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Б.В. Вышеславцева, Н.О. Лосского, В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, С.Л. Франка и др.

В 1901 г. в Санкт-Петербурге было создано Религиозно-философское общество. В 1902 г. появился сборник статей «Проблемы идеализма»; среди авторов были и представители религиозной философии. В статьях обсуждались проблемы философии, религии, искусства, морали, права, политики. Основой культуры представители религиозной философской мысли считали христианскую культуру, подвергли критике материализм и позитивизм. Издавались религиозно-философские журналы: «Новый путь» (СПб., 1903–1904), «Вопросы жизни» (СПб., 1905), «Весы» (М., 1904–1909), «Перевал» (М., 1906–1907). В 1909 г. появилась книга «Вехи: сб. статей о русской интеллигенции». Составитель и автор предисловия М.О. Гершинзон (1869–1925); в числе авторов: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, М.О. Гершинзон, А.С. Изгоев (Ланде; 1872–1935), Б.А. Кистяковский (1868–1920), П.Б. Струве (1870–1944), С.А. Франк. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.А. Франк были соавторами и книги «Проблемы идеализма».

Работы ряда из названных философов публиковались в нашей стране и в первые годы после революции 1917 г.: «Свет невечерний» (Серг. Посад, 1917), «Тихие думы» (М., 1918) С.Н. Булгакова; «Судьба России: опыт по психологии войны и национальности» (М., 1918), «Философия Достоевского» (Пг., 1921) Н.А. Бердяева; «Интуитивная философия Бергсона» (3-е изд., Пг., 1922), «Основные вопросы гносеологии» (Пг., 1919), «Конкретный и отвлеченный идеал-реализм» (опубликовано в журнале «Мысль», 1922. № 1, 2) Н.О. Лосского; «Очерки методологии общественных наук» (М., 1922), «Введение в философию в сжатом изложении» (Пг., 1922) С.Л. Франка и др.

В 1918 г. был составлен и отпечатан в небольшом количестве экземпляров, а в 1921 г. распространен сборник «Из глубины»; по своему содержанию он продолжил идеи изданной в 1909 г. книги «Вехи»; работы Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.Б. Струве, С.Л. Франка представлены и в том, и другом сборниках. Характерно, что появившийся после революции 1917 г. сборник «Из глубины» носит еще более политический характер, чем сборник «Вехи», подготовленный и изданный после революции 1905 г. В «Предисловии издателя» говорилось: «Сборник «Вехи», вышедший в 1909 г., был призывом и предостережением. Это предостережение... явилось на самом деле лишь робким диагнозом пороков России и слабым предчувствием той моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась еще в 1905–1907 гг. и разразилась в 1917 г. ... Большая часть участников «Вех» объединилась теперь для того, чтобы... высказаться об уже совершившемся крушении — не по-

---

<sup>4</sup> См.: Боголюбов Н. Философия религии. Ч. 1: Историческая. Т. 1. Киев, 1915. С. 23.

одинокое, а как совокупность лиц... переживающих одну муку и исповедующих одну веру... всем авторам одинаково присуще и дорого убеждение, что положительные начала общественной жизни укоренены в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой коренной связи есть несчастье и преступление. Как такой разрыв они ощущают то ни с чем не сравнимое морально-политическое крушение, которое постигло наш народ и наше государство»<sup>5</sup>.

В первое и второе десятилетия XX в. в философских дискуссиях принимал активное участие Г.В. Плеханов. Наиболее значительные работы Плеханова по философии в эти годы: «Основные вопросы марксизма» (1908); «О так называемых религиозных исканиях в России» (1909); «Materialismus militans» (Воинствующий материализм; 1910). В этих работах подвергнуты критике махизм, неокантианство, взгляды представителей религиозной философии («веховцев»). В 1909 г. осуществлено первое издание книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм: критические заметки об одной реакционной философии». Книга написана по поводу сборника статей В.А. Базарова (1874–1939), А.А. Богданова (1873–1928), А.В. Луначарского (1875–1933), С.А. Суворова (Борисова) (1869–1918) и др. В «Очерках по философии марксизма» В.И. Ленин выступил против попыток авторов соединить марксизм с философией эмпириокритицизма, раскрыл содержание этой философии. Позиция же марксизма по отношению к религии изложена и в работах В.И. Ленина «Социализм и религия» (1905), «Об отношении рабочей партии к религии» (1909).

В конце XIX и первые три десятилетия XX в. шел процесс становления социологии, психологии, феноменологии религии.

На развитие отечественной социологии религии оказали влияние сочинения ее основателей: М. Вебера (1864–1920) “Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie” (bd. 1. Tübingen, 1920), “Wirtschaft und Gesellschaft” (bd. 1. Tübingen, 1922); Э. Дюркгейма (1858–1917) как на языке оригинала, так и в русском переводе «Метод социологии» (Киев; Харьков, 1899), «О разделении общественного труда» (Одесса, 1900), “Les formes elementaires de la vie religieuse” (Р., 1912), «Социология и теория познания» (Новые идеи в социологии. СПб., 1914. № 2); Г. Зиммеля (1858–1918) «Проблемы философии истории» (М., 1898), «Проблемы социологии» (Научное обозрение. 1899. № 3), «К методологии социальной науки» (там же. 1900. № 2); «Конфликт современной культуры» (Пг., 1923).

В конце XIX — в первые два десятилетия XX в. появляются труды отечественных социологов, в которых рассматриваются и проблемы религии. Значительное влияние на развитие социологического подхода к рассмотрению религии оказал М.М. Ковалевский (1851–1916) — представитель позитивизма в русской социологии, считавший необходимым соединить в методологии исследований теорию факторов и историко-сравнительный метод. По его мнению при выяснении причинно-следственных связей социальных явлений необходим анализ не одного какого-то фактора, а взаимодействия ряда факторов. Ковалевский развивал идеи генетической социологии на основе историко-сравнительного метода. С точки зрения этой методологии социолог рассматривает происхождение и эволюцию различных социальных инс-

---

<sup>5</sup> Предисловие издателя // Вехи: Из глубины. М., 1991. С. 209.

титуттов. М.М. Ковалевский участвовал в этнографических экспедициях, включал в социологию данные этнографии и антропологии. Его труды: «Этнография и социология» (М., 1904), «Современные социологи» (СПб., 1905), «Очерк развития социологических учений» (СПб., 1906), «Две жизни: Маркс и Спенсер» (Вестник Европы. 1909. № 7); «Социология» (в 2 т. СПб., 1910), «Развитие социологии на Западе и в России» (Новые идеи в социологии. СПб., 1913); «Происхождение семьи, рода, племени, собственности, государства и религии» (Итоги науки в теории и практике. М., 1914. Т. X) — все они способствовали становлению и развитию социологии религии в России.

На базе позитивизма развивал социологические идеи Н.И. Кареев (1858–1931); под влиянием О. Конта он среди наук, изучающих общество, различал историю, социологию, философию истории: история занимается единичными событиями, социология разрабатывает теорию общества, рассматриваемого в статике, философия истории анализирует динамику исторического процесса. Из работ Н.И. Кареева назовем: «Введение в изучение социологии» (1897); «Секуляризация» (Энциклопедический словарь / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. 57); «Основные направления социологии и ее современное состояние» (Введение в изучение социальных наук. СПб., 1912); «Историология: теория исторического процесса» (Пг., 1915). Социологический подход Н.И. Кареева к исследованию религиозных явлений можно продемонстрировать на примере характеристики им процесса секуляризации. Он писал: «В средние века лат. слово “*Saeculum*” (век) получило значение мира и мирской жизни, в противоположность Церкви и духовным предметам. Отсюда *saecularis* — мирской, светский и т.п. Словом *S.* каноническое право стало обозначать переход лица или вещи из духовного состояния или владения в светское, если только лишение духовного сана не было наказанием (деградацией). *S.* вещи состояла в устранении всех свойств церковного имущества и перехода в светские руки. По каноническому праву такая *S.* могла совершаться только с согласия церковных властей; но на самом деле наиболее важные случаи *S.* именно те, при которых она производилась вопреки воле Церкви...»<sup>6</sup>. Как видим, характеристика И.И. Кареевым секуляризации не ограничивается воспроизведением канонически-правового истолкования этого явления.

Отметим идеи профессора Санкт-Петербургского университета, академика А.С. Лаппо-Данилевского (1863–1919), который представлял традиции неокантианства. Его главный труд — «Методология истории» (в 2 т. СПб., 1910, 1913); в нем социолог по существу рассматривал методологию социального познания. В традициях неокантианства А.А. Лаппо-Данилевский различал «номотетическую» (социология) и «идиографическую» (история) науки, соответствующие им методы — генерализирующий и индивидуализирующий, тем самым указывал на различие подходов к исследованию религии в социологии и в истории.

Во втором десятилетии XX в. начал свою творческую деятельность в области социологии П.А. Сорокин (1889–1968); своими учителями он называл М.М. Ковалевского, Л.И. Петражицкого (1867–1931), Е.В. де-Роберти (1843–1915). В числе его первых работ были этнографические статьи о быте и религиозных верованиях

<sup>6</sup> Секуляризация // Энциклопедический словарь / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. 57. С. 330–331.

зырян (коми). Позже появилось его сочинение «Преступление и кара, подвиг и награда: социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали» (СПб., 1914). Особого внимания в нашем контексте заслуживает работа П.А. Сорокина «Социологическая теория религии» (Заветы. 1914. № 3); в этой работе рассматривается социология религии Э. Дюркгейма. Но основной труд «русского периода» творчества П.А. Сорокина появился уже после Октябрьской революции — «Система социологии» (в 2 т. Пг., 1920).

Осмысливались и проблемы психологии религии. В конце XIX — начале XX в. на языке оригинала и в переводах на русский язык появились труды В. Джемса (1842–1910): «Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии» (СПб., 1904); «Многообразие религиозного опыта» (СПб., 1912). В поле зрения оказался и ряд работ других авторов: *Koch*. Die Psychologie in der Religionswissenschaft (Freiburg, 1896); *Sabatier*. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire (P., 1897); *Starbuck E.-D.* The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness (N.Y., 1899); *Everet Ch.* The Psychological Elements of Religion Faith (1902); *Leuba J.-H.* Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future (N.Y., 1912); *Фрейд З.* Тотем и табу (1913; рус. пер. — 1923); *Флурнуа Т.* Принципы религиозной психологии (Киев, 1913).

Отечественные ученые осмысливали идеи западных исследователей в области феноменологии религии — профессоров теологии Р. Отто [1869–1937; *Otto R.* Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (Священное: об иррациональном в идее Божественного и его отношении к рациональному). Geotha, 1917] и Г. ван дер Леува [1850–1950; *Leeuw G. Van der.* Einführung in die Phänomenologie der Religion (Введение в феноменологию религии). München, 1925].

В 20–30-е гг. XX в. развитие знаний о религии проходило в условиях коренных социально-экономических, политических преобразований и преобразований в сфере культуры. Происходили изменения в области государственно-конфессиональных отношений, реализовывались на практике положения Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Велась активная атеистическая работа; многие публикации, предназначенные для использования в этой работе, содержали упрощенные оценки и суждения. Однако научные издания были представлены значительным количеством трудов.

Развитие религиоведческих знаний в те годы шло по ряду направлений:

1) выяснение предмета науки о религии, содержания этой науки и ее методологии [Н.М. Никольский (1877–1959), А.Т. Лукачевский (1893–1943), Л.Я. Штернберг];

2) осуществление публикаций на русском языке трудов западных исследователей религии: М. Вебера, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля (1857–1939), Э. Тейлора, З. Фрейда, Дж. Фрэзера и др., давалось и собственное решение рассматривавших в этих трудах проблем;

3) осмысление теоретического наследия марксизма и применение его к анализу религии [Н.И. Бухарин (1888–1938), А.М. Деборин (1881–1963), Н.М. Никольский и др.];

4) развивались традиции отечественной науки второй половины XIX — двух первых десятилетий XX вв. — социологии, этнографии, лингвистики, феноменологии, буддологии, исследований христианства, исламоведения [В.В. Бартольд, В.Г. Богораз-Тан (1865–1936; псевдоним Н.А. Тан), Н.М. Никольский, С.Ф. Ольденбург (1863–1937), А.Б. Ранович (1885–1942), О.О. Розенберг (1888–1919), Г.Г. Шпет (1878–1940), Ф.И. Щербатской];

5) изучались вопросы о сущности религии и ее элементах, проблемы происхождения и ранних форм религии [А.Т. Лукачевский, В.К. Никольский (1894–1953), П.Ф. Преображенский (1894–1941), Л.Я. Штернберг и др.];

6) проводились в различных регионах нашей страны эмпирические исследования отношения людей к религии и полевые этнографические исследования анимизма, фетишизма, тотемизма, магии, шаманизма и др.

В те годы использовались разные термины для науки, изучающей религию: история религии, сравнительное изучение религии, наука о религии, философия религии, а к концу 30-х гг. — религиоведение. Решение вопросов осуществлялось с разных методологических позиций: религиозно-философской (П.А. Флоренский), историко-материалистической (Н.И. Бухарин, В.И. Ленин и др.), позитивистской (П.А. Сорокин, Л.Я. Штернберг и др.), феноменологической и герменевтической (Г.Г. Шпет).

Одним из первых, кто в 20-е гг. XX в. стал рассматривать религию как предмет науки и употребил термин «наука о религии» был известный историк Н.М. Никольский. Ученый в 1922 г. в своей речи, произнесенной на торжественном собрании Государственного Белорусского Университета, ратовал за освобождение исследований религии от влияния «различных конфессиональных школ и направлений»<sup>7</sup>.

Излагая свою точку зрения, Н.М. Никольский писал, что наука изучает явления естественного порядка, которые доступны человеческому познанию с помощью известных познавательных средств. Наука не может заниматься, по мнению, ученого «изучением явлений сверхъестественного, сверхчувственного порядка»<sup>8</sup>. Религия как предмет науки — такое же явление «естественного порядка, как и всякое другое явление»<sup>9</sup>. По мнению Никольского, применение метода исторического материализма позволило показать, «что религия в целом есть социальное явление, группирующее людей, связанное неразрывными нитями со всей совокупностью экономических, социальных и политических отношений в данном обществе и в данную эпоху»<sup>10</sup>. Ученый обозначил ряд вопросов, ответы на которые особенно важны для развития науки о религии:

- 1) определение предмета науки о религии;
- 2) воссоздание истории этой науки;
- 3) раскрытие ее методологии;
- 4) формулирование задач, которые призвана разрешить эта наука.

---

<sup>7</sup> Никольский Н.М. Религия как предмет науки. Минск, 1923. С. 3.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 4.

<sup>10</sup> Там же. С. 37.

При раскрытии элементов и структуры религии учитывалась точка зрения Г.В. Плеханова. В качестве важного элемента религии выделялись религиозные представления и осмысливались их особенности. А.А. Богданов (1873–1928) считал основными чертами религиозных представлений непреложность постулатов, отсутствие логического порядка: «Вторая черта — отсутствие логического порядка в распределении материала — обуславливалась, прежде всего, самым способом накопления опыта. Оно происходило стихийно...»<sup>11</sup>.

Характеристика религиозного сознания предлагалась и в ходе дискуссии в связи с опубликованными на русском языке работами французского ученого Л. Леви-Брюля, посвященными первобытному мышлению. По мнению большинства отечественных ученых, приводимые Леви-Брюлем примеры из области коллективных представлений первобытного человека относятся к числу религиозных представлений. В коллективных представлениях, отмечал Ф.М. Месин, именно их неразрывность с эмоционально-моторными элементами жизни определяет их специфику: при слабой дифференцированности психики первобытного человека возникающие у них идеи или образы предметов невозможно рассматривать независимо от чувств, эмоций, страстей, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими.

Ряд ученых продолжил традицию, заложенную в трудах Э. Тейлора, который считал анимизм определением «минимума религии». Однако складывалось критическое отношение к теории Э. Тейлора. В.К. Никольский критиковал Тейлора за то, что Тейлор исходил не из общественного сознания первобытного общества, а из мышления первобытного индивида: «“Дикарь-философ” существовал только в воображении Тейлора... Не “стремление к истине”, не философские запросы дикаря породили анимизм и религию... представления эти вовсе не являются плодом каких-то философских исканий. Бездонное невежество дикаря, его панический страх перед разными явлениями природы коренились в его бессилии перед природой»<sup>12</sup>.

Существенной характеристикой религии, по мнению исследователей, помимо представлений является вера. Вера рассматривалась как одна из основных характеристик религиозного мировоззрения. Важно подчеркнуть, что была высказана идея о различии веры в религии и в других областях духовной жизни. А. Герасимович не связывал веру исключительно с религией. Считая веру сущностной характеристикой религии, ученый в то же время замечал, что «вера также необходимо и неизбежно входит в построения научного миропонимания, как и в состав религиозных воззрений. Всякая наука, как и всякая религия, прежде всего вера; без веры нет ни религии, ни науки»<sup>13</sup>. Наряду с верой важной характеристикой религии считалось чувство: одни говорили о чувстве зависимости, другие называли чувство страха перед неизведанным, «чувство тревоги перед непонятным». Эти чувства интерпретировались в качестве основы, на базе которой формируется религиозное чувство.

В числе элементов религии ученые выделяли религиозное действие — культ. В обобщенном виде Н. Токин следующим образом характеризовал культ «...вся

<sup>11</sup> Богданов А.А. Всеобщая организационная наука (текстология). М.; Л., 1925–1929. С. 43.

<sup>12</sup> Никольский В.К. Место Эдуарда Тейлора в исследовании первобытной культуры // Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. XXV.

<sup>13</sup> Герасимович А. У истоков религии. Пг., 1923. С. 12.

совокупность культа есть система воздействия на сверхъестественные существа... на различных стадиях общественного развития мы находим и различные формы культа»<sup>14</sup>. Культ понимался по-разному: одни исследователи выделяли два вида культа — магический культ — магия, и культ в форме молитв и жертвоприношений; другие полагали, что магию не следует относить к религиозному культу.

В.К. Никольский в качестве видов религиозного культа рассматривал магию и умиловительный культ. По его мнению, в развитии религии магический элемент предшествовал умиловительному. Заклинания, заговоры и прочие словесные формулы, назначением которых было магическое, принудительное воздействие на фантастический сверхъестественный мир, гораздо древнее молитв, т.е. просьб, умиловительных формул, обращенных к фантастическим сверхъестественным существам<sup>15</sup>.

В контексте обсуждения элементов религии, с учетом изучения проблемы ее происхождения осмысливался вопрос о том, что является первичным, а что производным — религиозные представления или религиозный обряд, миф или ритуал. Э. Тайлор полагал, что культ возникает позднее религиозных представлений (анимизма). Эта точка зрения принималась и рядом отечественных исследователей. Другое мнение отстаивали те, кто первичным считал культ, а мифы — вторичными образованиями, объяснявшими религиозный ритуал. В дальнейшем все более широкое признание получала именно последняя точка зрения. Эту позицию выразил И.И. Скворцов-Степанов (псевдоним — И. Степанов; 1870–1928). Он писал: «В начале было дело» — везде и повсюду. И не можем мы мыслить такой религии, которая возникла бы и существовала бы независимо, обособленно от обряда. А обряд предварялся чисто фактической практикой, а эта практика каждый раз находит объяснение в данной «форме общества»<sup>16</sup>.

В дискуссии по вопросу о том, что является первичным и что производным — религиозные представления или религиозный обряд, заслуживает внимания позиция А.Т. Лукачевского. Опираясь на исследования магии Дж. Фрезером, он писал: «Фрезер считает, что магия появилась раньше, чем анимизм, хотя конкретными данными своего положения обосновать не может. Возможно, что так оно и было. Надо признать, что эти явления разного порядка и что они на известной стадии связываются. Когда уже имеется вера в души и духов, то над душами начинают производить магические действия»<sup>17</sup>.

В 20–30-е гг. XX в. проводились опросы населения, в ходе которых выяснялось отношение к религии различных групп — рабочих, крестьян, красноармейцев, школьников, студентов. В ходе полевых исследований изучались фольклор, проявления анимизма, фетишизма, тотемизма, магии, шаманизма и др.

<sup>14</sup> Токин Н.П. Очерк происхождения религиозных верований. М.; Л., 1929. С. 27.

<sup>15</sup> Первобытная культура // Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. 479 (комм. В.К. Никольского к тексту Э. Тейлора).

<sup>16</sup> Скворцов-Степанов И.И. Страх смерти против исторического материализма (Ответ тов. М.Н. Покровскому) // Под знаменем марксизма. 1922. № 11–12. С. 97–98.

<sup>17</sup> Лукачевский А.Т. Происхождение религии (обзор теорий). М., 1930. С. 76.

В 40-е гг. во время Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы — научные публикации немногочисленны. Научный интерес к проблемам религии возрастает в 50-е гг., а в последующие десятилетия эта тема привлекает все большее и большее внимание исследователей.

В 60–80-е гг. религиоведческие знания развивались в институтах Академии наук СССР, в отраслевых научных учреждениях, на философских, исторических, филологических и других факультетах высших учебных заведений, на кафедрах общественных наук вузов. В 1959 г. на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова была создана кафедра истории и теории атеизма и религии, призванная обеспечивать научные исследования религии и атеизма и вести соответствующий учебный процесс. Профильная кафедра была создана и в Ленинградском государственном университете. В 1964 г. был образован Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС.

В 60–70-е гг. в высших и средних специальных учебных заведениях вводился курс «Основы научного атеизма», создавались кафедры научного атеизма; в число специальностей ВАК введена специальность «научный атеизм». В последующем названия специальности, предусматриваемой ВАК, варьировались — «Научный атеизм, история религии и атеизма», «Научный атеизм, религия (история и современность)», «Теория и история религии, свободомыслия и атеизма», «Философия религии». Иначе говоря, название «научный атеизм» обозначало учебную дисциплину и отрасль знания, в которых изучаются религия и атеизм. С соответствующим именованием читались учебные курсы, готовились учебники и учебные пособия.

Велись дискуссии о предмете и структуре данной учебной и научной дисциплины, о месте этой дисциплины в системе знания. Одни авторы считали научный атеизм составной частью диалектико-материалистической философии, другие — частной наукой, отпочковавшейся от философии. В структуре научного атеизма были выделены: религиоведение, теория и история атеизма, теория атеистического воспитания, а к числу разделов религиоведения относили: философию религии, гносеологический анализ религии, социологию религии, психологию религии. В некоторых работах «атеистическую теорию» отождествляли с религиоведением. В соответствии с пониманием предмета научного атеизма и структуры выделялись основные направления научных исследований, изучались теоретические проблемы религиоведения (философские, социологические, психологические); специфика религиозного сознания; социальные функции и роль религии; священные тексты религий мира (Танах, Библия, Коран, Типитака и др.); история религий и конфессий; религиозная философия — иудаистская, православная, католическая, протестантская, буддийская, мусульманская, индуистская, конфуцианская, синтоистская и пр., различные течения внутри этих философий; взаимовлияние религии и других областей культуры (искусства, науки, политики, морали, права); свобода совести; конкретные религиозные явления. Важным участком научной работы были конкретно-социологические исследования религиозности и нерелигиозности.

Сказанное о структурировании научного атеизма, об основных направлениях научных исследований свидетельствует о том, что в так именуемой отрасли знания

развивалось и религиоведение. В этот период был внесен весомый вклад в развитие знаний о религии.

В последние годы в некоторых публикациях высказывается не вполне корректное мнение о развитии знаний о религии в рамках научного атеизма. Например, в статье «Религиоведение в России: проблема самоидентификации» М.Ю. Смирнов подмечает ряд действительных проблем, волнующих специалистов, в то же время высказывает мнение, с которым вряд ли можно согласиться. В «советском религиоведении», — полагает М.Ю. Смирнов, не было «...главного, без чего не может существовать нормально устроенное религиоведение, — *указания именно на религию как предмет исследования*, с соответствующей концептуализацией взглядов и разработанной методологией, адекватной научному познанию этого предмета.

Религиоведение (даже если его можно так называть без кавычек) советского времени было... научно-атеистическим. А предмет «научного атеизма»... объяснялся совсем не «по-религиоведчески»: формулировки периодически корректировались, но *им никогда не была религия*»<sup>18</sup>.

Такого рода мнения, и по отношению к определениям предмета «советского религиоведения», «научного атеизма», и по отношению к содержанию так же именуемой учебной и научной дисциплины, не вполне адекватны. В изданных учебниках и учебных пособиях по «научному атеизму» (см. ниже), конечно же, называлась религия в качестве предмета исследования.

Неточной является характеристика перехода от научного атеизма к религиоведению в основательной работе А.Н. Красникова «Методологические проблемы религиоведения». Автор писал: «В 90-е годы XX в. в России в сфере науки и образования произошел переход от «научного атеизма» к религиоведению, от идеологически нагруженной критики религии к ее научному и философскому осмыслению»<sup>19</sup>. Верно, что произошел отказ от идеологически нагруженной критики религии, но в «научном атеизме» как научной и учебной дисциплине выделялось и религиоведение, осуществлялось научное и философское осмысление религии.

О вкладе в развитие науки о религии в тот период свидетельствуют научные исследования, проводившиеся в Академии наук СССР, в Институте научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, на кафедрах высших учебных заведений, труды ряда выдающихся ученых-историков, лингвистов, философов, психологов и др. О состоянии и направлениях научных религиоведческих исследований в то время говорят, например, статьи, включенные в «Антологию отечественного религиоведения» (вып. 1. Ч. 1–4. М., 2009; и последующие), подготовленную кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС при Президенте Российской Федерации. Об этом же свидетельствуют избранные фрагменты сочинений ученых кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, содержащиеся в книге «Кафедра философии религии и религиоведения 50 лет» (М., 2009). Результаты исследований включались в учебный

---

<sup>18</sup> Смирнов М.Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия, 2009. № 1. С. 95.

<sup>19</sup> Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 4.

процесс, в содержание издававшихся учебников, учебных пособий, в лекционные и семинарские курсы.

Были опубликованы: учебное пособие «Основы научного атеизма», подготовленное Институтом философии АН СССР (рук. авт. Коллектива И.П. Цамерян. М., 1961); учебник «Научный атеизм» (рук. авт. Коллектива А.Ф. Окулов. М., 1973); учебные издания, подготовленные кафедрой истории и теории атеизма и религии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова: учебное пособие «История и теория атеизма» (под ред. И.Д. Панцхава. М., 1962), учебное пособие «Основные вопросы научного атеизма» (под ред. И.Д. Панцхава. М., 1962), учебное пособие «История и теория атеизма» (отв. ред. М.П. Новиков. М., 1982), курс лекций «Основы научного атеизма» (под ред. М.П. Новикова. М., 1971). Такого рода учебные пособия публиковались в различных регионах России, в союзных республиках. Во всех учебниках и учебных пособиях содержатся разделы и главы, рассматривающие сущность религии, возникновение религии и ее ранние формы, различные религии — иудаизм, христианство (православие, католицизм, протестантизм), ислам, буддизм и др. Вышло в свет справочное издание «Настольная книга атеиста» (под общ. ред. С.Д. Сказкина. М., 1971).

В те годы были изданы многие научные труды — монографии, сборники статей, брошюры, статьи, словари. Назовем лишь некоторые: сборники статей «Вопросы истории религии и атеизма», выпускавшиеся Институтом истории Академии наук СССР; «Ежегодники Музея истории религии и атеизма», музея, который находился в структуре Академии наук СССР; периодические издания «Вопросы научного атеизма» и Информационный бюллетень Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС — впоследствии журнал «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»; выпуски сборников статей «Актуальные проблемы научного атеизма», издававшиеся кафедрой истории и теории атеизма и религии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Под общей редакцией профессора М.П. Новикова издан «Атеистический словарь»; большинство статей словаря посвящено рассмотрению тех или иных феноменов религии. Плодотворные научные исследования велись во многих научных и учебных центрах Советского Союза.

Подразделения АН СССР, профильные кафедры вузов, подразделения других учебных и научных учреждений успешно выполняли образовательные и исследовательские задачи. Продолжали научное творчество ученые, начинавшие становление в качестве ученых в 30-е гг. XX в., расширялся круг следующих поколений ученых, в том числе и тех, кто продолжал и продолжает активную научную деятельность.

Но следует признать, что название отрасли знания и учебной дисциплины — «научный атеизм» — не получило убедительного обоснования, приводило к неадекватным суждениям, выводам и оценкам. Как известно, исторически атеизм выступал в качестве стороны определенного типа мировоззрения, отрицающей основные принципы религиозного (в узком смысле — теистического) взгляда на мир, и семантика термина «атеизм» не относилась явно и четко к имевшейся в виду области знания. В ряде публикаций, хотя и признавалось различие атеизма как стороны мировоззрения и как отрасли знания, в ходе изложения фактически происходило смешение (незаметно для авторов) той и другой. Из этого вытекала, в

частности, такая интерпретация предмета отрасли знания, согласно которой фактически речь шла об атеизме как стороне мировоззрения. С этим связано соответствующее решение вопросов о социальных функциях и роли религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии. Критика религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии порой представляла не как разноаспектное научное исследование (греч. *κριτική* — искусство разбирать или судить; подразумевается *τέχνη* — искусство, ремесло, наука), а в виде негативно-оценочных суждений, разоблачительных стереотипов или снабжалась такими суждениями и стереотипами: «реакционная сущность» (как будто «сущность» в философском смысле может быть «реакционной» или «прогрессивной»); «извращение», «богословская фальсификация» научной истины, каких-то фактов (в смысле наделения заведомо отрицательными оценками интерпретации тех или иных явлений с позиции религиозного мировоззрения без учета предмета и содержания интерпретации и интенции интерпретатора, а также факта совместимости в сознании многих ученых научных и религиозных знаний); «антигуманизм религиозной морали» (при абстрагировании от факта существования религиозного гуманизма и включенности в религиозную мораль простых норм нравственности, от конкретно-исторического контекста) и т.д.

В 1991 г. произошла корректировка содержания учебной и научной работы в области изучения религии (как и в других областях). Кафедра философского факультета МГУ получила новое название — философии религии и религиоведения. Такое же название получила кафедра факультета философии Санкт-Петербургского государственного университета. Изменились названия и профильных кафедр других высших учебных заведений, подразделений, научных учреждений.

Разрабатывалась концепция религиоведения как научной и учебной дисциплины. Были предложены определения предмета, методов, разделов, строения и структуры религиоведения. Выявлены основания целостности, единства, интегрирования знаний в религиоведении как комплексной дисциплине, раскрыты основные положения теории религии. Репрезентирована область знаний о религии теоретического и исторического, светского и конфессионального религиоведения, теоретических и эмпирических, фундаментальных и прикладных исследований.

При обсуждении вопроса о статусе религиоведения как научной дисциплины, о его предмете и разделах, некоторыми авторами высказываются мнения о «предметной аморфности» религиоведения, о «размытости границ “науки о религии”» с другими областями знания, суждение о том, что «религиоведение в современной России — явление трудно определяемое», но из трудности определения предмета религиоведения не следует, что в российском религиоведении не предложены эти определения. Разумеется, никакое определение нельзя считать «истиной в последней инстанции», но имеющие методологические основания размышления о предмете помогают преодолевать «миражи» и «аморфности».

Продолжали развиваться те направления научных исследований, которые складывались начиная с XIX в., появлялись новые. Подготовлено немало монографий, сборников, статей, диссертаций, изданы словарь «Религии народов современной России» (отв. ред. М.П. Мчедлов. М., 1999), словарь-справочник «Религии мира»

(под ред. А.Ю. Григоренко. М.; СПб., 2009), «Энциклопедия религий» (под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008).

В 1996 г. Госкомвузом был утвержден Государственный образовательный стандарт Высшего профессионального образования по религиоведению. Создавались отделения религиоведения на исторических, философских и других факультетах или выпускающие подразделения, отделы религиоведения в научных институтах. Усилия были сосредоточены прежде всего на научно-методическом обеспечении учебного процесса. По линии Учебно-методического совета (УМС) по философии, политологии, религиоведению Учебно-методического объединения (УМО) по классическому университетскому образованию подготовлены три поколения стандартов Высшего профессионального образования по религиоведению. В соответствии со стандартами разрабатывались программы общепрофессиональных дисциплин и дисциплин специализации — философия религии, психология религии, феноменология религии, история религии, история Русской Православной Церкви, новые религиозные движения, религиозная философия, эзотерические учения и др., а также программы спецкурсов.

Подготовлен ряд учебников и учебных пособий: *Гараджа В.И.* Религиоведение (М., 1994); *Радугин А.И.* Введение в религиоведение (М., 1996); ряд учебников под редакцией И.Н. Яблокова — «Основы религиоведения» (М., 2008); «Введение в общее религиоведение» (М., 2008); «История религии» (в 2 т. М., 2007); Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович (СПб., 2006); Религиоведение для студентов педагогических вузов / под ред. А.Ю. Григоренко (СПб., 2008), *Матецкая А.В., Самыгин С.И., Эгильский Е.Э., Морозова О.М.* Религиоведение (Ростов-на-Д., 2009); *Писманик М.Г.* Религиоведение (М., 2009); *Бажан Т.А., Старков О.В.* Религиоведение для юристов (СПб., 2007); *Гуревич П.С.* Религиоведение (М.; Воронеж, 2007); История религий в России / под общ. ред. Н.А. Трофимчука (М., 2001); Религии России: учебное, справочно-аналитическое пособие по вопросам государственно-конфессиональных отношений и религиоведению / под общ. ред. О.Ю. Васильевой, В.В. Шмидта (М., 2009) и др.

В 2006 г. при Учебно-методическом совете по философии, политологии и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию создано Российское сообщество преподавателей религиоведения. Оно призвано координировать научную и учебную деятельность религиоведов, развивать творческие связи вузовских кафедр с соответствующими подразделениями Российской Академии образования, Института философии, Института социологии, Института этнологии и антропологии РАН, РАГС при Президенте Российской Федерации, с профессорами и преподавателями Московской духовной академии, Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета, Института философии, теологии и истории св. Фомы, с религиоведческими центрами Ближнего и Дальнего зарубежья.

Из сказанного можно сделать следующие выводы:

1. Отечественные ученые не оказались в стороне от процесса становления и развития знаний о религии; их научные поиски осуществлялись в связи с исследованиями религии, предпринимавшимися на Западе. Осмысливая достижения западной науки

о религии, российские историки, этнографы, философы, психологи, языковеды и др. предлагали собственное решение соответствующих проблем.

2. В ходе развития отечественного религиоведения велись исследования по уже сложившимся направлениям и в то же время открывались новые. При преемственности творческих традиций. В разные периоды научные поиски проходили в разных экономических, социально-политических, культурных, идеологических условиях, находило отражение в выборе приоритетных направлений, в соотношении фундаментальных и прикладных исследований, в научной значимости полученных результатов. Была разной интенсивность и широта охвата проблем.

3. Учебная и научная дисциплина «Научный атеизм» включала и образование в области знаний о религии и широкий спектр религиоведческих исследований. Хотя указанное именование не получило убедительного обоснования, нередко приводило к неадекватным выводам, идеологизированным оценкам религии, элементов религиозного комплекса, в так именовавшейся дисциплине были получены весомые научные результаты.

4. В последние два десятилетия разрабатывалась концепция религиоведения как комплексной научной и учебной дисциплины, выявлены методологические основания, интегрирования, единства и взаимосвязи разноаспектных знаний в религиоведении.

© Меньшикова Е.В., канд. философских наук, преподаватель  
кафедры философии религии и религиоведения  
МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

© Яблоков И.Н., д-р философских наук, профессор,  
заслуженный деятель науки Российской Федерации,  
зав. кафедрой философии религии и религиоведения  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ



Перемены, происходящие в социально-экономических системах, начиная с последней трети XX — начала XXI в., проявление новых тенденций в рамках глобализационного масштаба развития социума связаны так или иначе с информационными технологиями, становлением информационного общества, развитием инновационной экономики, опирающейся на знания, и, конечно, общества, основанного на знаниях.

В связи с этим предметом пристального внимания ученых являются смыслы и векторы таких реалий, как «постиндустриальное», «информационное» общество, «постмодерн».

Вокруг этих очевидных ситуаций и разворачивается познавательный процесс, возникает новая познавательная аура, которая обращается к опыту различных областей знания, включая социальные и гуманитарные науки, восстанавливая в правах эмпирического субъекта, как «смыслового фундамента» знания... обращается к иной онтологии — человеческой духовности, укорененной в культуре, к иной традиции — гуманитарно-герменевтической, культурно-исторической»<sup>1</sup>.

Появляются новые научные области с массой методологических проблем (на это обстоятельство указывают В. Степин, В. Лекторский, В. Кемеров, Л. Микешина, П. Гайденок и др.); осуществляется переосмысление проблемы роли субъекта в процессе познания, субъектно-объектных отношений, сущности объектности и объективности. В новой интерпретации представлена роль коммуникативности в процессе познания, происходит трансформация структуры научного познания, развитие новой рациональности и специфической междисциплинарности.

В новых условиях развития научного знания впервые, как отмечает Л.А. Микешина, появляется реальная возможность интеграции, синтеза не только между различными науками, но и между всеми видами творческой деятельности. На этом фоне «... новые тенденции и задачи пробивают себе дорогу в эпистемологии: сохранив и переосмыслив фундаментальные результаты трансцендентальной философии, выявить новые аспекты трансцендентальности, расширить ее понимание, обнаружить иные

<sup>1</sup> Микешина Л.А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. Т. XIX. № 1. М., 2009. С. 9–10.

ее формы, виды, функции и значения»<sup>2</sup>. Эти новые аспекты трансцендентальности связаны с развитием и переосмыслением социального и гуманитарного научного знания. Тем самым, по мнению Микешиной, обнаруживается его «эпистемологическая полноценность и самодостаточность»<sup>3</sup>.

Мы исходим из того, что социальность познания выражается через коммуникативные, деятельностные отношения субъектов, и процесс познания невозможен вне активного усилия этих коммуницирующих субъектов, использующих тот или иной способ выполнения познавательной деятельности. Однако вслед за рядом современных исследователей мы констатируем тот факт, что в связи с развитием и новым осмыслением социального и гуманитарного знания осуществляется и развитие категории трансцендентальности, и, следовательно, и трансцендентального субъекта, а также происходит уточнение категории эмпирического субъекта.

Понятие трансцендентального субъекта было введено в философию И. Канта. В кантовской интерпретации трансцендентальный субъект есть «объективное единство самосознания», логический принцип. Мыслительная деятельность, которая применяет на практике чистое «я» как принцип, удостоверяющий синтез, называется у Канта «рассудком». Именно в рассудке, по мысли Канта, заключается вся полнота априорного синтеза, а рассудок, обладая способностью мыслить предмет как трансцендентальный объект, т.е. как объект достоверный, а не просто истинный, представляет собой трансцендентальный субъект. Таково классическое понимание трансцендентального субъекта.

Сегодня меняется само представление о трансцендентальности субъекта, поскольку происходит уточнение и развитие категории эмпирического субъекта, возникает «необходимость осмыслить категориальное понятие “эмпирический субъект”, его сложную когнитивную структуру. Это предполагает экспликацию двухуровневости (многоуровневости) субъекта как разных степеней абстракции и разных типов всеобщего»<sup>4</sup>, — полагает Л.А. Микешина, акцентируя внимание на необходимости целостного подхода к субъекту познания, основываясь на единстве трансцендентального и эмпирического, при этом характеристикой эмпирического субъекта выступает телесность человека. Категория телесности как понятие, введенное в неклассической философии, конституировано в контексте традиции, преодолевающей трактовку субъекта в качестве трансцендентального и включающей в философскую проблематику такие феномены, как сексуальность, аффект, пerversии, смерть (Ф. Ницше, С. Кьеркегор, Ф. Кафка). Мы же обращаемся к данной категории для того, чтобы аргументировать необходимость целостного подхода к субъекту познания. Такой подход, необходимый в рамках процесса познания, значительно обогащает содержание категории субъекта в современной эпистемологии и философии науки.

---

<sup>2</sup> Микешина Л.А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. Т. XIX. № 1. М., 2009. С. 6.

<sup>3</sup> Микешина Л.А. Трансцендентальные измерения гуманитарного знания // Вопросы философии. 2006. № 1.

<sup>4</sup> Микешина Л.А. Эмпирический субъект и категория жизни // Эпистемология и философия науки. Т. XIX. № 1. С. 7.

Несомненно, что восстановление субъекта «в правах» в рамках современной эпистемологии реализуется в фокусе междисциплинарности, взаимосвязи естественно-научного и социогуманитарного знания. Но не только, так как «эпистемологический анализ осуществляется в этих случаях в ином “пространстве и времени” знания, когда выходят за пределы организационных и типологических границ дисциплинарного и внедисциплинарного знания — научного, вненаучного, повседневного, рецептурного и другого... эпистемолог, как и положено философу, должен исследовать любые формы реального знания, существующего в обществе и культуре в целом»<sup>5</sup>. Иначе говоря, познающий субъект входит в ситуацию не просто как гносеологический субъект, а в качестве носителя социокультурного кода той или иной среды, условий жизни, эпохи.

Познавательная ситуация расширяется, поскольку для современной эпистемологии наиболее актуальным становится стремление соотнести собственный понятийный аппарат с человеком, в целостности всех его проявлений. Обращение к целостному человеку обогащает понятийный аппарат философии познания, расширяет поле рациональности за счет обращения к системе ценностей, традиции и т.д., генерируемых и используемых человеком. Кроме того, расширение поля рациональности осуществляется в развитии знания феноменов до вербального, до понятийного, субъектно-объектного уровня в целом. На это обстоятельство обращает внимание Л. Микешина, подчеркивая, что «дефицит» такого рода имеет «парадоксальный характер», так как требуемый массив понятий в мировой философии богат и разнообразен, но его применение «запрещалось» категориями классической рациональности<sup>6</sup>, рациональности «закрытой», которая проявляется в своей отчужденности от эмпирического человека, его жизненного мира. Сегодня же так называемый антропологический поворот в философии требует пересмотра традиционной, гносеологической установки и осознания новой онтологии человека. Антропологизация познания отражает тенденцию к отказу от классической традиции — проводить жесткую демаркационную линию между человеком и внешним миром.

Обращение к целостному человеку требует и пересмотра сущности объективности, объективности. Сегодня, как полагают исследователи, уже нельзя мыслить о природе, не мысля о человеке. Реальные предпосылки к такой постановке вопроса были созданы тогда, когда в сферу науки были включены такие объекты, «как исторически развивающиеся сложные системы, взаимосвязи и взаимопереходы между ними. К числу таких систем относятся не только биосфера, метagalactica и Земля как система геологических, биологических и техногенных процессов, но и природные (природно-социальные) комплексы, в которые включен человек (биотехнология, экология, информатика, социокультурная сфера и т.п.)»<sup>7</sup>.

Так создаются условия для изменений в понимании объекта научного познания — «... усложняется объектная сфера науки за счет включения в нее новых

---

<sup>5</sup> Микешина Л.А. Прорыв в новую эпистемологическую проблематику // Там же. С. 80, 7–8.

<sup>6</sup> См.: Микешина Л.А. Философия познания: диалог и синтез подходов // Вопросы философии. 2001. № 4.

<sup>7</sup> Порус В.Н. Эпистемология: некоторые тенденции // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 100.

объектов, значительная часть которых сама является порождением научно-технологического развития», а это означает, что речь идет «... о новой систематизации природных характеристик, в результате которой человек входит к картину мира не как вещь, наряду с прочими вещами... а как системообразующий принцип, как начало всех координат и исходный пункт всякого знания о мире... и это значит, что “... мышление о таких объектах (о таком мире) неразрывно связано с характеристиками познающего субъекта: средствами познания, целями и ценностями...”»<sup>8</sup>.

Таким образом, стремление субъекта «вписаться» в окружающий мир, познать его через призму человеческих целей, ценностей и ориентиров с необходимостью ставит вопрос о развитии новых представлений о научной рациональности, которая в основе своей должна иметь единство субъективности и объективности, «смысловую сопряженность этих понятий».

Возникновение открытой научной рациональности является системообразующим фактором современной науки. Новая научная рациональность отрицает противопоставление философии и науки, не считая философию чем-то внешним по отношению к науке, по сути, снимается противоречие и соперничество между философией и наукой. «При этом философствование предстает как некий уровень рефлексии науки, вырастающий из ее внутренних потребностей и ресурсов. Наука начинает философствовать, демонстрируя тем самым определенный уровень своего самосознания»<sup>9</sup>.

Открытая рациональность проявляется как открытость неопределенности, нелинейности, случайности и, в известной мере, хаоса. Изучением и исследованием этих явлений занимается синергетика, выступающая в качестве научной методологии, характеризующей открытую рациональность. Более того, как общенаучный метод синергетика дает импульс развития открытой научной рациональности и получает встречный отклик. Благодаря такой динамике возникают научные дискурсы, инспирирующие междисциплинарные коммуникации. Появляется множество междисциплинарных научных исследований, в результате которых и стали возникать новые научные дисциплины.

Итак, в процессе изменений, происходящих в познании, очевидным становится факт междисциплинарности. Подчеркивая специфику этого этапа междисциплинарности в условиях трансформации процесса познания, исследователи называют его «феноменом междисциплинарности». Процесс междисциплинарности, отношения между естественными науками и социально-гуманитарными или, как говорит В.А. Лекторский, науками о человеке интерпретировался по-разному на различных этапах истории научного познания. Развитие этого феномена сопровождалось острыми дискуссиями, «...сегодня предмет этих дискуссий может быть понят существенно по-новому. Это связано в первую очередь с теми изменениями, которые нынче происходят как в естественных науках, так и в науках о человеке»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Порус В.Н. Эпистемология: некоторые тенденции // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 100.

<sup>9</sup> Буковская Н. Общенаучное значение синергетического подхода как метода открытой рациональности // Методология науки. Вып. 5. Томск, 2002. С. 36.

<sup>10</sup> Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 44.

В. Лекторский подчеркивает, что те процессы, которые сегодня происходят в познании, мы можем представить как эпистемологическое и методологическое сближение социально-гуманитарных и естественных наук. На основании анализа этих процессов исследователь делает справедливый вывод о том, что сегодня целесообразно по-новому интерпретировать характер научного знания и можно говорить о новом типе интеграции естественных наук и наук социально-гуманитарных. Но при этом ученый предупреждает: «Речь не идет о возникновении некоей единой науки, о которой мечтали логические позитивисты. Всегда будут существовать серьезные различия не только между естественными науками и науками о человеке, но также и внутри первых... и внутри вторых... когда я говорю об интеграции, я имею в виду только одно: принципиальное единство исследовательских методов»<sup>11</sup>.

И. Касавин в работе «Философия познания и идея междисциплинарности» акцентирует внимание на том, что междисциплинарное взаимодействие — это естественное состояние науки. «Междисциплинарное взаимодействие физики, биологии, кибернетики, психологии и философии порождает ряд методологических подходов и программ на стыке формирующихся дисциплин, что дает эпистемологии и философии науки новые импульсы, открывает новые перспективы»<sup>12</sup>. Однако при этом исследователь замечает, что такое междисциплинарное взаимодействие — это не простое заимствование результатов, сформулированных той или иной дисциплиной. Наоборот, в рамках философии ассимилируются те знания, которые проблематизируют положение дел в философии и науке. «Это относится, среди прочего, к научным результатам, образующим эмпирический базис эпистемологических исследований»<sup>13</sup>.

Обратим внимание на те основания, которые выступают как базис новой интеграции, междисциплинарного взаимодействия естественных и социально-гуманитарных наук. Это прежде всего, как подчеркивалось выше, — «единство исследовательских методов», а также в определенной мере «инструментарий и цели развития». В качестве одного из таких ведущих методов и выступает синергетика, а в качестве инструментария — ее категориальный каркас.

В условиях развития современного процесса познания также изменились представления о взаимоотношениях наук с философией и междисциплинарные связи между самими науками.. По мнению большинства современных исследователей, это связано с изменениями, которые происходят с нашей цивилизацией, ее глобализация и информатизация. В связи с этим меняется место человека в социальных процессах, понимание этого места. Для осмысления и переосмысления факта «смещения границ» в социально-гуманитарном знании и требуется синергетика, синергетический подход, синергетический дискурс.

Социально-гуманитарная теория, пережив кризис марксистско-материалистической идеологии, выходит сегодня на уровень междисциплинарности. В широком

---

<sup>11</sup> Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 44.

<sup>12</sup> Касавин И.Т. Философия познания и идея междисциплинарности // Эпистемология и философия науки. Т. 2. № 2. М., 2004. С. 7.

<sup>13</sup> Там же. С. 8.

аспекте ее исследований возникают новые научные направления, такие как глобалистика, культурная семантика, культурная антропология др. Уже сами названия этих направлений и дисциплин свидетельствуют о том, что актуализируется проблема гармонии человека и мира, когерентности микро- и макрокосмоса, глобального и локального. И в этой ситуации может быть всесторонне использован методологический потенциал теории самоорганизации с применением и учетом точек бифуркации, флуктуаций, аттатора. Синергетика снимает дихотомию наук о природе и наук о духе, акцентируя внимание на развитии, сложности, становлении, случайности. В результате чего синергетический подход утверждает гармонию человека с миром, ищет пути сотрудничества и соразвития, «гармоничного упорядочивания мира духа и мира природы». Синергетика, таким образом, находится в русле общих тенденций развития культуры, общества и науки, и, несомненно, согласуется с поисками новой рациональности.

Сегодня же «...выяснилась одна простая вещь: если мы хотим познать человека и общество, мы должны понять, что человек — это, прежде всего, смысловое существо. Другая сторона ситуации — попытка понять эти смыслы. Это проблема культуры, и новое понимание психологии связано с “культурной революцией” в этой науке, которую провозглашает, например, Джером Брунер. Те же самые процессы происходят и в социологии»<sup>14</sup>. На характер социологического теоретизирования всегда оказывал влияние фактор стрелы времени. Как известно, согласно постулату стрелы времени, обоснованному лауреатом Нобелевской премии И. Пригожиным, имеет место саморазвитие материи и ускоряющаяся динамика человеческих сообществ<sup>15</sup>. Полагаем, этот постулат правомерно распространить и на интерпретацию динамики мировой социологической теории, которая, по существу, следует за ускоряющейся динамикой человеческих сообществ, отражает ее.

Другим важнейшим принципом, который имеет универсальную методологическую значимость и может быть использован в эпистемологии, является принцип дополнительности, сформулированный Н. Бором в связи с интерпретацией квантовой механики. Естественно, принцип дополнительности нами используется в ином смысле, каким он обладает в квантовой физике<sup>16</sup>. В. Порус отмечает, что в этом смысле принцип дополнительности «...может считаться фундаментальным принципом теории рациональности». Применение принципа дополнительности означает, что категория «...субъект» раскрывается в «трансцендентальном», «коллективистском» и «индивидуально-эмпирическом» описаниях дополнительным образом, причем ни одно из этих описаний не является самодостаточным, ибо они, дополняя друг друга, создают целостного, гармоничного субъекта познания.

<sup>14</sup> Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 4.

<sup>15</sup> См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 2001.

<sup>16</sup> Мы, в частности, разделяем точку зрения В.Н. Поруса, который полагает, что «...дополняющие друг друга описания определенной реальности, будучи отторгнуты друг от друга, не только не дают целостного описания, но и могут вступить в противоречие с фактами, если претендуют на целостность, а не включают признание своей принципиальной неполноты. Можно даже сказать, что эти описания образуют сопряженную смысловую пару».

Однако недостаточно связать объективность с субъективностью, необходимо исследовать социально-культурную обусловленность субъекта, ибо вне этой обусловленности невозможен познавательный процесс. Субъект способен эффективно и результативно мыслить только в условиях исторического времени, социально-культурной реальной действительности, когда трансляция знаний и коммуникации между субъектами имеют определенный культурно-исторический контекст, в котором отражена проблема эпистемологических ценностей. Так мы выходим еще на один «поворот» в развитии современной научной теории познания — коммуникативный.

Расширение гносеологических проблем, о которых мы уже говорили, связано с коммуникационно-информационными процессами, изменившими весь стиль современной жизни. М. Маклюэн отмечал, что «...коммуникация воссоздает такую общину, то есть такую форму социального взаимодействия, при которой возникает режим “взрывного” сжатия пространства, времени, информации. Происходит интеграция знаний, имеющих в отдельных науках, сливаются мысли с чувствами, сознание с реальностью. Мозг как бы выносится вовне...»<sup>17</sup>. В информационном обществе социальная трансформация осуществляется за счет развития науки, интенсификации научно-информационных технологий, новых коммуникативных практик.

«Начинать надо не с понятия действия, а с понятия коммуникации. Так как не действие, а лишь коммуникация является неизбежно социальной операцией»<sup>18</sup>. При разработке понятия коммуникации Н. Луман не ссылается ни на сознание, ни на жизнь, хотя это не означает, что коммуникация возможна без жизни или сознания. В основе его теории лежит понятие системы, а не действия.

Н. Луман разработал концепцию общества как автопоэтической самореферентной системы. Элементами этой системы являются коммуникации, в том числе компьютерные коммуникации. Кроме выполнения профессиональных задач, компьютерная коммуникация уже охватывает всю сферу социальной активности. «Общим для компьютерных средств коммуникации является то, что... они не заменяют другие средства коммуникации... а укрепляют существующие социальные структуры ... самым важным культурным воздействием компьютерной коммуникации потенциально может оказаться укрепление культурно доминирующих социальных сетей и рост их космополитизма и глобализации»<sup>19</sup>.

Сегодня однозначно можно сказать, что компьютерная коммуникация выступает не только как новая коммуникационная технология, характерная для постнеклассического периода развития научного знания, но и как основание в формировании будущей культуры. Развитию нового коммуникативного пространства, «хребтом» которого является Интернет, способствует и использование нового метода — холистического. В условиях развития постнеклассической науки редукционистский метод, существовавший ранее в неклассической науке, дополняется холистическим методом, согласно которому целое важнее его составляющих и не сводится к ним.

---

<sup>17</sup> McLuhan M. City as classroom. N.Y., 1977. P. 79.

<sup>18</sup> Луман Н. Что такое коммуникация? // [http://www.soc.pu.ru/publications/pts/luman\\_3.shtml#top](http://www.soc.pu.ru/publications/pts/luman_3.shtml#top)

<sup>19</sup> Luthmann N. Risk: sociological theory. Berlin; N.Y., 1993. S. 4.

Это так называемый холистический, т.е. целостный, глобальный подход к пониманию окружающего мира. Холистический подход ориентирован на системный характер того или иного явления, для него целое — нечто большее, чем простая сумма составляющих, здесь важны связи и взаимодействия между частями целого как некоторой общей системы.

Таким образом, мы рассмотрели некоторые трансформации в процессе современного познания, развитие которого обусловлено социально-экономическими, культурными изменениями в современном социуме. Мы хорошо представляем, что познание не ограничено сферой науки и что процесс познания вне сферы науки также важен и интересен. Однако та рефлексивная переориентация, через которую мы обозначили новые подходы в современной научной теории познания, представляется нам важной и перспективной и прежде всего для развития, как уже говорилось выше, ряда дисциплин, имеющих междисциплинарный контент. К числу таких дисциплин относится и религиоведение.

В русле когнитивно-информационной теории как новой парадигмы гуманитарного познания религиоведение, на наш взгляд, выполняет одну из ведущих ролей. Содержание религиоведения как комплексной самостоятельной области знания расширяется и углубляется одновременно. Это обстоятельство объясняется тем, что процесс социально-культурной обусловленности развития религиоведения осуществляется в новых информационно-коммуникативных условиях глоболизирующегося социума.

Именно ситуация глоболизирующегося социума и развивающихся коммуникативных практик ставят сегодня перед религиоведением проблему возвращения новых духовных смыслов культуре. Эта идея особенно отчетливо была выражена в русской религиозной философии Николаем Бердяевым, который еще в начале XX в. констатировал, что происходит духовная деградация человека, подмена культуры, которая выросла и оформилась в «церковной ограде», цивилизационными комплексами.

Этот процесс мы наблюдаем и сегодня. Общество потребления «поглощает» человека своими призрачными ценностными ориентирами и вульгарно-материальными приоритетами, отторгая его от мира священных, духовных ориентаций.

Процесс антропологизации познания, или, как говорят ученые, антропологического поворота, заставил религиоведов сегодня более внимательно исследовать место человека в системе резко меняющегося мира, отношения человека к религии, к Богу, ибо в конце XX в. к жизни были вызваны такие научные и промышленные силы, о которых не подозревали ранее и которые, как казалось, открывают перспективу райского наслаждения для человека и человечества. Однако эти научные и промышленные силы породили новые ситуации зависимости человека, его духовной деградации, незащищенности и риска.

Жизнь человека в современном коммуникативно-информационном социуме обусловлена не просто социально-культурными обстоятельствами, но и их конкретным проявлением: этнических, религиозных, политических и других отношений, которые подчас низвергают человека с пьедестала высшей ценности бытия до самого низа.

В процессе исследования религии неизбежно и необходимо, как мы уже говорили выше, обращение к философско-мировоззренческим вопросам о челове-

ке, обществе, мире. При исследовании этих вопросов религиоведение не только опирается на историю философии, историю естественных и общественных наук, но и осуществляет анализ религии в контексте современной эпистемологии, что и порождает новые исследовательские проекты и направления поиска.

В частности, проблемой такого исследовательского проекта может быть вопрос: каков коммуникативный статус религии в современном обществе? — общество, исповедующее диалогичность, понимание, критическую рефлексию и совместное творчество. Реализация этих принципов помогла бы достичь справедливости и принятия адекватных нормальному бытию социальных решений при том условии, что ведущую роль в обществе играли бы открытые рациональные структуры общественных (неправительственных) организаций. Такими структурами в нашем обществе сегодня являются набирающие силу некоммерческие и общественные организации. Именно в этих структурах должны профессионально и критически обсуждать актуальные и значимые для общества события и проблемы, «при этом приоритет отдается не обмену экспертными оценками между учеными-специалистами, но обсуждению, учитывающему все многообразие мировоззрений и форм знания — от науки и техники до религии и повседневности»<sup>20</sup>.

Следует признать, что эта проблема в российском обществе находится на пути к своему решению. В системе современного информационного поля мы продолжаем знакомиться с многочисленными дискуссиями на темы о целесообразности введения основ религии в школе, о развитии духовности в обществе только посредством религии или, наоборот, полного отрицания религиозного мировоззрения, а также о целесообразности передачи «Соловецкого историко-архитектурного музея-заповедника» монахам (директором Соловецкого музея станет местный архимандрит)<sup>21</sup>.

Немало вопросов вызывает также закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения», о чем поведал в своем интервью журналистам радио «Эхо Москвы» министр культуры А.А. Авдеев<sup>22</sup>.

Бесспорно, перечисленные факты имеют прикладное значение, но значение, отражающее всю сложность и многогранность проблем российского общества, которое находится в транзитивном состоянии и переживает ситуацию стабилизации и развития социальных институтов, адекватных требованию времени и развитию коммуникативных практик. В этой ситуации необходимо по-новому осмыслить статус религии как социального института, соответствующей системы и структуры, религиозного сознания и мировоззрения, определить ее место среди других социальных институтов.

Развитие коммуникативных практик в информационном обществе, появление новых смыслов и духовных ориентаций оказывают влияние на трансформацию глобальных и локальных процессов, связанных с религиозным сознанием. Эти процессы требуют детального и тщательного исследования в рамках религиоведения, выяв-

---

<sup>20</sup> Касавин И.Т. Социальные институты и рациональная коммуникация // Коммуникативная рациональность: Эпистемологический подход. М., 2009. С. 48.

<sup>21</sup> См.: Солдатов А. Музей монахам, икону — олигархам // Новая газета. 2009. 9 дек. № 137. Пол. 7–8.

<sup>22</sup> См.: Кочетков И. Изъять из культурного обихода // Новая газета. 2010. 20 янв. № 5. С. 21–22.

ления постановки новых религиоведческих проблем, связанных, с одной стороны, с трансформацией и модернизацией и относительной открытостью конфессий, с другой — локализацией и закрытостью отдельных религиозных направлений.

Исследование междисциплинарных религиоведческих проблем может быть всесторонним, глубоким и, хотя бы в первом приближении исчерпывающим, только в рамках современной эпистемологии.

Именно в рамках современной эпистемологии, с ориентацией на антропологический поворот встает в полный рост проблема социокультурной обусловленности субъекта, акцентируется внимание на роли субъекта в новых условиях познания, когда субъект создает виртуальные миры и приобретает способность собственного перевоплощения. В то же время новые электронные технологии создают радикальные перемены в структуре знания, поскольку мгновенно преобразовываются информационные ресурсы, знание приобретает проектный характер. Эта новая когнитивная ситуация по-разному осмысливается современными учеными.

Традиционная точка зрения ориентирована на рефлексию, питающую самые радикальные атеистические взгляды.

Чаще звучат мнения, такие как консервативный авангардизм<sup>23</sup>, свидетельствующие о том, что именно благодаря последним выводам всей техноэволюции человечества все труднее представить себе мир без Бога, а то что «мы сами сможем становиться творцами жизни и разума... послужит самым сильным доказательством бытия Бога, хотя вера и не нуждается в таких доказательствах. Вообще, чем превосходнее ум, тем больше он способен признать превосходство над собой другого ума»<sup>24</sup>.

В этих «поисках» смысла бытия и духовности последнее слово, безусловно, остается за религиоведением, философией, синергетикой, гуманистикой, психологией и т.д. Каждая из этих наук может по возможности участвовать в осмыслении новой когнитивной ситуации, способствуя формированию междисциплинарного пространства, в котором сможет работать коллектив ученых разных научных областей, но имеющий общую научную платформу.

© Дмитриева Н.К., канд. философских наук, доцент,  
доцент кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010;

© Моисеева А.П., д-р философских наук, профессор гуманитарного  
факультета Томского политехнического университета, 2010

---

<sup>23</sup> См. об этом: *Эпштейн М.* Техника — религия — гуманистика: Два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса // Вопросы философии. 2009. № 12. С. 28.

<sup>24</sup> Там же. С. 23.

## СОВРЕМЕННАЯ НАУКА О РЕЛИГИИ И НАСЛЕДИЕ И. КАНТА



Традиционно становление философии религии связывают с творчеством Иммануила Канта, который внес колоссальный вклад в развитие философского осмысления такого сложного социокультурного феномена, каким является религия, и оказал влияние на последующую философскую и теологическую мысль. Кант, как известно, даже хотел назвать свой ставший знаменитым труд «Религия в пределах только разума» — *“Religionsphilosophie”*. Однако Канту принадлежат, в том числе и некоторые фундаментальные идеи, легшие в основание *“Religionswissenschaft”* — «науки о религии» — и получившие развитие в современном религиоведении.

Кант впервые очертил проблемное пространство философского рассмотрения религии как самостоятельного явления культуры (наряду с моралью, правом и искусством), стремясь выявить сущность и истинность религии и закладывая тем самым важнейшие принципы теоретического религиоведения. Понятие «наука о религии» — *Religionswissenschaft* — было употреблено впервые в названии ежегодника, выходившего в течение 1804–1806 гг. в Магдебурге под редакцией Х. Хенке<sup>1</sup>. Первой книгой, в которой это понятие было использовано как термин, обозначающий специальную академическую науку, стал изданный в 1834 г. учебник чешского философа, логика и математика Бернарда Больцано, занимавшего с 1805 по 1820 г. кафедру истории религии в Пражском университете<sup>2</sup>. Главным популяризатором этого термина стал Фридрих Макс Мюллер, широко используя его в своих трудах 60–70-х гг.<sup>3</sup> Он определял науку о религии как сравнительное (сравнительная теология) и как критическое (теоретическую теологию) исследование различных религий; в определении последнего нельзя не увидеть влияния кантовских критик.

Развитие сравнительного религиоведения тесно связано с формированием и становлением феноменологического метода в изучении религии. Само понятие «феноменология религии» сложилось под влиянием учения Канта об эмпирическом

<sup>1</sup> Museum für die Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfang / hrsg. von H.Ph.K. Henke. № 1–3. Magdeburg, 1804–1806.

<sup>2</sup> Bolzano B. Lehrbuch der Religionswissenschaft. Sulzbach, 1834.

<sup>3</sup> Max Müller F. Essays on the Science of Religion. L., 1867. P. XI–XXVI, 183, 373; Müller M.F. Introduction to the Science of Religion. L., 1873.

явлении, отличном от вещи-в-себе, а также понимания феноменологии как предеватической науки, исследующей принципы чувственности. Интересно то, что феноменологи религии, традиционно обвинявшие антропологов в использовании недопустимого с их точки зрения методологического инструментария социальных наук начиная с середины 70-х гг. XX в. стали активно использовать антропологическую методологию, прежде всего приемы и принципы интерпретативной культурной антропологии. Эти принципы, связанные с восприятием любой религии как самодостаточной и равновесной другим религиям системы ценностей, оказались созвучны идеям религиозного плюрализма, развиваемого наиболее активными представителями герменевтического феноменологического религиоведения.

Один из крупнейших феноменологов религии профессор Амстердамского университета К.Дж. Бликер, бывший протестантским секретарем Международной Ассоциации историков религии (1950–1970) и издателем журнала “Numen”, в статье «Феноменологический метод» писал, что феноменологическое религиоведение для многих — гибрид философии религии и истории, а это эмпирическая дисциплина, без каких-либо философских притязаний. Феноменология религии показывает, что вся религия может быть понята такой, какая она есть, как свидетельство религиозных людей в том, что они имеют веру в Бога.

В «Критике практического разума» Кант писал: «...моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к религии, то есть познанию всех обязанностей как божественных заповедей»<sup>4</sup>.

Среди важнейших проблем современного религиоведения особое место принадлежит вопросу о взаимоотношении различных религий. Что является более важным: акцентирование различий или выявление общих черт? Существует ли фундаментальное единство религий, скрывающееся под многообразием культурных форм? Следует ли просто подчеркивать различия и указывать на существование разногласий между мировыми религиями? Или рассматривать их как своеобразные пути к достижению общей истины и всеобщего спасения? Имеют ли религии общее основание и существуют лишь различные пути достижения общей цели? Идет ли человечество по пути создания единой глобальной религии, или будут возникать новые религии, которые будут все враждовать между собой? Хотим мы этого или нет, но мы существуем в мире, в котором нам необходимо признать наличие других ментальностей, верований, практик, отличающихся от тех, к которым мы привыкли. Процессы глобализации заставляют признать сходства и параллели в культурном развитии человечества, принимая тем не менее в расчет многообразие культурных традиций. Новые информационные технологии и новые виды коммуникаций, развитие науки, образования и туризма постепенно стирают границы недоверия, страха и непонимания, существующие между разными народами.

В этих обстоятельствах встает вопрос, как теперь понимать отношения между религиями. Эти вопросы были предметом обсуждения и в прошлом, но сейчас они приобрели острую актуальность. Первый вариант отношений — эксклюзивизм.

Каждая религия претендует на исключительное право на истину. Точка зрения Католической Церкви: *extra ecclesiam nulla salus*, или позиция протестантских конфес-

<sup>4</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. IV. Ч. 1. М., 1964. С. 463.

сий, опирающихся на слова из Деяний апостолов (4: 12): «...нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы спастись», в этом смысле ничем не отличаются. Однако новая эпоха независимо от авторитета Церкви или Библии заставляет пересматривать отношение к нехристианским религиям. Эксклюзивизм предполагает, что в основе мировых религий лежат абсолютно разные представления о Высшей реальности и путях и целях спасения, оставляя тем самым возможность приверженцам других религий отстаивать свое право на истину. Этого мнения придерживался протестантский теолог и миссионер Г. Кремер. Он полагал, что только христианство является религией подлинного откровения и что священные тексты других религий — не более чем «творения людей». Однако Кремер отрицал, что христианство имеет очевидные доказательства того, что оно — самая «высокая» религия. Как историк, он прекрасно понимал бесплодность доказательства превосходства одной религии над другой. Он указывал, что изучение истории религии не позволяет сделать вывод о преимущественном праве какой-либо одной религии на истину. Он выступал с критикой тех теологов (например, Р. Ценера), считавших, что христианство в силу своего совершенства может вобрать в себя все другие религии, заменив их. Такого мнения придерживался также и Раймундо Паниккар, автор книг «Неизвестный Христос и индуизм» (1961), «Троица и мировые религии» (1970), писавший, что «Христос пришел, чтобы спасти всех». Кремер отмечал, что нехристианские религии точно так же, как и христианство создали впечатляющие культурные ценности, что эти религии имеют колоссальную психологическую значимость для своих приверженцев, которые считают высшими достижениями человеческой культуры именно свою религию<sup>5</sup>.

Второй вариант — инклюзивизм. Эта позиция предполагает, что разные религии представляют различные культурные формы единого процесса. Это мнение свойственно феноменологическому религиоведению В. Кристенсена и Ф. Хайлера.

Кристенсен писал: «Следует признать, что не существует никакой другой религиозной реальности, чем вера индивида. Если мы действительно хотим понять религию, то мы должны обратиться к свидетельству самого верящего. То, что мы, исходя из нашей точки зрения, думаем о природе и ценности другой религии, является относительным свидетельством нашей собственной веры, но если наше мнение о другой религии отличается от мнения и оценки ее верующими, мы не имеем права говорить более об их религии. Мы можем говорить только о себе»<sup>6</sup>.

Существует множество трактовок понятия «вера», разнообразные варианты переосмысления этого концепта можно найти в сочинениях многих философов, психологов и теологов XX в.: от представления о вере как условии спасения, до характеристики веры как элемента познавательной деятельности, от интерпретации веры как эмоционально-волевого компонента сознания до осмысления ее как готовности действовать во имя далекой или недоступной цели. Как известно, Кант отмечал целесообразность использования выражения «различные виды веры», поскольку истинная моральная религия — одна, а разнообразные конфессии содержат лишь

<sup>5</sup> Kraemer H. The Christian Message in a Non-Christian World. N.Y., 1938. P. 106.

<sup>6</sup> Kristensen W.B. The Study of the History of Religion. Chicago, 1954. P. 27.

ее элементы. Он писал, что уместнее говорить, что тот или иной этот человек той или иной (иудейской, магометанской, христианской, католической, лютеранской) веры, чем говорить, что он исповедует ту или иную религию.

Среди мнений феноменологов религии середины XX в., допускающих межрелигиозный диалог, большой интерес вызывает позиция Фридриха Хайлера, одного из выдающихся деятелей экуменического движения, профессора сравнительной истории религии и теологии Марбургского и Мюнхенского университетов, создателя религиоведческого музея при Марбургском университете. Его теоретические изыскания находились в тесной связи с религиозно-практическими мотивациями немецкого теолога, призывавшего к диалогу и даже, объединению религий. Хайлер обрисовал основные пути движения феноменологического метода. Он считал, что этот метод позволяет рассмотреть все мировые религии как одно целое, рассматривая так называемые высшие и низшие формы религии одновременно. Каждый религиозный феномен исследуется в становлении от наиболее примитивных форм до самых сложных. Движение феноменологического метода по Хайлеру осуществляется по трем concentрическим окружностям, представляющим собой три субъективных мира: мир внешних явлений (*sinnliche Erscheinungswelt*), т.е. институциональный элемент религии; мир духовных представлений (*geistige Vorstellungswelt*), т.е. рациональный, повествовательный элемент религии; мир психического опыта (*psychische Erlebniswelt*), т.е. мистический элемент религии; в центре находится объект религии — божественная реальность. Мир внешних проявлений религии разделен на три части: священные объекты (сакральные пространство и время, священные числа, священные действия и т.д.); священные слова (священные тексты, слово Божие, имя Бога, мифы, пророчества, доктрины, молитвы, обращения к Богу, благодарение и т.д.); святой и священное сообщество. Этот мир изучает феноменология религии. Мир духовных представлений, связанных с невидимым Богом и его видимыми делами, — объект теологии, понимаемой как собственно теология (учение о Боге), космология (учение о творении), антропология (включая проблемы нравственности), эсхатология и христология. Мир религиозного опыта отражает отношения человека к священному объекту и связан со страхом, верой, надеждой, любовью, т.е., с одной стороны, это мир высших ценностей, а с другой — мир переживаний, включающий визионерство и экстаз, речи на ином языке и т.д. Этот мир — область психологии религии. Божественная реальность, представляющая объективный мир религии, воспринимается только через внешние проявления, познается индивидуальным опытом и выступает в виде единства внешнего и внутреннего образов Бога: первого — *Deus revelatus*, открывающегося человеку в виде благодати, истины, спасения, любви и т.п., и второго — *Deus absconditus* — Бога неведомого, понимаемого как Абсолют.

Современное феноменологическое религиоведение отличается от феноменологического религиоведения первой половины XX в. Инклюзивизму противостоит плюрализм, который предполагает, что каждая религия является поистине уникальной и должна рассматриваться как один из путей к познанию божественной истины. Это связано прежде всего с тем, что феноменологическое религиоведение перестает интерпретировать христианство как высшую форму религии. Мы можем, к примеру, указать на «странную» популярность истории религии в американских университетах,

вызванную, по мнению некоторых, любопытством к другим религиям. Об этом писал американский историк религии, профессор Чикагского университета Дж. Китагава, указывая, «что история религии (сравнительное религиоведение) часто воспринимается обывателями как прикрытие интереса к нехристианским религиям. Однако в объективном смысле история религии означает изучение природы и структуры религиозного опыта всего человечества в целом»<sup>7</sup>.

В этой связи существенным является проблема дефиниции и выяснения содержания самого понятия «религия». Религия понимается как система представлений, практик и ценностей, как истина, как исторический и социальный феномен, как благочестие. В одном случае мы употребляем слово «религия» как родовое понятие, в другом — «религии», подчеркивая их многообразие. Как известно, М. Элиаде писал, что мы употребляем это слово, потому что у нас нет никакого другого взамен, хотя далеко не всегда оно соответствует тому, что подразумевается.

Вилфред Кантвел Смит, директор центра по изучению мировых религий при Гарвардском университете, считал, что невозможно инициировать диалог между так называемыми религиями на доктринальном уровне. То, что обычно называется «религиями», по его мнению, следует считать самодостаточными «кумулятивными традициями», типами культуры. Религии — это историко-культурный контекст взаимоотношений людей с Богом или Подлинной реальностью. Каждая в отдельности религия претендует на истинность, но истина связана не с «религиями», а с верой индивида. Религия становится истинной тогда, когда человек признает ее и следует ей. Смит следует кантовской логике отрыва веры от конфессиональной религиозной традиции, переосмысляя веру в то, что недоказуемо рационально, но необходимо для утверждения морального императива. Кант писал: «...высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели, то есть системы благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо и может осуществиться»<sup>8</sup>.

Феноменологическое религиоведение, признающее, что религиозная история человечества выражается прежде всего в том, что свойственно всем религиям вместе, а не в том, что отличает их одну от другой, что трансцендентное, которое невозможно описать, иррелевантно миру, считает, что мифы, ритуалы, нравоучения, иконография и т.п. важны не сами по себе, а лишь в связи с верой. Поэтому и диалог между религиями понимается современным феноменологическим религиоведением как процесс проникновения «от веры к вере» и взаимопонимание через углубление и взаимообогащение личной веры.

В начале XX в. феноменологическая традиция обогащается герменевтической методологией. Методы иудео-христианской экзегезы последователями *Religionsgeschichtliche Schule* были перенесены на другие религиозные традиции и стали использоваться при анализе разнообразных материалов в сравнительном плане. Особенно эта герменевтическая линия в истории религии была развита Иоахимом Вахом (сначала в Германии, а затем в США).

<sup>7</sup> *Kitagawa J.M.* Making a Historian of Religion // *Journal of American Academy of Religion*. 1968. № 9. P. 599.

<sup>8</sup> *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 166.

Идея герменевтического изучения религии была сформулирована И. Вахом следующим образом: «...главной целью *Religionswissenschaft* должно быть понимание других религий»<sup>9</sup>. Понимание достигается через творческую интуицию, которая не может быть подделана: или она есть или ее нет. Вах считал, что каждому исследователю следует иметь такую интуицию, однако «в принципе, в каждом из нас может звучать нечто экстатическое, призрачное, необычное — нечто такое, что для нас, детей другого времени, другой расы, других обычаев, является странным в проявлениях религиозности отдаленных стран»<sup>10</sup>. Таким образом, герменевтическая методология требует наличия некоего религиозного инстинкта и в этом заключается ее существенное отличие от чисто феноменологической. В то время как феноменолог стремится не продемонстрировать свои субъективные пристрастия и особенности своего личного восприятия, то герменевтик, напротив, эксплуатирует их. Это касается и проблемы ценностей: если феноменолог пытается избежать оценочных суждений, то Вах может сказать, что он имеет право и смелость оценивать. В своей книге «Сравнительное изучение религий» он указывал на роль сравнительного религиоведения как дополнительного инструмента для теологии: «Сравнительное изучение религий дает возможность иметь более полное представление о том, что значит религиозный опыт, какие формы может принимать его выражение и что он значит для человека»<sup>11</sup>.

Последнее десятилетие XX в. ознаменовано появлением нового направления «науки о религии» — когнитивного религиоведения, заставляющего вспомнить о трансцендентальной логике Канта, исследовавшей происхождение знаний. Кант придавал огромное значение активности познающего субъекта, считая воображение «одной из основных способностей человеческой души». В «Критике чистого разума» Кант писал: «...чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения... Действительный опыт, состоящий из схватывания, ассоциации и... узнавания явлений, содержит в последнем и высшем ... понятия, которые делают возможным формальное единство опыта и вместе с ним всю объективную значимость эмпирического познания»<sup>12</sup>. Воображение — важнейший фактор возникновения религиозных образов и переживаний.

В начале 90-х гг. XX в. в западном, сначала во французском и американском, а теперь уже в финском и британском религиоведении сформировалось течение, бесстрашно возвращающее исследования религии в русло объяснительных теорий, рассматривающее проблемы *происхождения* религии, ищущее ее генезис не «в прорыве в мир сакрального», а в особенностях языка и мышления. Это направление вновь возвращает нас к рассмотрению религии как формы познавательной деятельности или формы знания и связывает проблемы генезиса религии с общими вопросами происхождения сознания и выявления специфики его ранних его форм. Когнитивное религиоведение возникло как определенный ответ на неудовлетворенность

<sup>9</sup> Wach J. Understanding and Believing. Chicago, 1968. P. 126.

<sup>10</sup> Ibid. P. 135.

<sup>11</sup> Wach J. The Comparative Study of Religions. Chicago, 1958. P. 9.

<sup>12</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. III. М., 1964. С. 716.

структуралистским и интерпретативным подходами в антропологическом анализе религии и, безусловно, как антитеза герменевтическому феноменологическому религиоведению с его *эмпатией* в качестве метода познания религиозного опыта. Исследователи религии, позиционирующие себя как представители когнитивного направления, опираются на новые методы когнитивной и эволюционной психологии. Они используют также достижения социальной психологии и когнитивной лингвистики. Все шире получает развитие точка зрения, что язык — это не только набор языковых единиц, образующих автономную систему, а — проявление специфических форм мышления и культуры, в том числе и архаических, которые можно реконструировать, благодаря изучению языка.

Именно в этом контексте пионерами подобных исследований еще в начале XX в. были представители отечественной науки, не только Л.С. Выготский и А.Р. Лурия, чьи труды соответственно «Мышление и речь» и «Язык и сознание» стали классическими и переведены на многие европейские языки, но и незаслуженно забытые и оказавшиеся вне поля зрения новых поколений выдающиеся исследователи: И.Г. Франк-Каменецкий и О.М. Фрейденберг, также Н. Баранов, М. Альтман, Б.Л. Богаевский, И.М. Троцкий (Тронский), чьи работы представлены в коллективных сборниках «Язык и мышление» и в коллективной монографии «Тристан и Изольда» начала 30-х гг. Во второй половине XX в. эта точка зрения была выражена в трудах учеников И.Г. Франк-Каменецкого: М.И. Шахновича (Первобытная мифология и философия, 1971) и И.М. Дьяконова (Архаическая мифология Востока и Запада, 1991). Эти исследователи рассматривали взаимосвязь происхождения сознания с развитием материальной культуры, анализировали возникновение и трансформацию таких культурных форм, как миф и ритуал на основе перехода от образного к понятийному мышлению, развитие модели мира от мироощущения к мировосприятию и мировоззрению. Особенно интересной является теория «семантических пучков», объясняющая возникновение мифологических образов и ритуала когнитивным сдвигом в архаическом сознании.

Развитие современного когнитивного религиоведения связано с именами П. Бойера, Т. Лосона, Р. Макколея, С. Гатри, И. Пийсиайнена, Д. Баррета и др.<sup>13</sup>

Еще в 1975 г. Д. Спербер в труде «Переосмысливая символизм» критиковал семиотический подход в изучении культурных форм и сумел доказать, что «...любая культурная деятельность, подобная символизации, свидетельствует о наличии у человека особых ментальных способностей, которые надо отличать друг от друга и каждая из которых имеет причинно обусловленную роль в культурном процессе». Спербер обратил внимание на разнообразие познавательных механизмов, которые необходимо исследовать для создания новых плодотворных теорий культуры. Он смог переосмыслить не только символизм, но и порождающее его мышление. Пе-

---

<sup>13</sup> *Andresen J.* (ed.). *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*. Cambridge, 2000; *Boyer P.* *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley, 1994; *Idem.* *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. N.Y., 2001; *Guthrie S.* *Faces in the Clouds*. N. Y., 1993; *McCauley R.N., Lawson Th.* *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge, 2002; *Pyysiäinen I.* *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden, 2001.

реосмысление символизма привело к необходимости переосмысления всего поля религиоведческих изысканий, сосредоточенных ранее лишь на расшифровке культурных кодов и символических моделей.

В одной из своих работ Т. Лосон определяет так задачу когнитивного исследования религии: «Когнитивная наука — это изучение тех процессов, с помощью которых человечество познает мир. Если рассматривать религию как вид знания, то какие бы новые открытия в области познавательных процессов мы ни сделали, они будут правомерны и для наших исследований в области религии. Никто не может отрицать, что мышление подвержено влиянию культурных процессов. Задача состоит в том, чтобы описать и объяснить, что же происходит в тот момент, когда наше мышление создает, использует и передает всевозможные понятия, включая те, которые относятся к сфере религии»<sup>14</sup>.

Т. Лосон определяет проблемное поле когнитивного исследования религии тремя важнейшими вопросами: как возникают религиозные идеи; как происходит репрезентация религиозных идей в мышлении, какие формы действия эти идеи вызывают. Таким образом, когнитивное религиоведение ставит перед собой задачу не только выявления происхождения мифологии, но и социальной практики, так или иначе связанной с религиозными идеями.

Учение Канта продолжает оставаться современным и возбуждать творческую мысль не только современных философов, но и представителей сравнительно молодой науки, возникшей полтора века назад, — религиоведения. Они по-прежнему задают кантовские вопросы и стремятся обладать смелостью мудрости в их решении.

© Шахнович М.М., д-р философских наук, профессор,  
зав. кафедрой философии религии и религиоведения  
Санкт-Петербургского государственного университета, 2010

---

<sup>14</sup> *Lawson Th.* Towards a Cognitive Science of Religion // *Numen*. 2000. Vol. XLVII (3). P. 344.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: эпистемологическая актуализация в эпоху глобализации



Анализ проблем, возникших у России на международной арене в Новое время и имеющих последствия и по настоящий день, все чаще заставляют искать их причины не только в экономическом отставании, но и в слабой или подражательной эпистемологической базе<sup>1</sup>, присущей отечественному гуманитарному и научно-философскому пространству. Глобализация как ускоренная модернизация в западном понимании этого термина, а точнее — проблемы и противоречия, которые она порождает, приводят к необходимости поиска нового пути цивилизационного развития, а значит, научных и образовательных технологий, способных обеспечить интересы национально-государственных образований, Российской государственности в том числе.

Мультикультурализм как наиболее устоявшаяся модель осмысления культурного многообразия, предложенная западным неолиберальным сознанием, предполагает скрытую ассимиляцию «иного». В области эпистемологии неолиберальный мультикультурализм, подразделяющий мир по принципу «Запад и все остальное», организует мышление вокруг бинарных оппозиций, в которых имплицитно все европейское представлено как высшее. Соответственно культурное многообразие для того, чтобы быть действительно принятым в мейнстрим должно приспособиться к среднестатистическому обывателю, ориентированному на доминирование англосаксонской культуры и ее эпистемологической и языковой традиций. Отсюда самый критикуемый аспект глобализации — унифицирующий, способный нивелировать различные проявления культурной специфики.

Современная смена моделей межкультурного взаимодействия происходит как раз на тех территориях (Центральная, Юго-Восточная Европа, Россия, а также Юг Европы), которые имеют внутреннюю инаковость, резко отличную от западноевропейской. Этнокультурно-религиозно-языковые парадоксы этих территорий не позволяют классифицировать их в бинарной системе координат. Соседство западного и восточного христианства и Ислама продуцирует свою этническую

<sup>1</sup> См.: *Глостанова М.В.* Критика западного образа глобализации в деколониальном проекте // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2007. № 1.

и расовую реальность: славянскую этничность, сочетающуюся с Католичеством, романский язык с Православием, сосуществование кириллицы и латиницы в одной письменной традиции и т.д. Эта сложность религиозных и языковых конфигураций не позволяет четко классифицировать «внутренних иных» Европы в расовом смысле, а особое понимание национального не вписывается в привычную гражданскую модель западного общества<sup>2</sup>.

В социокультурном пространстве проблема ярко выражена, но глобализация в ее глубинных эпистемологических основаниях, как правило, остается за скобками исследовательского интереса. В философском смысле глобализация связана с возникновением особого варианта антропоцентризма, с триумфом метафизической традиции, при которой в логической истине видят основу рациональной теории мира, состоящего из познаваемых вещей. Глобализация в этом случае прочно связывается с логикой прогрессивного развития и преодоления, а религиозный феномен в его корреляции с религиозным опытом (который и есть квинтэссенция духовной традиции) либо вообще уходит из «официального» философского дискурса, либо выражается через трансцендентальные ценности беспредпосылочного характера, служащие его унификации и универсализации. Более того, технократическая цивилизация и предложенные ей способы глобализации, теснейшим образом связаны с религиозной эволюцией западного человека: начиная от подчинения истины разуму в схоластический период, отказа от различения божественной Сущности и Энергий и соответственно резкого разграничения трансцендентного и имманентного до трансформации личной связи человека с миром, превратившейся в попытку господства человека над природой и историей. Особо хочется подчеркнуть, что речь идет не об абстрактных вопросах, не имеющих отношения к человеческой жизни, но о метафизических основаниях кризисного положения всей сегодняшней цивилизации, которая строится на «предметности» и прагматичности истины и насильственно подчиняет человека этой прагматичности.

Переосмысление мультикультурализма как господствующего варианта глобализации так или иначе соотносится с национальным началом. Но в контексте архаических дискурсов национальный фактор не может эффективно противостоять глобализации. Совершенно иные возможности предоставляет проект деколонизации сознания и бытия, предполагающий переход от мультикультурализма к транскulturации, которую рассматривают как особый тип пограничного мышления, как особую эпистемологию мышления за границами дихотомии<sup>3</sup>. Деколонизация — это прежде всего процесс мыслительный, это деколонизация сознания.

Наш интерес к транскulturации вызван ее особым отношением к многообразному миру, который рассматривается ею не только как источник культуры, но и как источник знания, как генератор других эпистем, чаще всего отвергаемых западным

<sup>2</sup> См.: Моравчикова М. Три образа истории, три видения будущего. Босния и Герцеговина как многоэтническая религиозная лаборатория // Учен. зап. Орловского государственного университета: Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2009. №1 (31). С. 113–122.

<sup>3</sup> Mignolo W. Local Histories // Global Desigus: Coloniality: Subaltern. Knowledges; Border Thinking, 2000. P. 208.

миром. Например, с точки зрения функционирования сознания<sup>4</sup> восточные эпистемы представляют несомненный интерес, поскольку они рассматривают веру в качестве *идеализированного переживания*, отраженного в догмате и ритуале (С.А. Нижников). Центральный религиозный символ в них является стержнем, на котором закрепляется соответствующий религиозный опыт, его феноменология. Опираясь на данный символ и трансцендируя к нему, сознание оказывается способным к духовной деятельности самоочищения. Вместе с тем оно закрепощается границами самого символа, сколь глубоким бы он не казался. Восток в виде некоторых духовных течений (например, дзэн-буддизм, даосская медитация) смог во многом освободиться от символотворческой работы сознания, пробиться к его изначальным «чистым» структурам, незамутненным интерпретацией, т.е. осуществить на практике то, к чему стремился в теории основатель западноевропейской феноменологии Э. Гуссерль.

В рамках проекта деколонизации сознания мы ставим вопрос о преодолении давления интеллектуально-онтического содержания эпистемологий западной цивилизации и восстановлении верного понимания онтологии христианского Востока с его пониманием истины как отношения, как непосредственной личной близости, а значит, возможности целостного осмысления человеческой природы и вклада восточных эпистем в этот познавательный процесс.

Особый интерес вызывают дискурсы феноменологического религиоведения, в центре которых религиозный феномен во всей полноте его эпистемологических означиваний и реальных социокультурных связей и отношений. Феноменологические дискурсы позволяют по-новому взглянуть на все историческое многообразие человеческого опыта, объединить различные исследовательские подходы с восприятием человека как экзистенциального феномена, посмотреть на религию как явление, «живущее» на пересечении мышления, сознания и бытия. Тем самым мы снимаем остроту противостояния научной и религиозной онтологий, используя открывшиеся возможности для объединения их разноуровневого познавательного потенциала на принципах постнеклассической научности и дополнительности с использованием актуального синтеза когнитивных практик<sup>5</sup>.

Классические и неклассические методологии, надо помнить, принципиально не замечают единичных событий и ситуаций, не имеющих «типического» характера. В постнеклассических методологиях с их обостренным вниманием к субъекту познания ситуация иная: изучение религиозных феноменов во многом обусловлено кардинальными общественными переменами, уникальными событиями, глубокое и всестороннее осмысление которых надо начинать с онтогносеологических традиций, продуцирующих их жизнедеятельность. Поэтому феноменологический подход востребован на новом витке развития философской и религиозно-философской мысли, где исследовательский интерес обращен к уникальному не менее, чем к типичному

<sup>4</sup> Неразрешимость вопроса о происхождении сознания обращает нас к исследованию традиций и предположкам, метафизических в том числе, породивших данный вопрос; отсюда актуальными становятся «археологические раскопки» происхождения отдельных значений, связанных с понятием сознания. См. подробнее: Сокулер З.А. Как избавиться от власти «картезианской парадигмы»? // Философия сознания: классика и современность: материалы II Грязновских чтений. М., 2007.

<sup>5</sup> См.: Микешина Л.А. Философия познания: полемические главы. М., 2002.

и универсальному. Нам представляется, что философская феноменология религии, реализованная в экзистенциально-феноменологическом дискурсе, имеет когнитивно-рефлексивные возможности для осмысления онтогносеологических особенностей той или иной религиозно-метафизической традиции, и особенно тех, у которых личностному измерению придается большое значение.

В то же время феноменологическое религиоведение в самых разных своих проектах способно решать задачи постнеклассической гуманитаристики. Среди них вопросы, связанные с расширением «предельной реальности», доступной познанию, с применением «человекоразмерных» технологий исследования «пограничных проблем», означивания и конвертации религиозного опыта, т.е. формирования умений исследователя «соотносить религиозный феномен с его объектом, как он обозначен и как дан в культуре и в вере, в ритуале и мифе»<sup>6</sup>. В современной эпистемологии одной из главных тем является признание универсального характера познавательной деятельности, охватывающей всю сферу суждения: предикативную и допредикативную, различные акты веры, желания и устремления, практические цели и ценностные ориентации. Сложности присутствуют в имманентной трансгрессивности феномена (Фуко, Бланшо, Батай, Делёз, Гваттари), которая не только позволяет фиксировать его на границе между возможным и невозможным, но и ставит проблему поиска адекватных стратегий его познания, поскольку именно здесь осуществляется «преодоление непреодолимого предела» (Бланшо), где человек завершает себя в потустороннем,веряя себя Абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности).

Для реализации феноменологических дискурсов на современном уровне развития философии науки необходимо прежде всего осознавать различия между кантовским подходом, «снимающим» неопределенности через понимание феномена как предмета конечного созерцания, и неклассическим пониманием феномена как инструмента концептуализации религиозного опыта. В последнем случае экзистенциальное и личностное измерения феномена интерпретируются не только как некоторое постижение, «схватывание» феноменального сущего, но и как его узнавание на досознательном уровне, в событии личного отношения, где сущее показывает себя не просто как темпоральность, но проявляется в динамике личностного события, предшествующего любым интеллектуальным определениям (Яннарас). Наши представления о том, что феномен может быть помыслен либо как предмет (теория предмета), где используется категориальное созерцание, либо как способ проявления бытийных определений экзистенции (фундаментальная онтология), где актуален экзистенциальный анализ, сегодня дополняется пониманием феномена как элемента переживаний конкретного человека (посттрансцендентальная онтология феномена), выявляющегося в актуальном опыте проживания. Известный «внелогический остаток» (Виндельбанд), который Кант вывел за границы рационально-познаваемого знания, в этом случае становится востребованным экзистенциально-феноменологическим дискурсом.

Посттрансцендентальная онтология феномена, открывая глубинные основания экзистенции, коррелирует в личностном измерении казалось бы взаимоисключа-

---

<sup>6</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 394.

ющие друг друга феномен и опыт<sup>7</sup>. Изменяется наше отношение к опыту. Если трансцендентальная теория предмета и фундаментальная онтология едины в своем стремлении центрировать опыт вокруг субъекта, то посттрансцендентальное учение о феномене, напротив, мыслит опыт как гетерогенное, децентрированное целое, образованное множеством различных взаимодополнительных соотношений, так как соотношения феномена и предмета, феномена и экзистенции, а также другие возможные соотношения, которые сейчас нам кажутся недоступными. В этом случае актуализируется проблема *границы* между феноменом и предметом, феноменальным и нефеноменальным, очевидным и неочевидным, — границы, которая является подвижной и контекстуальной, а сам феномен рассматривается как *пограничное явление*, одной стороной соприкасаясь с выявляющим его переживанием как условием его данности, а другой — «уходя в тьму незнакомого». Феноменология познания в этом случае производится не неким чистым разумом, а лицом, попадающим в ситуации, где возникают задачи, указывающие на феномены. Феноменология познания является личностной, доступной *этому вот* человеку, но не личной, потому что указать или показать, кто именно *этим вот* человеком может быть, невозможно. Таким образом, посттрансцендентальная онтология феномена актуализирует проблему личностного характера феноменологического познания, создавая иной, сообразный иному пониманию предмета исследования дискурс, интуиции которого мы наблюдаем в позиции «наблюдающего участника» Тиллиха, в принципе «участного мышления» Хайдеггера, позиции «находимости — венаходимости» Бахтина, «принципе сочувствия» Мейена, «принципе участности» Хоружего, в контекстуальном подходе к исследованиям митр. Илариона (Алфеева) и в конечном итоге в доверии субъекту как принципу постнеклассической науки. В этом случае опыт рассматривается не только как фон формирования наших идей, но и как обоснование принятых нами когнитивных (оценочных, эстетических) стандартов-перспектив, и как опыт личностного бытия человека.

Феноменологическое религиоведение, если понимать его как философскую рефлексию по поводу религии, стремится своими философскими средствами выявить основополагающие, сущностные черты религии (философская феноменология религии). В исследованиях религиозного сознания, анализе языка религии, особенно в выяснении онтологических условий возможности религиозного опыта, его гносеологической ценности, степени его объективности и достоверности, согласованности с другими формами человеческого опыта, было бы полезно проследить формирование рефлексивного дискурса, как он складывался в той или иной метафизической традиции. Поискам допредикативных структур сознания посвящали свои работы Шелер, Дильтей, Наторп, Кассирер, но только Хайдеггер в западноевропейской философии вывел решение проблемы в область бытия, рассматривая его как последнюю, доступную для исследования, реальность.

Понятно, что в процессе поиска «утраченного субъекта», а тем более исследовательского обращения к личности, мы теряем некоторую ясность и четкость определений, усиливая фактор релятивности получаемого знания, усложняя попытки

<sup>7</sup> См.: Сафонов П.А. Онтология феномена. М., 2007.

трансцендентального анализа субъективности<sup>8</sup>. Но в то же время мы приобретаем для рефлексии такие глубинные уровни бытия, проникновение в которые невозможно без метафизического дискурса, поскольку, удаляясь от трансцендентального как универсального в познании человеческой субъективности, мы вынуждены обращаться к универсальному как метафизическому, стремясь сохранить онтологическую и гносеологическую опору<sup>9</sup>.

Здесь формулируется та познавательная граница, которая в постнеклассической науке возможна, если есть определенные конвенциональные допущения. Большое значение приобретает идея контекстуальности, но не в смысле контекстуального обоснования и привлечения известной контекстуальной аргументации, а в смысле понимания конкретной религиозной традиции как контекста для религиоведческих исследований, тем более, если она имеет свою собственную хорошо разработанную метафизику.

Примером тому может служить восточно-христианская метафизика. Являясь познавательной традицией православной цивилизации, она в силу определенных обстоятельств не нашла своего развития в «официальной» философии, а значит, развивалась в стороне от основополагающих современную технократическую цивилизацию эпистем и дискурсов. «В рамках современной технологической цивилизации, основанной не на связи с миром или его использовании, а на его *потреблении*, которое навязывается массам путем... полного подчинения человеческой жизни идеалу безличного индивидуального благоденствия, — в рамках этой цивилизации православное богословское видение космоса представляет собой не просто более верный или лучший взгляд на мир, но воплощает противоположный этос и *способ бытия*: возможность цивилизации, противоположной цивилизации потребления. Православная космология есть нравственное жизненное усилие, имеющее целью утвердить (в практике *аскезы*) личностное измерение мира и личностную неповторимость человека. Она могла бы стать в рамках западной цивилизации, радикальной программой общественного, политического и культурного изменения. Но эта “программа” не поддается объективации в терминах безличной стратегии (курсив наш. — Т.Ч.). Она всегда остается возможностью личного открытия...»<sup>10</sup>.

Метафизические традиции выходят далеко за рамки умозрения, постоянно проявляясь в своих влияниях на жизненную практику. Современная цивилизация во многом зависит от особенностей нашего познания. Поэтому необходимо осознать разность гносеологических подходов, которые предложили восточно-христианская метафизика и западная философско-богословская традиция относительно понимания истины, способов ее удостоверения и опредмечивания, проблемы сущности и существования, сущего и Бытия и т.д.

Например, восточно-христианская метафизика, в сравнении с западной схоластикой, предлагает онтогносеологическую модель, основанную на личностном способе отношения к миру, на особом внимании к личностному способу бытия.

<sup>8</sup> См.: Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб., 2007.

<sup>9</sup> См.: Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р.Дж. Коллингвуда. СПб., 2002; Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005.

<sup>10</sup> Яннарас Х. Указ. соч. С. 192.

Персоналистически-онтологическая концептуализация этой модели (Яннарас) ориентирована не на поиск универсального знания, а на достижение универсального отношения, где знанческий уровень не исключается, но рассматривается как не единственно достоверный. Напротив, опыт личного общения суммирует все бытийные возможности целостной природы, где проблемы достоверности и объективации предметного пространства не снимаются с повестки дня, но рассматриваются иначе, нежели в интеллектуально-рационалистической традиции<sup>11</sup>.

Но исторические и культурные различия между Востоком и Западом основаны на онтологических различиях и тесно связаны с гносеологическими позициями: «различие между апофатизмом личности и апофатизмом сущности не ограничивается рамками умозрения, но представляет и составляет две диаметрально противоположные позиции духа, два разных модуса жизни; наконец, две разные цивилизации. С одной стороны, истина как жизнь основывается на *отношении*, а также на экзистенциальном опыте. Истина осуществляется как динамика жизненного общения, а жизнь утверждается как тождество «быть истинным» и «быть в общении». С другой стороны, истина отождествляется с интеллектуальными определениями, объективируется, подчиняется утилитарности и это, ставшее утилитарной, истина объективирует саму жизнь, превращает ее в технологическую истерию, в мучение и отчуждение человека»<sup>12</sup>.

Западноевропейская традиция, основанная на метафизическом противопоставлении абсолютной сущности Бога и преходящей сущности человека, обходится без особого внимания к способу бытия, общему для Бога и человека. Эти громадные пустоты в метафизической онтологии западного христианства вполне логично привели к радикализму реалистической онтологии Хайдеггера, по сути нигилистической, так как она основывается исключительно на опыте существования человека, сведя «сущностную» реальность Бога к апофатическому Ничто. Но эта позиция вполне укладывается в судьбоносное различие между апофатизмом сущности, представленной западной схоластикой, и апофатизмом личности, характерным для христианской мысли греческого Востока. Это различие не просто методологий, это различие, как мы уже сказали, отражает непримиримое противоречие на гносеологическом и онтологическом уровнях. Апофатизм сущности означает, что в познании сущего мы отправляемся от индивидуальной мыслительной способности. Апофатизм личности означает, что наше существование и обретенное нами знание (способ бытия и способ познания) есть динамичные события отношений. Отношение, не исчерпывающееся констатациями ума, но представляющее собой универсальное экзистенциальное событие, обретающее многогранность во множестве способностей восприятия (в способностях ощущения, критики, анализа, синтеза, воображения, эмоционального переживания, интуиции, предвидения и др.).

Любая рационалистическая теология, основанная на естественном знании как простой интеллектуальной достоверности, отличается от апофатического познания, которое предполагает опыт личного общения, делающий востребованным все бытий-

<sup>11</sup> Яннарас Х. Указ. соч. С. 42–47, 66–67.

<sup>12</sup> Там же. С. 106.

ные возможности целостной природы человека. Апофатизм в греческой философской традиции (от Гераклита до Григория Паламы) — это образно-символический подход к изложению истины, который отказывается считать сформулированность истины ее исчерпывающим выражением, а в качестве критерия истинности знания рассматривает динамику отношения. Важно отметить, что так понятый апофатизм не отказывается от использования всех путей и способов познания — утверждений, отрицаний, причинных и аналогических суждений. Однако он отказывается сводить высшее знание, доставляемое единением с Богом, к более низкому уровню интеллектуальных схватываний и логических формулировок.

В этой традиции складывалась и русская религиозная философия. Она относилась к интеллектуальному схватыванию не как подлинному и достаточному. Никакое интеллектуальное определение (знаковое или словесное), считала она, не в состоянии исчерпать знание, обретаемое нами из непосредственного отношения, поэтому важными для нее были экзистенциально-онтологические приоритеты. Не соглашаясь с отвлеченно-рассудочным пониманием религии и ее познания, русские мыслители ставили вопрос о предельном обосновании религиозных знаний и знаний о религии, для чего уделяли основное внимание *личному восприятию* воздействия Бога на человеческую жизнь, т.е. *религиозному опыту*, который рассматривали как факт, не менее достоверный, чем воздействие внешнего, физического мира.

Онтологическое вопрошание, возникающее здесь, предполагает наличие опыта как множественности и единства познавательных возможностей. Для этого требуется экзистенциальная всеобщность человека, т.е. единство его ума и сердца, мысли и дела. Русская философия, встав перед вопросом «как возможна связанность человеческого опыта (вместе с его трансцендентной составляющей)», опирается на понятие личности и личностного способа бытия. Для русской философии *опыт* представлял собой универсальное и многогранное событие отношения субъекта с другими субъектами, данными в окружающей нас действительности, а религиозный опыт, если его понимать экзистенциально-феноменологически, представлял собой «активную зону», где пересекаются понимаемый «смысл» и сверхсмысленное «переживание», «слово» и «событие», свойственное некоторым образом любому опыту. В свое время западноевропейская схоластика отказалась от личностного опыта как единственно возможного опыта, удостоверяющего бытие сущего. После этого сущие «как таковые» уже не явленные предметы онтической реальности, а лишь понятия или идеи сущего.

Не останавливаясь подробнее на проблеме, заметим, что эпистемологический потенциал восточно-христианской метафизики сегодня востребован не только в силу вышеобозначенной геополитической и социокультурной проблематики, требующей инновационных подходов и решений, но и в силу особенностей постнеклассической науки и философии, что является самостоятельной исследовательской проблемой, но о чем частично мы высказались в данной статье.

Итак, феноменологическое религиоведение может предложить самые разные модели освоения социокультурных и духовно-религиозных контекстов через исследовательское внимание к религии как явлению, в том числе с использованием интегративных стратегий философской феноменологии религии (Рикёр), неофе-

номенологии религии (Ваарденбург, Сمارт, Пай) и других проектов. В то же время феноменологическое религиоведение позволяет рассматривать субъективность как особую форму бытия, хотя и воспроизводящую субъективизм, но открывающую возможности исследования различных модусов религиозного сознания с выходом в личностное и экзистенциальное измерения (например, реалистическая феноменология, персоналистическая онтология). А корректное сопряжение метафизического и феноменологического позволит по-новому взглянуть на русскую религиозную философию, предложившую такие дискурсы, которые по-настоящему можно оценить только в условиях современных вызовов, в том числе актуальных онтологических и экзистенциальных вопрошаний.

В заключение хочется сказать, что отсутствие должного внимания к исследованию уникальности религии, ее не только социальной, но и познавательной значимости — это путь, ведущий либо к эклектической универсализации, к доктринальному смешению, что возможно отвечает некоторым задачам мультикультурализма, но при этом не ведет к действительному диалогу и сотрудничеству, поскольку размывает мировоззренческие и семантические традиции религий и культур со всеми вытекающими отсюда последствиями, либо — это путь к обособлению традиции, декларации ее «частного» характера в пределах индивидуального выбора человека. Поэтому мы считаем, что на пути универсализации знаний о религии не должны стираться не только догматические, но и гносеологические различия метафизических традиций, которые одинаково важны в качестве культуросозидательных начал. Тем самым мы сумеем избежать выхолащивания ценного импульса пограничного характера — импульса смыслообразования и культуропорождения, сохраняющего традицию и национально-религиозную идентичность в глобализирующемся мире. Феноменологическое религиоведение в этом случае имеет рефлексивный потенциал, с помощью которого возможно осмысление универсального, проявляемого в этноконфессиональном, которое в строгом смысле можно рассматривать как контекст явления.

© Человенко Т.Г., канд. педагогических наук, доцент,  
зав. кафедрой религиоведения и теологии  
Орловского государственного университета, 2010



## ОТ САКРАЛЬНОГО К ХУДОЖЕСТВЕННОМУ (на материале современного искусства)

Как известно, в христианстве существует достаточно сложная система сакрального времени. Верующий одновременно переживает время двух разных типов. Векторный сакральный временной тип («История спасения») начинается с первоначального греха и заканчивается вторым пришествием Христа и Страшным судом. Циклический сакральный временной тип, или иначе «История откровения», это повторяющиеся каждый год религиозные праздники. Погруженный в атмосферу такого временного континуума верующий обретает так высоко ценимую им защиту от множества мирских невзгод.

Трудно отделаться от соблазна взглянуть на искусство согласно данной временной схеме. Наиболее охотно прибегают к библейским понятиям «вектора» и «цикла» музыковеды, осмысливая радикальные перемены в музыкальном искусстве, особенно когда речь идет о его пространственно-временных характеристиках. Старый, векторный путь — это развитие музыкальной темы как нити повествования: «от мрака к свету», «через тернии к звездам», «от страдания к просветлению»<sup>1</sup>. В ее основе — линия и горизонталь. Характерными чертами такой музыки становятся «динамизм, контрасты, коллизии и перипетии, нарастания и спады напряжения, начало, кульминация и конец»<sup>2</sup>. Основанный на повторах новый циклический путь развития музыки — это прежде всего прикосновение к самому времени. Музыковеды отмечают, что открытие такого неантропоморфного понимания времени в музыке принадлежит И. Стравинскому. «Именно он совершил прорыв в европейском музыкальном сознании: от времени внутреннего состояния субъекта — к реальному онтологическому времени»<sup>3</sup>. Авангардная музыка оказалась наиболее чувствительной к повторам. Под данным углом зрения музыкальная эстетика XX–XXI вв. пересмотрела свое отношение к традиционным музыковедческим понятиям: ритму, метру, гармонии, мелодии. На первое место здесь выходит новое понимание ритма, теперь он не ограничен метрической организацией звукового материала. В последнее время оказалась преодоленной и додекафония, где ритм находился в зависимости от тона

<sup>1</sup> Теория современной композиции. М., 2005. С. 469.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 467.

и метра. После многовекового пренебрежения ритмом (с XVII по XIX, включая первую половину XX в.) нужно было вернуться в Средневековье и раннее Возрождение, к композиторам: Ф. де Витри, Г. де Машо, Г. Дюфай, у которых музыка была, как и у пифагорейцев, не только искусством, но и наукой<sup>4</sup>. Таким образом, вновь утвердилось широкое идущее от античности философско-эстетическое понимание гармонии, в отличие от узкого музыкально-технического.

Изучение повторения сопряжено с большими трудностями. С полным основанием его можно отнести к наиболее емким философским понятиям в науке. Как вид тавтологии, оно содержательно пустое. По этой причине повтор находится в основании известного апофатического доказательства бытия Бога (Бог=Бог). Таким же оказывается и тавтологическое определение субстанции у Спинозы: «Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»<sup>5</sup>. Сегодня в руках философов тавтологический повтор — то единственное, что можно соотнести на каких-то особых, пока еще мало понятных основаниях с виртуальными симулятивными образами электронного типа. Ж. Делез заметил, что, в отличие от философов-эмпиристов, рассматривавших частное как всегда годное к замене другим частным, повторяемому нельзя подобрать аналог, т.е. заменить его чем-то другим. Это не позволяет уподобить его ни метафоре, ни даже иронии. «Во всех отношениях повторение, — пишет Делез, — это трансгрессия. Оно ставит под вопрос закон, оно изобличает его номинальный или всеобщий характер в пользу более глубокой художественной реальности»<sup>6</sup>. Любая положительная эмоция требует повторения. Так происходит и в жизни, и в искусстве, когда речь идет о переживании особо ценного. Чтобы насладиться таким переживанием, нужно забыть о всем другом, кроме объекта наслаждения. Только в эти мгновения отключаются как рация, так и рецептивная чувственность. И то и другое отвлекает от наслаждения. Примером внедрения в культуру повторения могут служить коннотации. Кто раньше прибегал к перечитыванию текстов, когда оно не было эстетической нормой чтения? Только маргиналы, к которым Р. Барт относит детей, стариков и преподавателей учебных заведений<sup>7</sup>. Каждый из них перечитывал книгу в силу особых обстоятельств: дети — из интереса, старики — потому что подводит память, а преподаватели — по необходимости, чтобы лучше подготовиться к своим занятиям. Но когда коннотации начинают приобретать нормативный характер, то дети, старики и преподаватели превращаются из маргиналов в законодателей современных эстетических вкусов. Особую ценность приобретает искусство; оно становится ничем не заменимым источником повторения. «Произведение искусства, — пишет Делез, — повторяют как непонятное особенное — не случайно поэму нужно выучить наизусть. Голова — орган обменов, а сердце — влюбленный орган повторения»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> См.: Петрусёва Н. Пьер Булез: Эстетика и техника музыкальной композиции. М., 2002. С. 255.

<sup>5</sup> Спиноза Б. Этика. СПб., 2001. С. 47.

<sup>6</sup> Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 15.

<sup>7</sup> См.: Барт Р. S/Z. М., 1994. С. 27.

<sup>8</sup> Делез Ж. Различие и повторение. С. 14.

Основанное на цифровых технологиях виртуальное искусство, на наш взгляд, имеет самое непосредственное отношение к циклическому пространственно-временному типу, впервые осмысленному в христианстве. Обратимся вначале к видео-инсталляции американского художника Билла Виолы «Приветствие», показанной на первой московской Биеннале современного искусства (2005) Произведение флорентийского маньериста Якопо Понтормо (XVI в.) «Встреча Марии и Елизаветы» было «сыграно» современными американскими актрисами. Композиция оживлялась едва заметными поворотами тела, движением рук, мимикой лица, развивавшемся на ветру легким шарфом. Виола в данном случае сконструировал виртуальность традиционного, не электронного типа. Для этого он просто увеличил скорость съемки. Вместо 24-х кадров он снимал 300 кадров в секунду. Движения замедлялись. В итоге сюжет разыгрывался вместо 45 секунд (при 24-х кадрах) 10 минут (при 300-х кадрах).

Электронная версия подобного сюжета могла бы многократно усилить эффект симуляции, но здесь возникнут и неизбежные парадоксы. Потребуется серьезного философского осмысления тот факт, что электронные образы виртуального искусства невозможно понять в рамках обычной земной логики предикативных содержательных суждений. Все, что мы имеем под руками в целях расшифровки и логического объяснения таких загадочных образов — это суждения, основанные на тавтологии. Такую виртуальность даже нельзя назвать вымыслом, ибо ее не с чем сравнивать, нет точки отсчета. Но при этом виртуальные образы современного анимационного и игрового кинематографа, основанные на особых технологиях сканирования изображений, отличаются идеальной упорядоченностью формообразования. Лишенные пространственно-временных измерений и содержательно пустые, они необычайно активны, ярки и притягательны. Все это дало основание философам (Ж. Делёзу, Ж. Бодрийяру) называть образы-симулякры «хитрыми», «коварными и безнравственными».

Разделив сферу чувственности надвое, электронные технологии работают лишь с одной ее половиной, ответственной за восприятие. Зрительные, слуховые, тактильные образы превосходно воспроизводятся (симулируются) сенсорными устройствами, подключенными к компьютеру. Другая половина чувственной сферы — эмоции и переживания остаются традиционными, какими они были у человека всегда. Можно даже сказать, что это последний островок человеческого, пока не освоенный современными электронными технологиями<sup>9</sup>. Парадокс здесь в том, что симулятивные искусственные образы управляют естественными эмоциями, усиливают их, делают необычайно аттрактивными. Последние разработки даже позволяют «выходить» на эмоции непосредственно, минуя образы-восприятия. Их заменяет электронный аналог биохимических процессов человеческого мозга, влияющий на эмоции напрямую. Отмеченный парадокс имеет и другую сторону. Уже сегодня очевиден контраст никогда не «устающей» рецептивной чувственности электронного типа и традиционной эмоциональности, не имеющей такого же запаса прочности.

Практическое разделение чувственности на чувства-образы и чувства-эмоции застало эстетику врасплох. В ней все еще велик авторитет А. Баумгартена, филосо-

<sup>9</sup> Неслучайно термин «эмоция» остается в психологии «чрезвычайно резистентным (от лат. *resisto* — сопротивляюсь) к попыткам его определить; «возможно никакой другой термин в психологии не сочетает такую неопределимость с частотой использования» (Большой толковый психологический словарь / сост. А. Ребер; пер с англ. Т. 2. М., 2001. С. 512).

фа-гносеолога XVIII в., делавшего акцент в определении предмета эстетики прежде всего на чувственности рецептивного типа. Все изменилось с того момента, когда было открыто киберпространство и когда оно стало активно «заселяться» человеком (80–90-е гг. XX в.). До этого не только эстетика, но и философия (теория познания) и психология не фиксировали принципиальную грань между двумя видами чувственности. Кибернетические аппараты предшествующих поколений (ЭВМ 60–70-х гг.) решали другие задачи. Основная научная интрига того времени: может ли машина мыслить и творить как человек, обсуждалась в контексте плавного, постепенного движения в направлении от человека к машине. В этой связи большие надежды возлагались на науку бионику, разрабатывавшую технологии искусственного по аналогии с естественным. Сегодня эта наука полностью забыта. Оказалось, что виртуальные симулятивные образы, от начала и до конца генерируемые электроникой, не имеют ничего общего с живым организмом.

Киберпространство, цифровые технологии, электронные симулятивные образы — значение этих относительно новых понятий сегодня столь велико, что они способны в значительной мере изменить традиционные философские представления о человеке и о мире. В частности, в такой ситуации уточняется принцип психофизического параллелизма Декарта. *Cogito* и *soma* меняются местами. *Cogito* перестает быть исключительным прибежищем мыслящего человека. Теперь оно само, так же как и чувственность, разделено надвое. Гораздо больше надежд на сохранение вида *Homosapiens* следует возлагать на *soma*, точнее, на мало изученную в западной философии проблему психосоматики. В целом можно сказать, что западной культуре и особенно западной философии повезло с *cogito* и не повезло с *soma*. Еще до Декарта у стоиков дух и тело были разведены настолько, что болеть, как считали стоики, может только тело. Кант, примеряя на себе философию стоицизма, отмечал, что «можно, конечно, посмеяться над стоиком, который в минуту нестерпимых падагрических болей кричит: боль, ты можешь мучить меня еще больше, но я никогда не признаю, что ты нечто злое»<sup>10</sup>. Потому что боль в представлениях стоиков, умаляет лишь достоинство физического состояния, но никак не личности. Самая ранняя в западной философии орфическая версия катарсиса так же была повернута в сторону освобождения души от тела. Поэтому гораздо более близкое нам сегодня выражение Шекспира из «Макбета»: «больны не телом, но душой» не имело большого смысла на ранних ступенях западного философствования.

Столь отчетливо обозначенная в прошлом дихотомия души и тела приобрела сегодня новое измерение: переизбыток средств симуляции телесного ведет к постепенному исчезновению тела в его традиционном виде. «Тело, — пишет М. Эпштейн, — выйдет из употребления как лошадь или паровая машина в эпоху электричества, и станет забываться как источник глубочайших и интимнейших переживаний, как средоточие человеческого самосознания, как ценностная основа цивилизации»<sup>11</sup>. Но прощание с телом, отмечает далее М. Эпштейн, может стать началом «отелеснивания» самой философской мысли. Если раньше философия пренебрегала телом, то теперь информационно богатая и технически властная рациональность

---

<sup>10</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. М., 1965. С. 383.

<sup>11</sup> Эпштейн М. Философия тела. СПб., 2006. С. 13.

ставит вопрос иначе: не куда отвлечься, а во что воплотиться?<sup>12</sup> Область нового философского осмысления тела он предлагает назвать физиософией или соматософией<sup>13</sup>. Меняется структура философии. Наряду с логикой, отвечающей за «чистое» мышление и общие понятия; эстетикой баумгартеновского типа, сосредоточенной на искусстве и «высших» чувствах — зрении и слухе, предлагается ввести в качестве самостоятельной философской дисциплины хаптику (от *haptikos* — осязательный, тактильный), изучающую осязание в качестве основы познания и творчества<sup>14</sup>. Итак, электронная половина *cogito* управляет таким же радикально изменившимся *soma*, в основании которого протеин и ДНК уже не будут, как прежде, играть решающей роли. «Возможно, — прогнозирует Эпштейн, — через два-три поколения разумные существа, изуродованные нейроудлинителями и искусственными биопротезами, погруженные в экстаз безопасного киберсекса (включая виртуально-тактильные контакты и конференции-видеооргии), полностью отдадут тело на откуп медикам, биореставраторам, видеотехнологам, программистам...и спортсменам. Ведь уход лошади из современной цивилизации отнюдь не отменяет интереса к скачкам (и ставкам) на переполненных ипподромах»<sup>15</sup>. Речь фактически идет о компромиссе. Новую формулу Человека предлагается строить на пути соединения всей сферы искусственного: мышления, рецептивных образов, новой телесности с областью традиционных, эмоционально окрашенных ценностей, созданных в условиях естественного человеческого существования. В какой мере удастся примирить эти два разнопорядковых мира, покажет будущее. Но на этом пути уже обнаружено несколько принципиальных трудностей. Это, во-первых, неподдающиеся симулированию эмоции и, во-вторых, принципиальная невозможность строить искусственное (электронное) по аналогии с естественным. Сколь остры обнаруженные противоречия и парадоксы можно показать на примере эротических фантазий. «Воспаленный мозг одиноко безумствует в сладострастных оргиях», — писал А.И. Куприн, имея в виду обычную мастурбацию. В современном виртуальном сексе партнеры не чувствуют одиночества. Подключенное к компьютеру сенсорное устройство подает вам тело вашего партнера во всей полноте рецептивной чувственности, усиливая страсти и многократно увеличивая оргазм. Сегодня такой киберсекс привлекает и забавляет людей, но по сути это должно быть отнесено все к той же мастурбации, какую имел в виду и Куприн. Как здесь не вспомнить предупреждение Ф. Пикабиа, назвавшего всякую машину «дочерью, рожденную без матери».

Таковы лишь некоторые, во многом драматичные, перспективы ближайшего будущего человека, его культуры, его искусства. Но мы старались показать, что это новое, формирующееся в рамках киберпространства и электронных технологий, имеет в качестве своего источника отдельные раннехристианские представления о пространстве и времени сакрального типа.

© Мигунов А.С., д-р философских наук, профессор, зав. кафедрой эстетики философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

<sup>12</sup> Эпштейн М. Философия тела. СПб., 2006. С. 14.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 35.

<sup>15</sup> Там же. С. 12.

К ПРОГРАММЕ ПОСТРОЕНИЯ  
МЕТАТЕОРИИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Веками длительного становления философии религии в этой сфере знаний накоплено немало размышлений, обобщений и гипотетических соображений относительно своего предмета. Эти рассуждения о религии все более явственно свидетельствовали о возможности и правомерности ее объяснения за пределами теологической ортодоксии. На этом основании при поверхностном обзоре философии религии таковую подчас именуют метатеорией науки религиоведение. На наш взгляд, это суждение ошибочно.

По мнению Д.В. Пивоварова, «в ходе истории возникли три типа философии религии: теология, религиозная философия и философское религиоведение»<sup>1</sup>, но чаще философию религии классифицируют как одну из предметных областей «большой философии» наряду с философией науки, философией морали, философией искусства и пр. Локализованная на высшем уровне абстрактных построений, философия религии втягивает свой объект, вне его собственных пределов, в панораму *общей картины мира*. При этом расплывающемся *телескопическом рассмотрении* реальная предметность религии произвольно подвержена видимостям и абстрактным отвлеченностям. «Философия религии, — определяет Ю.А. Кимелев, — это философия в ее отношениях с религией... Философия религии в узком смысле слова — это эксплицированное автономное философское рассуждение о Боге и о религии, особый тип философствования»<sup>2</sup>. По суждению И.Н. Яблокова, философия религии, «представала и предстает в разных видах как разрозненное *множество философских высказываний о религии*, принадлежащих различным философским течениям, философам, культурам»<sup>3</sup>.

Как отмечено, в этой отрасли философии содержатся немало гипотетически ценных соображений о своеобразии религии, а то и любопытных идей, которые тонизировали и тонизируют экзотический интерес к потаенному в верованиях и культах. Но в большинстве своем эти умозрительные оперирующие видимостями, часто спиритуализированные, субъективные и противоречивые построения, как

<sup>1</sup> Пивоваров Д.В. Философия религии. Екатеринбург; М., 2006. С. 9.

<sup>2</sup> Кимелев Ю.А. Философия религии. М., 1998. С. 1, 9.

<sup>3</sup> Введение в общее религиоведение / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2007. С. 27.

правило, не отвечают критериям строгой рациональности и не содержат в себе метатеоретических качеств, необходимых для религиоведения.

Оторванные от эмпирии эти построения не стимулируют творческой пытливости ученого, не побуждают его к объективной, строгой, системной и глубокой интерпретации предметно-нарастающей конкретной информации о верованиях и культах. Что главное: не побуждают и к действенному постижению самой *сокровенной природы* религии как таковой.

Дело в том, что эти построения по своей умозрительной природе изначально не имеют эвристических потенций, необходимых для объективных теоретических и эмпирических изысканий. Не имеют, поскольку не опираются на отчетливую свободную от конфессиональной и идеологической ангажированности *доктрину* (*систему суждений и принципов*) и на непротиворечивую *методологию*. Что же до частых спиритуализированных рассуждений (теодицея, креационизм и пр.), то таковые находятся *в стороне от подлинно научных поисков* и доводят к тем или иным школам религиозной философии, а то и напрямую — к ортодоксально-догматическим разделам конфессиональных теологий, где полностью отсутствуют некоторые попутные при постижении Бога реально имеющиеся в таких построениях подлинные знания<sup>4</sup>.

Напомним, что метатеория — это логическое построение, направленное к содержательному анализу структуры, методов и свойств другой теории. «Основная задача построения метатеории состоит в уточнении (экспликации) соответствующих предметных теорий и анализа их свойств», — утверждают Ю.А. Гастев и В.Н. Садовский<sup>5</sup>. Становление метатеории связано со значительными содержательными и логическими затруднениями. Многие (в том числе почти все гуманитарные) научные дисциплины ею не только не обладают, но даже не озадачивают себя такими замыслами. Отрадно констатировать, что на последних форумах отечественных религиоведов такие замыслы озвучены.

Построение метатеории осуществимо лишь на основе и в пространстве той развитой и достаточно упорядоченной системы знаний, которая уже складывается в относительно самостоятельную строгую и энергично рефлексирующую научную дисциплину. Становление метатеории возможно при обзоре этой системы конкретных знаний *изнутри ее собственной панорамы*, на базе ее эмпирии и того нарастающего *имманентного самосознания этой дисциплины*, которое уже формулируется в ее доктринальных обобщениях. Метатеория логически венчает свою дисциплину, придает ей качества единения и предметно-органической целостности. Она наделяет эту отрасль знания необходимым как для ее самоопределения, так и для демаркации со смежными науками концептуальным своеобразием, и таким образом входит во внутренний механизм саморегулирования и саморазвития своей дисциплины.

<sup>4</sup> По нашему убеждению, именно в приходящих той или иной теологии приготовлено надлежащее место для ныне нередких экспромтов по конструированию так называемых конфессиональных религиоведений, ангажированных на обслуживание миссионерства. Эти бесплодные занятия невольно напоминают предосудительные уроки грустного библейского персонажа, расточавшего свои семена всуе и за то умерщвленного Богом.

<sup>5</sup> Гастев Ю.А., Садовский В.Н. Метатеория// Новая философская энциклопедия. М., 2001. С. 540.

Доминирующие доктрины и методология в комплексе знаний о религии формировались вне теологической парадигмы и преимущественно в стороне от философии религии, обрывочно и почти по наитию. Формировались не по какому-то изначальному замыслу, но стихией исследовательской саморефлексии, внутренней логикой сведения и обобщения тех приемов и методов сбора и концентрации эмпирических данных, которые разрозненно применяли историки, этнографы, археологи, психологи, социологи и другие гуманитарии, с разных сторон изучая религии мира. В этом сведении и обобщении разрозненных данных эмпирии проявлялось единство их сущности и тем самым выявлялась возможность все более четкого их доктринально — концептуального объяснения. Процесс сопоставления между собой разнородных приемов и методов способствовал их интеграции в методологию познания религии. Таким образом, *комплекс* разрозненных приемов и знаний о религии все более стягивался к дисциплинарной *целостности*.

В особенной мере к интеграции этого комплекса побуждала уже *начальная компаративистика*. В стороне от теологии она способствовала все более явственному становлению в этом комплексе собственных эмпирического и теоретического разделов — важнейших показателей научной зрелости этой дисциплины. Сопоставляя и классифицируя конкретные культы, компаративистика позволяла улавливать общность в знаниях о них и в приемах получения таковых. Тем самым она насыщала и насыщает формирующиеся доктрины и методологию религиоведения своеобразными «стволовыми клетками», сплавляющими этот комплекс в организм.

Хотя религиоведение еще не получило общего формального признания в качестве автономной отрасли обществензнания, фактически оно уже функционирует как продуктивный исследовательский организм. Нарастающие в этой дисциплине призывы к формированию собственной метатеории (в особенности, актуальное наличие во вступительных и некоторых обобщающих разделах религиоведения *ряда доктринальных и методологических «заготовок»* к этой теории) свидетельствуют о правомерности притязания нашей науки на окончательную демаркацию не только от теологии, но и от философии.

Разумеется, наша дисциплина продолжает пребывать в двусторонней интенсивной связи с философией, столь богатой гипотетикой и обобщениями. Однако современные предметные изыскания в религиоведении уже несообразно отождествлять с одной из философских «провинций». Если философия религии и доселе составляет область *абстрактных размышлений*, то религиоведение, наделенное собственными теоретическим и эмпирическим разделами, все более высвобождаясь от умозрительных рассуждений и спиритуальностей, энергично организуется в отвечающее критериям рациональности и верификации *построение среднего уровня*, т.е. в *конкретную научную дисциплину*.

В связи с этим вновь повторим, что не следует принимать философию религии за метатеорию религиоведения. Метатеория — открытая эмпирии и теоретико-философичным обобщениям система. Как уже сказано, она локализуется во внутренней сфере своей дисциплины и является продуктом ее зреющей саморефлексии. Именно в формирующейся метатеории религиоведения осуществляется плодотворное, непосредственно-теоретическое прикосновение к «религии повседневности» и к урокам

ее исследования (к истории религиоведения). В диалектическом восхождении к конкретному через метатеорию обеспечивается регистрация и дескрипция чувственно фиксируемого в религии. На этой основе в метатеории происходит концептуальное переосмысление философского «задела» нашей науки, прояснение ее эвристического потенциала и ее пределов.

По своему логическому содержанию метатеоретические построения — это уже не абстрактно-метафизическое философствование, но именно *предметные пролегомены*. Иначе говоря, вводимые в конкретные науки концептуальные модели, непосредственно насыщающие теоретический и эмпирический поиск. По нашему пониманию, в метатеории религиоведения осуществляется диалектическое «снятие»: абстрактные построения «большой философии» и философии религии опосредуются, переосмысливаются, сопоставляются с эмпирией, модифицируются и переводятся на «отраслевой» язык. В рамках метатеории происходит предметная конкретизация доктрин, исходных парадигм и принципов религиоведения, обосновываются его методологические принципы, правила дескрипции, понятийно-терминологический арсенал, методика и операциональные определения, необходимые для поиска и фиксирования религиозных фактов, а также для их «измерения», осмысления, обобщения, интерпретации и классификации. Тут же конкретизируются парадигмы «корпоративного» сотрудничества религиоведов и аксиологические параметры исследования религии, воплощающей «сакрализацию базовых ценностей»<sup>6</sup>.

Работа над метатеорией — важный показатель осознанного развития религиоведения, наличия в этой сфере знаний элитной когорты продвинутых философствующих исследователей, ориентированных на продуктивное восхождение от абстрактного к конкретному. Деятельность в такой парадигме обеспечивает обратную связь нашей дисциплины с философией религии. Демаркация с философией и теологией не обращает религиоведение в закрытую систему. Разработка метатеории опосредовано обогащает и философию религии. Более того, логическое и содержательное насыщение метатеории религиоведения потенциально обогащает и теологию, поворачивая ее внимание к новым темам и проблемам, что не может не заинтересовать незашоренных богословов. В силу этого как философы, так и толерантные теологи должны привлекаться для сотрудничества в этой проблематике.

По определению Ф.Г. Овсиенко, «метарелигиоведение» исследует методы и «внутреннюю логику» самого религиоведения<sup>7</sup>. Как полагал А.Н. Красников, помимо методологии «метарелигиоведение» делает «предметом своего рассмотрения не религиозные феномены, не отдельные религии и даже не религию в целом, а историю и теорию религиоведения»<sup>8</sup>. По нашему мнению, формирующаяся метатеория религиоведения составляет не только центральный пункт саморефлексии нашей науки, но и плодотворное поле для ее дальнейших инноваций. Работа над метатеорией позволяет фиксировать лакуны и противоречия в ткани религиовед-

<sup>6</sup> См.: Пивоваров Д.В. Философия религии. С. 223–233.

<sup>7</sup> Овсиенко Ф.Г. Религиоведение и теология: проблема установления объектов дисциплин и их постижения // Философско-методологические проблемы изучения религии (материалы конференции 28–29 октября 2003 г.; РАГС — Институт философии РАН). М., 2004. С. 18.

<sup>8</sup> Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 230.

ческих построений, осуществлять селекцию конструктивных идей, «маркировать» точки роста и тем стимулировать развитие самой дисциплины.

Однако признаем: работа над метатеорией нашей науки еще не актуализирована и не оснащена более или менее четкой программой. Разработка программы до сего времени не стала интегрирующей задачей для отечественных религиоведческих сообществ и уже сложившихся исследовательских школ. В какой-то мере это конкурирующие школы, но все же не воинственные и не непримиримые философские или конфессиональные разделения: общие конкретные задачи скорее склоняют религиоведов к единению, нежели к противостояниям.

При отсутствии четкой программы построения метатеории религиоведения робкая начальная работа над самой метатеорией протекает почти стихийно, спонтанно, нецеленаправленно и практически в отрыве от иностранных коллег. По нашему мнению, первоначально (но уже в ближайшее время!) отечественным религиоведческим центрам, изданиям и объединениям желательно консолидировать свои усилия для более четкого прояснения параметров названной программы и для определения направлений по ее осуществлению.

Быть может, стоит посвятить обсуждению этой интегрирующей задачи один из предстоящих форумов отечественных религиоведческих сообществ. И пригласить для участия в нем зарубежных религиоведов. Такой форум будет способствовать необходимой консолидации религиоведческих школ. Бесспорно, разработка такой программы и ее осуществление не сведут их к благостному единомыслию, но, вероятно, даже активизируют дискуссии между этими школами. Однако эти дискуссии, дистанцированные от спиритуальностей и привязанные к конкретике, надеемся, обогатят не только программу проектирования метатеории, но и самое содержательное религиоведение.

© Писманик М.Г., д-р философских наук, профессор,  
профессор кафедры культурологи Пермского государственного  
института искусства и культуры, 2010



## РЕАЛИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП РАССМОТРЕНИЯ РЕЛИГИИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Одной из задач, которые ставили перед собой русские религиозные мыслители, было обоснование всеобъемлющего и всепроникающего реализма как действия абсолютной конкретной реальности в мире и человеке. Реализм рассматривался как путь соединения с глубинами бытия и оправдания человека как носителя реальности. В статье «Кризис рационализма в современной философии» Н.А. Бердяев признал первенство реализма над рационализмом и идеализмом и подчеркнул: «Рационализм непременно идеалистичен и приводит нас в связь только с идеями»<sup>1</sup>, «идеализм не оправдал возлагавшихся на него надежд, он не соединял нас с глубинами бытия, а разобщал окончательно»<sup>2</sup>.

Реальность в общем смысле есть истинно сущее, абсолютно первичное и простое бытие, как говорит С.Л. Франк, «предельное нечто», которое *есть* в том смысле, что дано, является, открывается, наличествует в опыте и, как писал С.Л. Франк, «образует первичную основу и общее существо нашего опытного достояния»<sup>3</sup>. Она невыразима, поскольку несводима к чему-либо иному и недоступна мысли во всей полноте, которая помогает нам ориентироваться в многообразии содержания опыта, но «не распространяется на то предельное нечто, которое образует первичную основу и общее существо нашего опытного достояния»<sup>4</sup>. И в этом смысле, как отмечал С.Л. Франк, реальность по самому своему существу совпадает с «непостижимым». Реальность можно знать, но нельзя знать о ней — кроме того, что реальность дана, наличествует в опыте, есть. Таков общий смысл реальности.

Конкретный смысл реальности заключается в том, что она есть цельность, абсолютная «полновесная, самодовлеющая полнота»<sup>5</sup>, подлинное конкретное общее единство, которое составляет многообразие частного. Следовательно, реальности

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис рационализма в современной философии // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 176.

<sup>2</sup> Там же. С. 177.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. С нами Бог / сост. и предисл. А.С. Филоненко. М., 2003. С. 186.

<sup>4</sup> Там же. С. 186.

<sup>5</sup> Там же. С. 192.

присуща особая диалектика. Диалектика реальности заключается в том, что реальность как целостность и конкретное единство выражается в совокупности своих отношений к существующему «иному» — неким частным содержаниям, которыми она обладает, объемлет и пронизывает их, и в этом смысле частное — сущее сопринадлежит реальности. Сопринадлежностью реальности конституируется бытие частного — сущего. Частно сущее соучаствует в реальности, и это соучастие конституирует все частно сущее в двух формах: в форме бытия субъекта («для — себя») и в форме объективного бытия («для — меня»). В этой связи, по словам С.Л. Франка, реальность «есть та первичная общая атмосфера, погруженность в которую и принадлежность к которой делает всякое содержание сущим, придает ему характер объективности»<sup>6</sup>.

Диалектикой реальности обосновывается абсолютный характер реальности. Реальность как целостность и полнота в многообразии абсолютна в силу принципиальной качественной инородности всему относительному, но ее абсолютное бытие возможно только при условии включения всего относительного. Будучи абсолютным, инородным всему иному началу, реальность есть нечто большее, чем она сама, так как все объемлет и пронизывает; и, будучи всеобъемлющим целым, она есть нечто большее, чем только целое, ибо имеет свою собственную природу — существо, отличную от всего остального.

Подлинно конкретное единство реальности как таковой обнаруживается в антиномистическом сочетании тождества и различия сущности (общего) и «положительных содержаний бытия», которые составляют реальность. Это различие общего и частного не предполагает первенства общего над частным или частного над общим. Когда утверждается частное, одновременно утверждается и общее, ибо сущность не мыслится вне частного или «прежде» частного. Каждая часть — бытие реальности заключает единство, единую сущность-природу различным, только ей свойственным образом, который в тоже время создает неразделимую связь, соединяющую бытия-содержания в единство. Нарушение этого антиномического тождества общего и частного, абсолютно тождественными и абсолютно различными, недопустимо потому, что реальности неотъемлемо присущ момент трансцендирования — выхождения реальности за пределы себя самой. Реальность, выходя за пределы собственного существа и изнутри проникая бытия-содержания, присутствует в каждом из них как целое, т.е. в своем подлинном существе, и придает каждому бытию собственный характер — характер первичной самостоятельной реальности. Иными словами, реальность как «в себе сущее существо» имеет свою сущность в совокупности своих отношений с «положительными содержаниями бытия», которые составляют всеобъемлющее и всепроникающее единство реальности. Так, всеобъемлющее и всепроникающее единство реальности не только не поглощает многообразия отдельных частных ее содержаний, но есть необходимое условие их осуществимости.

В антиномизме заключается своеобразие реальности — ее сверхлогичность, которая свидетельствует о реальности как первоисточнике, первооснове бытия. В тоже время сверхлогичность реальности говорит о ее логической неопределенности.

---

<sup>6</sup> Там же. С. 181.

мости вообще. Между тем С.Л. Франк допускал возможность определения существа реальности через отрицание (или метод апофатики, как это используется в восточно-христианском богословском дискурсе). По мысли философа, отрицание есть тот метод, который соответствует самому существу реальности. «Реальность в качестве всеобъемлющего единства, — отмечал С.Л. Франк, — имеет всякое отрицание внутри себя — просто потому, что она ничего не имеет вне себя»<sup>7</sup>. Это «отрицание внутри себя» не есть исключение частных «содержаний» реальности из нее самой. Исключая частное, возникает опасность превращения реальности в нечто частное, лишение реальности его свойства быть подлинно всеобъемлющим единством; конкретное всеобъемлющее единство подменяется абстрактным единством, имеющим множественность вне себя.

Отрицание в отношении существа реальности всех содержаний, т.е. всякого частного означает отрицание содержаний как частных и производных определений. Смысл отрицания всех положительных определений заключается в том, чтобы «дать впечатление» категориального отличия существа реальности от всякого бытия. Существо реальности не есть ни то, ни другое «содержание» — определение. Поэтому существо реальности как первоосновы бытия сверхлогично, сверхрационально и логически неопределимо, потому что логические определения имеют смысл только в отношении частных и производных содержаний бытия.

Таким образом, диалектикой реальности как целостности и полноты в многообразии и антиномистическим сочетанием тождества и различия обосновывается всеобъемлющий и всепроникающий реализм как реальное действие реальности в существующей действительности.

В свою очередь реализм свидетельствует о динамическом, творческом характере реальности. Творчество реальности заключается в нескольких моментах. Первое — это самотворчество, т.е. самораскрытие и самовоплощение. В самотворчестве реальность открывается как актуальная полнота и завершенность, которая сама состоит из процесса делания, т.е. творения себя, и имеет его в себе так, что есть источник и вечный обладатель всех творческих достижений. Иными словами, реальность творит, осуществляет ту актуальную завершенность и полноту, что она имеет в себе с самого начала и что качественно отличает ее от существующего. Отличаясь актуальной завершенностью и полнотой, реальность постепенно осуществляет себя — полноту в существующем потенциальном. В этой связи творчество реальности соединяет потенциальное и актуальное.

В самотворчестве реальности С.Л. Франк усматривал подлинное творчество, сущность которого заключается в активности делания. Этот динамический, творческий характер реальности позволяет характеризовать ее как актуальную полноту и неразложимое сверхлогическое единство творчества-становления и завершенности.

Реальность осуществляется на различных уровнях бытия (в этой связи мы можем говорить о ступенях реальности в бытии, о многообразии мира, о непротиворечии материального и духовного) и образует в конечном итоге всеобъемлющее и всепроникающее единство, основу, общую почву и атмосферу всего сущего вообще.

---

<sup>7</sup> Там же. С. 187.

Итак, реализм обращен к реальности, к тайне существования, которая своей активностью является, открывается, наличествует в человеческом опыте. Опыт в свою очередь удостоверяет, «испытывает» (С.Л. Франк) реальность. Религиозный опыт есть опыт реальности «священного», «святого», «святости», «Божества», «Бога».

В христианском религиозном опыте реальность «испытывается» как *parexcellence* живой Бог в Его реальном действии на человека и в Его существенной значимости для человека. Христианский Бог не есть некий трансцендентный предмет, существование которого можно признавать или не признавать. Иначе говоря, по отношению к человеку христианский Бог не есть «Он». С.Л. Франк подчеркивал: «Стоя перед лицом Божиим, можно только говорить с Богом, а не рассуждать о Боге, можно только испытывать Его реальность, только быть исполненным радостным чувством, выразимым восклицанием: «Ты еси!», но не «утверждать» существование Бога»<sup>8</sup>. Иными словами, христианский Бог — это «живое “ты”», «Ты, Боже», «Бог-со-мной». Как подчеркивал Франк, «Бог живой веры есть всегда мой Бог»<sup>9</sup>. И весь пафос реализма заключается в этих словах: «Ты еси». Это значит, что Бог есть «живое “ты”» в составе человеческой жизни и как «Ты», по словам Н.А. Бердяева, «Бог ближе человеку, чем он сам себе, и глубже в нем его самого»<sup>10</sup>.

Реализм присутствия и действия Бога в человеке христианское сознание выразило в категориях «образа и подобия» человека Богу. Образ Божий — это точка «соприкосновения» человека с Божеством. Сообразность Богу относится ко всей человеческой природе в ее целом. Множественность образа Божия во множестве человеческих ипостасей-лиц совершенно не противоречит онтологическому единству природы, общей всем людям.

Как сотворенный по образу Божию человек является существом личностным. Личность заключает в себе человеческую природу, объемлет и определяет ее. Конкретное универсальное содержание личности составляет духовность, которая заключается в способности человека экзистенциально реализовывать духовные потенции в связи с Божественной реальностью и тем самым достигать полноты личного существования. Именно в духовности, как писал Н.А. Бердяев, «Бог ближе человеку, чем он сам себе, и глубже в нем его самого»<sup>11</sup>.

В реализации духовности бытие человека изменяется качественно за счет восполнения субъективной потенциальности частичной Божественной актуальностью. Здесь снимаются противоречия между потенциальностью и актуальностью, благодаря чему человек ступает на путь сверхлогического их сочетания, качественно преобразующего человеческую природу. В этой связи путь реализации духовности может рассматриваться как путь реализации личности, обретения полноты актуальности в Боге. Предельным результатом развития духовности является святость — полнота «высшей качественности целостного человека»<sup>12</sup> (Н.А. Бердяев).

<sup>8</sup> Франк С.Л. С нами Бог: Три размышления // Франк С.Л. С нами Бог. С. 511.

<sup>9</sup> Там же. С. 511.

<sup>10</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.; Харьков, 2006. С. 327.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 237.

Итак, реализм в христианском аспекте, это прежде всего реализм живого личного общения человека с Божественной реальностью, который, как отмечал Н.А. Бердяев, «приводит нас в непосредственное соприкосновение с реальным бытием»<sup>13</sup> человека, раскрывает правду о человеке. В сопричастности Божественной реальности человек обретает полноту «человечности», становится личностью. В этом смысле христианский реализм утверждает абсолютную ценность и безусловную значимость блага человеческой личности. Но мерило истинной ценности человеческой личности, мерило ее полноты, глубины и «годности» состоит в Божественной вовлеченности. Поэтому христианский реализм утверждает существенное значение для человеческой личности «живого чувства» связи души с Богом, предстояния человека перед лицом Божиим, что составляет существо религиозного опыта и религиозной жизни человека. И в этом смысле опыт реальности Бога, данный в христианстве, можно прежде всего рассматривать как опыт реализации личности, достижения полноты «высшей качественности целостного человека» (Н.А. Бердяев).

В утверждении принципа реализма в отечественном религиоведении, на мой взгляд, не следует усматривать пропедевтику к христианской теологии, как это случилось на Западе, когда «христианские религиоведы» стремились поставить изучение религии на службу христианству. Реализм, и в частности христианский реализм, уже в начале XX в. рассматривался русской религиозной философией путем, который соединяет человека с глубинами его, человеческого, бытия. Для отечественного религиоведения это был поворот не в сторону теомности, а выход на уровень конкретно-универсального осмысления религиоведческой проблематики.

© Стародубцева М.С., канд. философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Курского государственного университета, 2010

---

<sup>13</sup> Бердяев Н.А. Кризис рационализма в современной философии // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 176.

## РАЗНОМЫСЛИЕ В РОССИЙСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ НАЧАЛА XXI в.: КОГНИТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ



Разномыслие присутствует в любой отрасли знаний и сопутствует нормальному развитию науки. В религиозноведческой сфере его позитивное следствие — научные дискуссии, школы, междисциплинарные исследования и т.п. Негативный потенциал разномыслия реализуется в путанице и подмене смыслов, непримиримых смысловых противоречиях и когнитивных\* диссонансах.

Религиоведческая когнитология\*\* — новое мультидисциплинарное направление, которое развивается на стыке множества наук (психологических, нейрофизиологических, лингвистических, антропологических) методами психосемантики, психолингвистики, лингвокультурологии и др. Если попытаться охарактеризовать специфику ситуации разномыслия, которая сложилась сегодня в российском религиоведении, с позиций религиоведческой когнитологии, то в фокусе внимания окажутся два главных вопроса: каковы когнитивные причины разномыслия и каковы когнитивные критерии религиоведческого профессионализма? Попробуем их прояснить.

*Первое.* Семантическое пространство современного российского религиоведения: легитимация разномыслия. В смысловом пространстве культуры и социальной жизни взаимодействуют религиозные и светские ценности как продукты религиозной и безрелигиозной символизации мироздания и высших смыслов многогранного человеческого бытия, экзистенциальных поисков человека. Религиоведение неизбежно включается в поле сложного и противоречивого взаимодействия светского и религиозного смыслообразования и смыслополагания. В семантическом пространстве религиоведения дискутируется множество проблем. Следствием становится разномыслие, обусловленное мировоззренческим антиномизмом и парадигмальным плюрализмом отечественного религиоведения: множество парадигм исследования религии при множестве непримиримых мировоззренческих позиций.

\* Понятие «когнитивный» употребляется как синоним «когнитологический». Производно от понятия «когниция» (в когнитологии — познание, познавание), которое употребляется как синоним понятий «ментальный», познавательный и «смыслообразующий», связанный с любыми операциями со смыслом, любыми формами символических репрезентаций, механизмами психических процессов.

\*\* Когнитология, или когнитивная наука, — комплекс различных наук как междисциплинарный проект изучения мыслительных процессов.

Проблема парадигмального плюрализма — это проблема отсутствия интегральной методологии, обусловленная междисциплинарным, комплексным характером религиоведения. Фундаментальное религиоведческое знание может существовать только как синтез разнообразных частнонаучных религиоведческих концепций и фактических данных в единое, целостное, системное знание. По этой причине исследования в основном ведутся на микроуровне, где объектом становятся отдельные религиозные организации, политико-правовые отношения, исторические аспекты, в то время как универсальная макроуровневая религиоведческая теория разработана пока слабо.

Если научный, институциональный и образовательный статусы религиоведения размыты, неразрешимой становится проблема мировоззренческого антиномизма. Тогда разномыслие превращается в идеологическое противоборство, а «зонтик религиоведения», по словам А.Н. Красникова, накрывающий все знания о религии с глубокой древности до наших дней<sup>1</sup>, — в лоскутное одеяло, которое тянут на себя далекие от религиоведения способы осмысления мира. На свое место в религиоведческом пространстве сегодня претендуют не только теология, но и странные новообразования: «вероведение», «сектоведение», «нравственно-духовное религиоведение», «конфессиональное религиоведение», «нормативное религиоведение» и т.п.

Прорыв религии в область всеобщей рефлексии обнаруживает закономерный парадокс устойчивого разрыва религиоведческой эмпирики и концептуальных оснований религиоведения, затрудняющий определение его статуса в научном и образовательном пространстве. Так, благодаря усилиям СМИ, российское население отождествляет религиозный смысл явлений с религиоведческим смыслом и искренне признает монополию Церкви и верующих на познания в сфере религии. Очевидно, клерикальная приватизация духовной культуры, включая образовательное пространство, «дележ ценностей» и «война смыслов» — это явления не столько мировоззренческие, сколько политические. Стоит ли удивляться возникновению локальных феноменов «патриотического», «подпольного» или «экстремального» религиоведения?

Когда статус российского религиоведения однозначно не определен, как не определен и статус религиоведа, проблема легитимации религиоведческих новообразований становится проблемой авторитетности суждений о религии и религиозности в постсоветское время. Процесс институционализации религиоведения только начинается и во многом тормозится именно отсутствием научного статуса. Поэтому институт религиоведения в России пока остается, в терминологии Ч.Х. Кули, неразработанным аспектом общественного разума<sup>2</sup>.

Как известно, термин «религиозный/конфессиональный» всегда предполагает религиозно (конфессионально) окрашенное мировоззрение исследователя религии, в то время как термин «религиоведческий» характеризует мировоззренчески нейтральную, беспристрастную по отношению к религиозной вере, конфессиям и религии в целом позицию исследователя. Оправдана ли позиция тех религиоведов,

---

<sup>1</sup> Философско-методологические проблемы изучения религии (Материалы конференции 28–29 октября 2003 г.; РАГС — Институт философии РАН). М., 2004. С. 4.

<sup>2</sup> Horton C.C. Social organization: A Study of the Largen Mind. N.Y., 1909.

которые предлагают легитимировать конфессиональное религиоведение в различных формах по факту его появления? За ответом обратимся к когнитивному решению проблемы разномыслия, где она предстает как проблема многоязычия.

*Второе.* Языки российского религиоведения: причины и типология разномыслия. При разработке теоретической базы когнитивного изучения религии была обоснована авторская концепция, названная онтосемантической<sup>3</sup>. Онтосемантика (единство семантического и онтологического дискурсов) — это методология изучения когнитивных процессов и механизмов, закономерностей связи смысла и способов его репрезентации. В таком ключе на первый план выходит понятие смысла и языка как способа смыслообразования и онтологизации смысла. Все эти процессы объединяются в понятие символизирующего (репрезентационного) процесса, семасферы и символосферы (пространства смыслов и символов). Религиоведческая онтосемантика представляет собой инструментальную методологию когнитивного изучения религии и исследования религиозной когнитивной деятельности. Вместе с тем, являясь универсальной методологией изучения когнитивных процессов, онтосемантика может прояснить и когнитивные аспекты самого религиоведения.

Религиоведческий смысл есть продукт осмысления религии средствами комплекса религиоведческих наук. В архитектонике религиоведческого смысла можно дифференцировать три его типа в соответствии с уровневым критерием:

- 1) актуальный смысл, или смысл-процесс, который формируется целенаправленно на основе религиоведческих знаний (константных смыслов);
- 2) константный смысл, который сохраняется в понятиях и категориях религиоведения;
- 3) инвариантный смысл, выражающий онтологическую сущность и смысл бытия религиоведения как отрасли научного знания.

В соответствии с законом онтосемантики специфика онтологизации смысла (язык) является первичной и определяет специфику самого смысла, который является ее продуктом. Именно онтологическая специфика языка религиоведения определяет его семантическую специфику, особенности когнитивного процесса изучения религии. Язык религиоведения — это язык сущности религиоведения, его субстанциональный и функциональный инвариант, который трансформируется в различные по форме языки религиоведческого комплекса знаний и представляет собой специфический (ре-сакрализующий) способ формирования, репрезентации, трансляции и воспроизводства религиозного смысла и языка религии.

Язык религиоведения не только конструирует, но и легитимирует его семасферу, подчиняя себе как все модусные варианты религиоведческих языков, так и все другие способы онтологизации религиоведческого смысла — философские, социологические, исторические и т.п. На языке религиоведения любой смысл становится религиоведческим. Атрибутивная и модусная специфика языка религиоведения обусловлена его диалектическим свойством интегральности и дифференциальности, позволяющим дифференцировать язык сущности религиоведения и языки религиоведческих дисциплин. Поскольку религиоведение междисциплинарно, критерием

---

<sup>3</sup> См.: Ересько М.Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа). Тюмень, 2007.

типологии религиоведческих языков выступает принадлежность к определенной научной методологии (антропологической, социологической и т.п.), которая и детерминирует модификации языка религии.

Следовательно, в когнитивном измерении можно говорить о двух типах религиоведения:

1) собственно религиоведческий (интегральный) тип, где язык религиоведения репрезентирует инвариантные универсальные смыслы, выстроенные в систему, и выполняет функцию легитимации научных комплексных знаний о сущности, структуре и функциях религии, закономерностях ее проявлений;

2) производно-религиоведческий (дифференциальный) тип с внутренним векторным модусом транспозиции, где языки религиоведческих дисциплин репрезентируют фрагментарные, субстратные смыслы и выполняют функцию легитимации знаний о религии, добытых силами отдельно взятой науки (истории, социологии, психологии и др.).

Остальные типы осмысления религии (теология, конфессиональные и иные новообразования в исследовании религии) являются квазирелигиоведческими с внешним векторным модусом транспозиции, поскольку они репрезентируют не религиоведческий, а религиозный смысл явлений, и говорят на языке религии. Язык религии также являет собой специфический способ формирования, репрезентации, трансляции и воспроизводства религиозного смысла явлений бытия, сакрализующий окружающий мир и бытие человека в мире.

Это язык сущности религии, ее онтосемантический инвариант — религиозный проект жизни в триедином сакрализованном мире<sup>4</sup>, предопределяющий зависимость от третьего мира и служение ему, который формирует семантическую специфику религиозного сознания, механизмы деификации и гипостазирования, а также социокультурно трансформируется в многообразные религиозные и конфессиональные языки.

На языке религии любой смысл становится религиозным по той причине, что благодаря действию специфических когнитивных конструкторов и механизмов язык религии сакрализует («пересотворяет») окружающий мир и внутренний мир человека, создает особый способ мотивации и образ жизни. Религиозная культура наделяет специфическим смыслом свойства человека, общества и природы, которые выражаются в символических продуктах, религиозных не только и не всегда по форме, но всегда — по своему содержанию. О чем бы ни говорило конфессиональное религиоведение (на теоретическом или эмпирическом уровнях), оно всегда говорит на языке своей конфессии. Соответственно язык конфессионального религиоведения как модификация языка религии легитимирует конфессиональные ценности и выполняет религиозно-апологетические функции. Язык светского религиоведения,

---

<sup>4</sup> Триединый мир представляет собой креативный принцип семаферы религии: 1) мир предметной реальности, или мир физический; 2) мир не предметной реальности, или мир субъективного (личностного) и объективного (социокультурного) смысла; 3) мир сакрализованных первого и второго миров, который для религиозного сознания предстает как объективный сверхмир, конституирующий и первый, и второй миры в религиозном проекте жизни. См.: *Кассирер Э.* Сущность и действие символического понятия // *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб., 2000.

напротив, включает языки религиозной культуры в секулярный символизирующий процесс, где духовные феномены сохраняют религиозную форму, но не смысл.

В соответствии с эксплицированными выше когнитивными типами религиоведения различаются два когнитивных типа разномыслия: первый тип развивается в семантическом поле языка религиоведения (внутренний векторный модус транспозиции), а второй выходит за его рамки (внешний векторный модус). Первый тип разномыслия, интегральный или дифференциальный по когнитивному критерию, можно признать религиоведческим, он отражает научные дискуссии и плюрализм мнений в условиях отсутствия общей парадигмы междисциплинарных исследований. Второй тип разномыслия не имеет оснований называться религиоведческим: это квазирелигиоведческое осмысление религии, с не совсем ясной целью эксплицированное представителями конфессиональной теологии в качестве религиоведческого дискурса.

Нельзя отрицать очевидную закономерность: если разномыслие, обусловленное парадигмальным плюрализмом отечественного религиоведения, следует в целом признать потенциально-позитивным (при условии активизации усилий к выработке интегральной методологии), то второй тип разномыслия, обусловленный мировоззренческим антиномизмом, потенциально негативен ввиду неизбежной непримиримости идей в большинстве обсуждаемых вопросов и направлений изучения религии. Анализ онтосемантического статуса религиоведения позволяет выяснить когнитивные причины такого разномыслия.

Корень проблемы кроется в том, что религиозные языки могут функционировать и за пределами символосферы религии, расширяя границы межкультурного диалога. Вместе с тем выйти из семасферы языка религии можно только в семасферу другой культуры, поэтому перевод языка религии на другие языки (социокультурные или дискурсивные) означает переход в другое семантическое пространство и как следствие наделение религиозных категорий коннотативным смыслом, отличным от религиозного. Вспомним мысль Э. Кассирера о том, что язык очерчивает вокруг народа круг, из которого можно выйти, только входя в пространство другого языка<sup>5</sup>. Эти слова объясняют закон сосуществования языков культуры, науки и их границ. Таков же принцип языка религиоведения. Кстати, проблема модуса перевода на другие языки, на которую указывает Ю. Хабермас<sup>6</sup>, становится чрезвычайно актуальной и для российского религиоведения в условиях мировоззренческого плюрализма постсоветской эпохи.

Если внутренний векторный модус транспозиции изменить на внешний, мы получаем уже не язык религиоведения и не религиоведческий язык, а религиоведчески оформленный язык теологии, религиозной философии и т.п. Подобным же образом теология в религиоведческом дискурсе перестает говорить на своем собственном языке, изобретая новые языки, которые, с одной стороны, лишь имитируют религиозный язык или формально используют религиозные лингвосемантические константы, наполняя их иным смыслом, а с другой — имитируют язык религиоведения,

---

<sup>5</sup> Кассирер Э. Сущность и действие символического понятия // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. С. 332.

<sup>6</sup> См.: Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 129.

наполняя его категории религиозным смыслом. Зачастую бывает весьма непросто уловить эти перемены в бытии религиозного или религиоведческого смысла, как и идентифицировать момент его перехода в «чужой» репрезентационный процесс.

Следовательно, главным критерием когнитивной типологии разномыслия является дифференциация внутреннего и внешнего векторного модуса трансформации языка религиоведения, поскольку внутренний модус онтосемантической транспозиции детерминирует формирование многообразных религиоведческих языков, а внешний — трансформацию языка религиоведения в языки других сфер науки или культуры, где религиоведение теряет свою когнитивную специфику, функциональную и онтологическую определенность. В любом случае определенность религиоведческого смысла гарантируется лишь в пределах языка религиоведения, выход за его границы неизбежно ведет к когнитивным искажениям, подменам смысла.

*Третье.* Разномыслие или диалог: когнитивные критерии идентификации. Вопрос о статусе религиоведа стоит достаточно остро в регионах, где особенно заметно многоязычие, подменяющее зачастую язык религиоведения. Поразительно, но религиоведческая идентификация в последние десятилетия происходит по принципу самоидентификации: я — религиовед, поскольку изучаю религию по мере сил, или интересуюсь какой-то религиозной проблемой, озабочен поиском духовной истины или просто «ищу Бога».

Вместе с тем в когнитивном измерении стержневым критерием идентификации является онтосемантический: форма и содержание продуктов осмысления религии, механизм их репрезентации. Для адекватного понимания сути оценок религиозных явлений особую важность имеет когнитивная методика их типологизации для обнаружения истинных и декларируемых целей, различения религиозного и религиоведческого смыслов. Как уже было отмечено, язык религиоведения обнаруживает инвариантный религиоведческий смысл и инвариантный способ его онтологизации, что позволяет на интересубъективном уровне квалифицировать исследовательские методы как религиоведческие, отделяя от квазирелигиоведческих, а также идентифицировать теологические, конфессиональные типы смыслообразования и смыслополагания.

Онтосемантический механизм идентификации позволяет дифференцировать религиоведческие типы символизации религиозной сущности и религиозных проявлений, определять религиозный или научный тип сознания религиоведа, идентифицировать когнитивный характер анализируемых текстов-источников. Главным идентификационным критерием является дифференциация внутреннего и внешнего векторного модуса трансформации языка религиоведения, а также различение модусной и атрибутивной специфики его онтосемантических конструкторов. Религиоведческие языки можно заимствовать и использовать как форму исследований в других сферах науки или иных плоскостях осмысления религии, в то время как на языке религиоведения говорит только религиоведение. Таким же образом работает указанный критерий в религиозном семантическом поле, поскольку религиозные языки можно использовать как форму и ширму нерелигиозных явлений, создавая иллюзию религиозной окраски, в то время как язык религии — нельзя, на нем говорит только религия.

Что касается статуса конфессионального религиоведения, то в когнитивном измерении термин «православный религиовед» (как и протестантский, мусульманский и т.п.) попросту некорректен, как некорректен термин «православный социолог», «православный экономист», «православный психолог» и т.п. Речь идет не о «запрете на профессию для православных», а о том, что конфессиональные стандарты в науке никто пока не утвердил, следовательно, «конфессиональный подход в науке» возможен лишь в рамках теологической интерпретации. Религиовед, как и любой ученый, любой специалист, может иметь религиозные убеждения в личностной, но не в профессиональной сфере, где такие убеждения неуместны. Поэтому представитель конфессии, если он религиовед-профессионал, вступая в семантическое пространство религиоведения, будет говорить не на языке своего вероисповедания, а на языке религиоведческих наук, легитимируя научные знания о религии, а не свои конфессиональные воззрения, не пытаясь идентифицировать свои исследования как теологические. Сложнее обстоит дело с философией религии, которая развивается в религиозной или религиоведческой формах и требует многоуровневой когнитивной идентификации.

Для религиоведа, в отличие от богослова или «вероведа», любая идея Бога и любая религиозная истина паритетны, будь то истина язычника, мусульманина, пятидесятника, католика, вайшнава и т.п., в мире насчитывается несколько тысяч таких истин, а в России — более сотни. Дело религиоведа — изучать и анализировать специфику религиозных течений, развивать межконфессиональный диалог. Это дело религиоведа, поскольку именно религиовед обязан обладать полнотой сравнительных знаний в сфере религиозных процессов, а также диагностическими методиками, позволяющими провести непредвзятый (свободный от идеологии и интересов любой Церкви) религиоведческий анализ для определения социально опасных явлений на почве использования религиозных языков и смыслов.

Малограмотность и полная безграмотность в вопросах религиоведения констатируются итогами разнообразных социологических исследований, отчетливо проявляются в интерактивных опросах, в политических дискуссиях и т.п. Онтосемантические конструкты квазирелигиоведческих языков — «межрелигиозные страсти», сверхкатегоричные эмоциональные выводы-поучения, причудливые терминологические образцы репрезентации продуктов смыслообразования, демонстрирующие полное отсутствие профессиональной религиоведческой этики, характерное для феномена «воинствующего» квазирелигиоведения. Язык религиоведения, напротив, вырабатывает навыки мировоззренческого диалога, адекватного понимания различного образа мысли, следовательно, диалоговое мышление — профессиональная черта религиоведа. А как решается активно обсуждаемая сегодня проблема диалога теологии и религиоведения в когнитивном дискурсе?

Религиоведение интегрирует гуманитарные знания в поле своего языка и смысла, а теология — в своем семантическом пространстве. Важно видеть тонкую грань между этими смыслами и языками, тот рубеж, где один язык незаметно переходит в другой. Тогда теряется или изменяется и смысл, что ведет к некорректности и непониманию. Искать пути сближения, не смешивая языки теологии и религиоведения, — такой представляется задача формирования языка диалога, главное когни-

тивное препятствие которого связано с проблемой религиозного субъективизма и конфессионализма. Истина на языке диалога теряет признаки абсолюта и предстает как различение аргументов и позиций по вопросу об истинности. Однако на языке теологии по логике конфессионализма, если ты не веришь в моего Бога, ты заблуждаешься, как и все, кто не разделяет мою истину. Увы, другой логики религиозный субъективизм не знает. О каком диалоге с «заблудшими» может идти речь? Только о наставлении на путь истинный.

Если язык диалога будет мировоззренческим, неизбежны непонимание, конфронтация, подмена языков и смыслов. Когнитивная методология помогает найти толерантный язык, объединяющий, а не разделяющий, способный наладить диалог и взаимопонимание между светскими и религиозными институтами и различными конфессиями. Последнее заключение приобретает значимость и в формировании диалога религиоведения и теологии — весьма близких соседей. Вместе с тем это соседство конкурентов, принципиально различных по своим мировоззренческим и методологическим парадигмам, более всего питало и питает их взаимное отчуждение. Глубоко разрабатывая эту проблему, М.Г. Писманик подчеркивает, что партнерство не предполагает претензий «на роль привратника в соседнем доме»<sup>7</sup>.

Религиоведение не содержит в себе сакральных, эзотерических и поэтому запретных зон, следовательно, оно готово к диалогу в большей степени, чем религиозная философия и, тем более, чем доктринальная теология. Попытки реализации межконфессионального диалога предпринимаются в различных религиозных формах, однако не приносят успеха. Неудачи диалога в богословской парадигме осознают сами теологи<sup>8</sup>. Светские религиоведы анализируют возможности сближения позиций теологии и религиоведения по многим взаимно интересующим темам. Есть случаи, когда историческая теология корректно использует религиоведческие методы, но при этом она не превращается в религиоведение, а религиоведение, взявшее, например, в разработку эмпирию пастырского богословия, не становится от этого конфессиональным.

Вполне понятно, что устранить несовпадение идеологических позиций в ходе диалога не удастся, однако можно избежать категоричности суждений и использовать цивилизованные формы дискуссии, поскольку, информируя о специфике религиозных культур, диалоговое религиоведение оставляет свободным пространство мировоззренческой самоидентификации. Самое трудное — найти взаимопонимание. Вот на решение этой интегративной задачи и направлена когнитивная методология. Характер векторного модуса должен, очевидно, ставиться во главу угла при создании

<sup>7</sup> См.: Писманик М.Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение. 2006. № 3. С. 193.

<sup>8</sup> По словам протестантского теоретика М. Велькера, одной из примет кризиса ориентации в плюралистических цивилизациях является отсутствие «критического партнерства» богословия и философии. Ситуация их взаимного «вызова» во многом детерминирует кризис экуменического движения и «распад гражданского теизма». Вместе с тем толерантные западные теологи, преимущественно протестантские и католические (Б. Лонерган, Г. Кюнг, Д. Трейси, П. Лобье, К. Райнер, Ю. Клаарен, М. Велькер, С. Яки и др.), сегодня активно обсуждают необходимость и возможность диалога со светскими учеными-религиоведами. См.: Велькер М. Христианство и плюрализм / пер. с нем. Д. Бумажнова, А. Петровой. М., 2001. С. 7–8, 202; Лобье П. Эсхатология / пер. с фр. Н. Зубкова. М., 2004; Оден Т.К. После модернизма: Что впереди? Минск, 2003.

диалогового режима в межкультурном взаимодействии. Другими словами, верный выбор модуса перевода языка религии предопределяет взаимопонимание в диалоге культур и конфессий, а также в диалоге религиоведения и теологии.

Препятствуют взаимопониманию и когнитивные сложности формирования языка цивилизованного диалога. В такой тонкой и деликатной сфере можно найти диалоговую тональность, если рассматривать религию в русле социокультурных процессов на основе принципа паритетности любых конфессиональных культур. Языки миссионерства обнажают проблему идеологической конкуренции, закрывая путь к диалогу. Поскольку мировоззренческие споры непримиримы, то, очевидно, на вероисповедном языке взаимопонимания достичь нельзя, нужен язык гражданской солидарности для обсуждения совместных гуманитарных проектов, способов «социального служения». Вопросы милосердия, человеческого достоинства, защиты человеческой жизни на языке любой священной книги остаются актуальными и общечеловеческими. Это и есть семантическое пространство цивилизованного диалога.

Как видим, когнитивный подход демонстрирует реальную возможность корректно идентифицировать разномыслие в религиоведческом пространстве. Зачем же размывать границы понятия религиоведения и религиоведа, лишая их статуса и принципов? Не лучше ли сапоги отдать сапожнику, а пироги оставить печь пирожнику? В религиоведении не допускаются оценочные суждения, однако, как справедливо заметил П. де Лобье, тот, кто желает заниматься наукой с руками, чистыми от любых предубеждений, рискует вовсе лишиться рук<sup>9</sup>.

© Ересько М.Н., д-р философских наук, профессор кафедры социологии и социального управления Тюменского государственного университета, 2010

---

<sup>9</sup> См.: Лобье П. Указ. соч. С. 8.



## ЭМПИРИЧЕСКИЙ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ УРОВНИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В контексте заявленной темы и в согласии с «эмпиризмом как стратегией» поучительно обратиться к фактам деятельности некоторых наших предшественников, вошедших в историю науки о религии.

Ф.М. Мюллер, один из основоположников религиоведения, в течение длительного времени обстоятельно изучал индоевропейские языки, в особенности санскрит, его грамматику, а также написанные на этом языке древнеиндийские тексты. В 40–70-е гг. XIX в. он проделал кропотливую работу по переводу огромного корпуса текстов «Ригведы» (в 6 т., 1849–1974 гг.). Углубление в эмпирику языков и конкретику текстов позволило ему выйти на новый горизонт теоретического знания и создать «науку о языке», своего рода философию языка. И хотя посыл к сравнительному изучению религий Ф.М. Мюллер получил еще в середине 40-х гг. от Э. Бюрнуфа в Париже, только после фундаментальных исследований в области языкознания и текстологии он переходит к систематизации знаний о религиях в целостную систему «науки о религии». Этот вектор сжато описан самим исследователем во «Введении в науку о религии»<sup>1</sup>. Характерно, что первая крупная религиоведческая работа Мюллера — перевод корпуса религиозных текстов, «Ригведы», а последняя — «Шесть систем индийской философии» (1899). Обе работы — классика мирового религиоведения, и таковыми они стали потому, что их автор с самого начала своей деятельности выстраивал ее так, что всякое углубление в массив религиозной эмпирики предполагало теоретические, в своем пределе — философские обобщения, а философско-религиоведческие штудии основывались на обработанной самим исследователем религиозной конкретике.

Возьмем другой пример, на первый взгляд сходный. Читатель, углубившись в чтение книги Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», несомненно, будет впечатлен внушительным объемом этнографического материала, плотно уложенного в содержание текста. Опираясь этнографическими данными, Дюркгейм разворачивает свою теорию коллективных представлений и обосновывает известную концепцию сакрального и профанного — оппозиции двух основопо-

<sup>1</sup> Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале — марте 1870 г. М., 2002.

лагающих категорий, формирующих на исходном уровне религиозное сознание. Сочинение Дюркгейма имеет примечательный подзаголовок — «Тотемистическая система в Австралии», призванный придать названию внушительность эмпирического исследования. Предшествовавшие этой итоговой книге (1912) статьи Дюркгейма о дихотомии сакрального и профанного имели тоже отсылки к этнографическим материалам. Между тем хорошо известно, что французский религиовед никогда не бывал в Австралии, не знал языка аборигенов, не проводил полевых наблюдений, предпочитая чтение чужих отчетов непосредственному общению с носителями живой религиозной традиции. Кабинетный исследователь зависел от чужих стратегий сбора и интерпретации полевого материала. Отсутствие личного опыта целостного восприятия религиозной реальности обрекало его на избирательный характер отбора фактов. Неудивительно, что концепция Э. Дюркгейма почти сразу встретила противников среди исследователей, изучавших конкретику архаических и восточных религий. Особенно примечательна критика теории Дюркгейма о bipolarной структуре базисных религиозных представлений со стороны этнографа У. Станнера. Критика звучала особенно весомо, поскольку Станнер вновь обратился к австралийским данным, и получены они были самим этнографом в ходе прямых контактов с религиозной жизнью аборигенов. Быть может, доведись Дюркгейму пересечь границы, очерченные светом его настольной лампы, он бы увидел предмет своего научного интереса в ином ракурсе? Таким образом, эмпиризм как стратегия Э. Дюркгейма неоднозначен. С одной стороны, Дюркгейм тщательнейшим образом вникает в конкретные реалии религиозной жизни — в этом состоит сильная сторона его исследований. С другой стороны, эта конкретика получена им из вторых рук, у него нет личного опыта целостного восприятия изучаемой религиозной реальности — в этом заключается недостаток его метода работы, предопределивший во многом схематизм и произвольность некоторых теоретических выводов.

Примеры разных методов, которые формируют эмпирический базис изучения религии, можно было бы продолжить. Ограничимся, однако, последним, наиболее показательным. «Тотем и табу» (1913) — одно из основных произведений Зигмунда Фрейда, основателя психоанализа, в котором психоаналитическая теория применена к интерпретации генезиса культуры и сущности религии. Психоанализ в данной работе представлен Фрейдом как научное знание, выходящее за пределы объяснения индивидуально-психологических девиаций и поднимающееся до уровня универсальной научной теории, способной раскрыть истинное содержание духовного развития человечества и истории религии. В основу интерпретации духовной истории человечества Фрейдом положена идея о том, что детская психика, инфантильные фантазии дают ключ к пониманию глубинного смысла психической жизни, творчества и культуры в целом — в ее прошлом и настоящем, в индивидуальных и коллективных проявлениях. В многообразии инфантильных психических процессов на первое место Фрейд поставил сексуальное желание, направленное на родителей: «в темном предчувствии» ребенок испытывает инцестуозное влечение к матери и переживает в этой ситуации амбивалентное — враждебно-почтительное — отношение к отцу. Эту совокупность чувств Фрейд назвал «Эдиповым комплексом», ничуть при этом не смущаясь, что таким образом поименованная мыслительная конструкция разительно противоречит своим содержанием античному оригиналу, конкретике судьбы

Эдипа. Взаимоотношения в треугольнике ребенок–мать–отец Фрейд переносит в далекое прошлое и умозрительно реконструирует согласно этому психологическому сценарию древнейшую драму, якобы стоявшую у истоков культуры и религии. Суть драмы — первобытное преступление: в дикой орде, где всеми самками владел изгонявший сыновей-соперников ревнивый отец, сыновья, ведомые сексуальным желанием и ненавистью к отцу, однажды объединились, убили и съели отца. Затем, попав под влияние усилившихся чувств почтения, «тоски по отцу» и вины, сыновья создали «суррогатный» образ отца — тотем, который позднее развился в образ Бога. Обряды в честь праотца и замещавших его тотемов, божественных персон, а также запреты-табу, контролировавшие проявления сексуальности и агрессивности и предотвращавшие тем самым повторение преступления, дали, согласно Фрейду, начало развитию культуры и религии.

«Дело о первобытном преступлении» написано живым языком, подано в лицах и конкретике обстоятельств, практически без ссылок на этнографическую литературу, как будто автор сам был свидетелем или соучастником событий. Суть, как известно, в том, что их никогда в действительности не было, — вся конкретика просто придумана Фрейдом, взята даже не из вторых рук, а из собственной головы. Поднявшуюся со стороны историков, этнографов, религиоведов волну разгневанной критики драматург-теоретик проигнорировал. Постулат о том, что генезис культурной деятельности обусловлен конфликтом между сильнейшими сексуальными влечениями инцестуозной направленности и запретами, а также чувством вины, которые провоцируют замещение неисполнимых желаний суррогатами, порожденными «невротическими» фантазиями, был позднее развит Фрейдом в многочисленных работах, посвященных интерпретации разнообразных форм культурного творчества и религиозного развития. В этих работах Фрейд по-прежнему вольно жонглировал фактами или выдавал за исторические факты продукты своего воображения — факты фантазии. Заслуживает, однако, отдельного рассмотрения то, что, несмотря на умозрительный характер концептуальных положений и полную недостоверность эмпирической базы, псевдоисторические сочинения создателя психоанализа оказали огромное воздействие на западную культуру и научную мысль.

Очевидно, что каждая влиятельная религиоведческая теория предполагает в качестве своего основания обращение к эмпирически удостоверяемым фактам — вербальным религиозным текстам, культовым практикам, религиозным нормам-табу и т.д. Стратегия формирования эмпирической базы может быть разной — от наблюдения, выстроенного как самостоятельная работа с первоисточником (текстом, информантом и т.д.), вплоть до примысливания, подмены религиозных реалий конкретикой авторских фантазий.

Перейдем от научных биографий к некоторым общим суждениям относительно религиоведения.

В XIX в. религиоведение выделяется из состава исторических, филологических, теологических, философских исследований в качестве самостоятельной науки. Что собой представляет эта наука?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> К последним публикациям, в которых содержится обстоятельный ответ на этот вопрос, следует отнести прежде всего статью И.Н. Яблокова. См.: *Яблоков И.Н.* Религиоведение как область знания // Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1. М., 2008. С. 12–25.

Религиоведение — это целостное, систематическое, теоретизированное знание о религии. Что означает формулировка «целостное знание о религии»? Религиоведение прежде всего изучает все многообразие религиозных феноменов в их историческом и актуально наличествующем бытии. Для религиоведа нет явлений религиозной жизни, которые были бы ему как исследователю чужды; для религиоведения нет явлений религиозной жизни, которые были бы ему избыточны для изучения. Включенная в состав религиоведческих знаний совокупность опытно удостоверяемых данных, прямо или косвенно выражающих бытие религии, образует эмпирический уровень религиоведения. В данном случае религиоведение сохраняет тесную связь с историческими, филологическими, психологическими и иными науками, исследующими в рамках своих предметных областей те или иные фрагменты бытия религии. На этом уровне исследовательские методы религиоведения и смежных гуманитарных наук близки или совпадают. Например, социология и социология религии при формировании эмпирической базы используют преимущественно общие методики (контент-анализ, анкетирование и т.д.).

Религиоведение как целостное знание изучает религию не только в целом, но и как целое. Поэтому религиоведение представляет собой систематическое знание о религии. В религиоведении многообразие фактов бытия религии приведено в систему. И в этом смысле для религиоведа нет явлений религиозной жизни, которые были бы ему как исследователю чужды, а для религиоведения нет явлений религиозной жизни, которые были бы ему избыточны для изучения. Именно в деятельности по систематизации фактов лежит начало демаркационной линии между религиоведением и другими науками. У религиоведения и смежных наук, изучающих разные аспекты религии, направленность систематизации фактов существенно различается.

Так, историческая наука не обязана приводить в систему, например, свои знания об исихазме со знаниями психологии об измененных состояниях сознания и соответственно объяснять психотехники исихазма с позиций современной психологической науки. Историческое исследование направлено прежде всего на систематизацию связанных с исихазмом фактов общественной жизни, источников, персоналий, идей соответствующей эпохи. В данном случае важен исихазм как историческая данность. И для религиоведения важен исихазм как историческая данность, но не только. Он необходим как вид религиозной психотехники, как тип мистики, способ богопознания, учение о человеке, эстетическая программа и т.д., т.е. во всей полноте его существования. Изучая религиозные реалии в их целостности, ставя реконструкцию этой целостности в качестве смысла исследования, религиоведение обретает свою специфику. Религиоведению религиозные данности важны не просто как часть исторического, литературного процесса или как социальные, психические феномены — они для него значимы как целостность и в этой целостности самоценны.

В качестве целостного, системного знания о религии религиоведение глубоко укоренено в эмпирическом материале, но, конечно, не ограничено им. Эмпирический уровень религиоведения предполагает не только освоение фактов бытия религии в их максимальной полноте, но и классификацию: «Любая наука основывается на классификации, и если мы не сможем составить удовлетворительную классификацию различных диалектов веры, мы должны признать, что наука о религии дей-

ствительно невозможна»<sup>3</sup>. Эта деятельность получает продолжение на следующем уровне — теоретическом.

Системность знаний о религии в религиоведении означает, помимо прочего, направленность этой науки на вычленение в религиозном многообразии качественно своеобразных элементов, типов, на выявление отношений между элементами и построение типологий. Каждая отдельная религиозная целостность рассматривается в качестве элемента целостности большего порядка. На этом пути типологизации фактов бытия религии религиоведение начинает приобретать характер теоретизированного знания.

Первичной ступенью религиоведческого теоретического знания и в плане генезиса науки о религии, и в общей структуре этого знания является сравнительное религиоведение. Посвященные религии философские или исторические сочинения уже существовали к середине XIX в., но именно через сравнительные подходы основоположники науки о религии начали целенаправленно формировать особую область знания (см., например, об этом у Ф.М. Мюллера, К. Тиле). Очевидно, что любое теоретическое религиоведческое построение на первичной ступени задействует арсенал сравнительного религиоведения. Этот арсенал значим для дальнейших концептуализаций, а после получения окончательных результатов служит для создателя или критиков одним из важнейших инструментов коррекции, верификации или фальсификации религиоведческой теории.

Сообразно задачам понимания тех или иных эмпирических данных специфический теоретический потенциал формируют и аккумулируют социология религии, психология религии и другие отрасли религиоведения. Религиоведение осмысляет имеющийся у специальных наук понятийный багаж и методологический потенциал, формирует свой понятийный и концептуальный аппарат. Понятийный и концептуальный аппарат образует теоретический уровень религиоведения. Он позволяет интерпретировать эмпирические данные в направлении создания такого целостного понимания религии, которое в предельно возможной степени свободно от случайного и частного. Религиозные данности на теоретическом уровне представлены к качестве идеализированных объектов. В сфере теоретической рефлексии религиоведение отчетливо дистанцируется от смежных гуманитарных наук и приобретает возможность самоидентификации.

Теоретическое религиоведческое знание многослойно. Его первичной ступенью является, как уже указывалось, сравнительное религиоведение. На одной из следующих ступеней располагается философия религии.

Фактически с первых шагов становления науки о религии идет дискуссия по поводу места философии религии в религиоведении. Сторонники крайне пессимистического взгляда полагают, что философия религии не имеет к религиоведению прямого отношения и как спекулятивное знание не пригодна для интерпретации религиоведческих данных. Действительно, не вся традиция философской трактовки религии может выступать методологией религиоведения, в особенности конкретно-религиоведческих исследований. Часть этой традиции либо изначально была

---

<sup>3</sup> Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии... С. 64.

произвольным умозрением, либо ныне стала анахронизмом. Следует признать, что теоретическое религиоведческое знание не является во всем своем объеме философским знанием. При этом столь же очевидно, что теоретическое осмысление религии нуждается в философских подходах. Не покрывая всего содержания теоретического религиоведения, философия религии выступает его важной составной частью. Наиболее целесообразно рассматривать проблему не с позиции того, нужна или не нужна философия религии религиоведению, а в ракурсе того, какой должна быть адекватная задачам современного религиоведения философская система религиоведческих знаний. Основной массив системы адекватных философско-религиоведческих знаний, безусловно, существует, именно он образует несущий каркас современного теоретического религиоведения.

Как с точки зрения уровней религиоведения выглядит современная отечественная наука о религии?

С одной стороны, существует много добротных исследований, построенных на собранном авторами или самостоятельно переработанном ими эмпирическом материале. В своем большинстве такие исследования выполнены историками, филологами, психологами, специализирующимися в области изучения конкретных форм бытия религии<sup>4</sup>. Публикации результатов этих исследований существенно развивают эмпирический вектор отечественного религиоведения. Их авторы, по-видимому, в той или иной мере задействуют и совершенствуют теоретический потенциал своих наук. К сожалению, лишь немногие из них соотносят процесс и результат исследовательской деятельности с теоретическим религиоведением. Работы таких авторов в хорошем смысле эмпиричны, но в религиоведческом отношении нетеоретичны. Не вдаваясь в разбор причин такого положения, отметим лишь, что многие ученые, специализирующиеся в области изучения конкретики бытия религии, иногда просто игнорируют по незнанию, недоразумению или по иным мотивам классику религиоведческой теории<sup>5</sup>.

С другой стороны, в научных публикациях специалистов, непосредственно соотносящих себя с религиоведением, акцент поставлен на темах, имеющих преимущественно теоретический характер. В учебной религиоведческой литературе, учебных планах и программах по специальности «религиоведение» эмпирический уровень минимизирован и не подкреплён специальной подготовкой — учебными практиками и т.п. Недостаточно специальных религиоведческих разработок и публикаций, раскрывающих методологию, методики социологических и психологических исследований. То же можно сказать и об истории религии. В итоге российское религиоведческое образование остается прежде всего теоретическим и аудиторно-библиотечным, что накладывает отпечаток на профессиональное религиоведение. Из реалий жизни легко сконструировать собирательный образ профессионального религиоведа, который никогда с исследовательскими целями не покидал пределов мегаполиса, но при этом без обиняков теоретизирует, например, на тему современных религиозных практик коренных жителей Урала и Сибири.

---

<sup>4</sup> Вполне репрезентативно для такого рода выводов, например, ознакомление с научно-теоретическим журналом «Религиоведение» (выходит с 2001 г.).

<sup>5</sup> Об этом свидетельствуют, например, сноски и библиографические списки монографий, статей.

У религиоведения как самостоятельной науки должен быть свой внушительный по объему эмпирический уровень исследований. Иначе оно, получая материалы из чужих рук, обречено находиться в зависимости от смежных наук. Конституирование религиоведения как самостоятельной науки должно сопровождаться построением самостоятельного уровня эмпирических исследований, с обоснованными методами и программами формирования фактической, источниковедческой базы для теоретических обобщений. Соответственно в религиоведческом образовании должна быть усилена роль учебных разделов и практик, имеющих эмпирическое содержание, — социологическое, психологическое, историческое. Вполне, например, оправдано дополнить курс истории религии археолого-этнографической полевой практикой.

Стоит вспомнить, что феноменология религии — дисциплина, порой воспринимаемая как наиболее теоретизированная, в качестве своего кредо провозглашает изучение конкретного факта религиозной жизни. У истоков этой тенденции стоит методологический постулат Гуссерля, исчерпывающе выраженный одной фразой, — «Назад к вещам!».

Усилия профессионального религиоведения должны быть направлены также на углубление взаимодействия со специалистами смежных гуманитарных наук с целью интеграции религиоведческих теорий в конкретно-религиоведческие исследования (перефразируя классика, религиоведение должно дать импульс «Вперед к теории!»). Многое зависит, конечно, от того, что именно профессиональное религиоведение готово предложить из своего теоретического оснащения смежным наукам.

Движение в таком направлении может способствовать усилению связей между эмпирическим и теоретическим уровнями религиоведения.

© Забияко А.П., д-р философских наук, профессор,  
зав. кафедрой религиоведения Амурского  
государственного университета, 2010

## ЗАДАЧИ РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ



Сегодня мне хотелось бы вспомнить вместе со всеми о некоторых общеизвестных истинах — истинах, которые ни для кого из присутствующих сами по себе не новы. Но в обществе они, увы, в силу различных причин, остаются неусвоенными. Ключевая основа науки религиоведение, отличающая ее от всех иных суждений о религии и способах ее изучения, это беспристрастное исследование религии и религий. Иначе говоря, религии — как социокультурного духовного феномена и отдельных конфессий и религий мира с их специфическими особенностями.

Вероятно, по причине нынешней неустойчивости общественного мнения и из-за процессов, связанных с кризисом в разных сферах нашей жизни, в общественных представлениях о религиоведении происходит досадная путаница. Возможно, что отчасти и из-за недостаточности нашей работы по популяризации этой науки.

Приведу хотя бы один недавний пример. В процессе солидного конфессионального мероприятия (VII Областных педагогических Рождественских чтений), проходившего в г. Калининграде 14 января 2010 г., религиоведение было охарактеризовано как «эkleктическая наука», которая принципиально не может быть нацелена на реализацию воспитательных задач, лишена прочной духовно-нравственной основы и воплощает «чисто знаниевый подход»<sup>1</sup>.

О чем это свидетельствует? О том, что о религиоведении, оказывается, можно судить всем, кому не лень. И это тоже понятно, потому что рассуждать о религии стало модным, и людям кажется, что все они в религии разбираются, раз в той или иной степени с ней соприкасаются в своей повседневной жизни. С одной стороны, это свидетельствует об актуализации всего, что связано с религией, а значит, и с ее изучением, с наукой о религии, т.е. нашей наукой. А с другой стороны, это создает громадные риски вульгаризации религиоведения, вплоть до таких искажений представления о нем, за которыми исчезает сама его суть.

В этой связи мне хотелось бы обратить внимание на некоторые задачи, необходимость решения которых, на мой взгляд, имеет смысл воспринимать в первую очередь в ряду всего множества целей и задач, стоящих перед нашей наукой.

<sup>1</sup> Подробнее см.: <http://www.ubrus.org/news-region-unit/?id=2704>

*Задача № 1: Развитие «практического» религиоведения.* Существует мнение, что можно говорить о религиоведении в «узком» как науки, сформировавшейся в Европе во второй половине XIX в., и в «широком» смыслах. Под «широким смыслом» имеется в виду ведение, знание о религии как совокупность абсолютно всех, сформулированных на протяжении истории человечества знаний и представлений о религии вообще. Но, используя этот расхожий стереотип «узкого» и «широкого» смыслов, я имею в виду нечто иное. Под «узким смыслом» следует подразумевать совокупность лишь теоретических религиоведческих дисциплин. Под «широким» — кроме теории, я назвала бы «практическим религиоведением». Последнее представляет собой включенность религиоведения в ткань повседневной жизни, так сказать в социокультурный контекст с выявлением ключевых тенденций в развитии современной религиозной ситуации в России и других странах и регионах мира.

Очевидно: далеко не все религиоведы могут разделить эту точку зрения. Но, вероятно, из-за этого и возникают вопросы, которые общество задает религиоведам и ответов на которые не получает. Тех вопросов, которые обобщенно могут быть сведены к одному: какова практическая польза от религиоведения?

Думаю, что до тех пор, пока будущие религиоведы будут изучать исключительно теоретические дисциплины и историю религий, молодые специалисты — выпускники кафедр религиоведения, вряд ли окажутся широко востребованными на рынке труда. Однако — и это очевидно всем нам, практически, на всех должностях — в государственном аппарате, в силовых структурах, в медиа, где, безусловно, учитывается важность роли религиозного фактора и его влияния на современную жизнь, работают люди, не имеющие специальной религиоведческой подготовки, объективно отмечается острая нужда в таких специалистах\*.

В связи с этим, на наш взгляд, в процессе обучения для специалистов с квалификацией «Религиовед. Преподаватель» крайне актуально готовить кадры прежде всего для первой части наименования специальности, т.е. религиоведов-специалистов для работы в комитетах по связям с общественными и религиозными организациями всех органов государственной власти, управленческих структур и медиа — сверху донизу. Для этого, конечно же, требуется вводить и в учебные программы, и в Государственный стандарт специальные курсы, связанные с освещением таких аспектов, как «Религия и...» — «...и политика», «...и глобальные проблемы современности», «...и СМИ», «...и право», «...и образование», «...и экономика», «...и экология» и т.д.

Одновременно при кафедрах религиоведения крайне важно создавать лаборатории по изучению современных религиозных процессов. Вот тогда-то студенты уже за годы учебы могли бы набираться практического опыта, а аспиранты и преподаватели — получать актуальный и одним тем уже ценный фактологический материал для своих теоретических исследований. Кроме того, при этом возникает и еще одна,

\* Взять хотя бы законопроект об изменении Закона «О свободе совести и о религиозных организациях», в рамках которого предлагается выделить особую ст. 18, полностью посвященную правовой регламентации миссионерской деятельности религиозных организаций. Почему религиоведческое сообщество молчит на эту актуальную тему? Это ведь существенный аспект жизни и религиозных организаций, и общества в целом. Достаточно ясно и недвусмысленно по этому поводу высказывались, насколько я знаю, только два-три религиоведа из Москвы. Остальные мнения исходили либо от представителей религиозных организаций, позиции которых понятны, либо от правозащитников, но никак не от ученых.

в данном случае прагматическая перспектива: существование подобных лабораторий открывает возможность получения заказов под проведение тех или иных исследований, грантов (в том числе международных) и, наконец, возможность для платного обучения направляемых определенными государственными структурами специалистов. Тогда не будет формироваться «комплекс невостребованного специалиста», который, например, при блестящем знании религии Шумера и решений Первых Вселенских соборов, но без понимания и способности анализировать происходящее в обществе сегодня, либо вынужден на ходу переучиваться, либо остается без работ.

Еще один важный момент. Сейчас очень много говорится о преподавании истории религий в школе. Но кто, какие учителя будут этим заниматься? Здесь потребуется создавать курсы при кафедрах религиоведения для переподготовки, например, учителей истории или литературы к преподаванию истории религий. Пока это не освоенная, но широкая сфера деятельности, чрезвычайно важная и для общества, и для науки.

Кстати, остановлюсь кратко на проблеме «Религия и СМИ». Не хочу обидеть журналистов, честно пишущих на темы религии, однако, мне кажется, это лучше получилось бы у людей, имеющих религиоведческое образование, но в силу личных склонностей, не считающих возможным оставаться в науке или реализовать себя на преподавательском поприще. Такие специалисты вполне могли бы становиться грамотными публицистами и аналитиками в религиозной сфере, опираясь на принципы научного религиоведения и всестороннюю систематическую подготовку в сфере религии. А, следовательно, и формировать не сомнительные стереотипы, а вполне конструктивное общественное мнение.

*Задача № 2: Формирование академического религиоведения в современной России.* Если постараться непредвзято окинуть взором современное российское религиоведение, то мы увидим, что в основном оно развивается как вузовская, обучающая наука. При этом, есть небольшие вкрапления (подразделения, центры, отделы) в некоторых институтах РАН, например, в Институте Африки (с естественным превалированием изучения африканских религий), Институте социологии с соответствующей проблематикой, Институте этнологии и антропологии, Институте востоковедения, Институте всеобщей истории, Институте Российской истории. Но во всех этих в высшей степени авторитетных научных учреждениях, религиоведческая проблематика не является центральной, и, изучение религии осуществляется по вполне понятным причинам не квалифицированными религиоведами, а историками, востоковедами, социологами, этнологами. Ясно, что эти отдельные исследования носят дискретный характер и не объединены в единый многоаспектный исследовательский комплекс.

Вместе с тем в последнее время мы поставлены перед фактом, что наука и научные исследования в России идут на спад, в отличие, например, от Китая, Тайваня, Южной Кореи, США и стран Западной Европы<sup>2</sup>. Конечно, в данном случае, речь идет о науке

---

<sup>2</sup> Национальный научный фонд США опубликовал подробную статистическую сводку по глобальной динамике научно-технического развития за 1995–2009 гг. Быстрее всего наука развивается в Китае, который уже сравнялся с США по количеству научных работников. В Западной Европе и США продолжается умеренный рост. В России основные показатели научно-технического развития не растут, а снижаются. См. подробнее: <http://elementy.ru/news/431243>

в целом и, скорее всего, с перевесом в сторону технических и естественных наук. Но сама эта печальная тенденция, безусловно, касается и гуманитарного знания.

В этой связи я убеждена, что нам необходимо усиливать именно научно-академическую составляющую современного российского религиоведения, объединяя усилия отечественных религиоведов, направленные на объективное изучение религии и религий во всем многообразии их проявлений, что следует делать с учетом всех религиоведческих дисциплин, методов исследования и практических методик. Для этого в перспективе в виде стратегической цели, как мне видится, необходимо создание Института религиоведения, который объединил бы и соединил разрозненные ныне исследования в единое целое. С одной стороны, это создаст возможность для решения многих научно-исследовательских задач, с другой — существенно усилит позиции подлинно научного религиоведения в обществе.

*Задача № 3: Размежевание с теологией и отстаивание необходимости научного религиоведения.* Сегодня актуально звучит вопрос: «Нужно ли включать теологию в перечень дисциплин ВАК или достаточно присутствия в нем религиоведения?» Иначе говоря, вопрос о том, считать ли теологию наукой. На мой взгляд, включать теологию в перечень дисциплин ВАК некорректно. Точнее, невозможно, так как оснований причислять теологию к науке, нет. Одна из фундаментальных характеристик науки — возможность пересмотра и отказа от устоявшихся научных доктрин при получении нового знания. В этом и заключается принципиальное отличие науки от других способов мировосприятия, в число которых входит и теология.

Если религиоведение в качестве своего предмета изучает религию во всем многообразии и изменчивости ее проявлений, то теология рассматривает в качестве своего объекта абсолютную и неизменную реальность — Бога. Мы прекрасно знаем, что, если, например, говорить о христианстве, то «развитие догматов» в нем невозможно, ибо это словосочетание вообще не имеет смысла. Также не могут быть изменены и столпы ислама, хотя в мире ислама понятия «теология» вообще, строго говоря, не существует.

Более того, теология всегда конфессиональна. *Над- и внеконфессиональной* теологии не может существовать в принципе. Религиоведение же как наука, напротив — принципиально внеконфессионально, объективно и беспристрастно. Особенно сейчас, когда оно никак не сковано идеологическими рамками. Нынешнее светское религиоведение, с естественным уважением относясь к религии, вере людей и самим верующим, не занимается поиском ответов на предельные вопросы — существует ли Бог? каков Он? «истинна» ли та или иная вера? Религиоведение исключает вопрос о природе трансцендентного, также как и личной веры/неверия в Него самого религиоведа, когда он приступает к научным изысканиям или преподаванию своего предмета. Только так — лишь, оставаясь ни чем не ангажированным и беспристрастным, религиоведу — исследователю и преподавателю — можно стоять на твердых научных позициях.

Совершенно неожиданное подтверждение этому мы находим даже в сфере теологии. Если обратиться к истории христианской мысли, то нетрудно заметить, что раннехристианские теологи-апологеты в попытках обоснования христианства столкнулись с весьма существенной проблемой, невозможность разрешения которой со всей очевидностью доказывает тот факт, что теология — все-таки не наука. Они пытались объяснить непонятное в христианской догматике через понятное, иррациональ-

ное (по существу, необъяснимое логически — трехипостасность Бога, воскресение и телесное вознесение Иисуса Христа, непорочное зачатие Девы Марии, воскрешение мертвых и т.п.) рациональным путем, т.е. тем путем, которым идет наука.

Результат оказался плачевным, о чем свидетельствует уже творчество Аврелия Августина. Не удовлетворившись попытками апологетов, Августин выдвигает онтологическое доказательство бытия Бога. Увы, но оно нарушает один из фундаментальных принципов науки — принцип непротиворечивости, — поскольку содержит противоречие уже в самом своем основании. В эпоху схоластики Фома Аквинский выдвигает пять доказательств бытия Бога, однако и они имеют противоречия в своем основании, а, следовательно, не являются доказательствами в строго научном смысле слова. Последние попытки выдвижения других доказательств (антропологического, нравственного и др.) также потерпели неудачу, что признают не только философы и ученые, но и сами богословы. Суть же этих регулярных неудач все та же — противоречие между объектом исследования (постижения) и способом доказательства его существования. Объект (Бог) — бесконечен и непознаваем (по определению теологов, это вообще  $\alpha$  и  $\omega$  любого религиозного и, конечно, христианского мирозерцания), любое человеческое доказательство бытия Бога и попытка его познания — невозможны, ибо конечный ум не может постичь бесконечное, так как просто не располагает такими средствами.

Далее, уже в Средние века — в период наибольшего в истории Западной Европы влияния христианства на все сферы жизни общества, арабским мыслителем Ибн Рушдом (Аверроэсом) создается концепция «двойственной истины», суть которой состоит в весьма смелом для того времени постулировании различий между методами и получаемым знанием в философии и теологии. Аверроэс полагал, что философская и теологическая истины имеют право на существование независимо друг от друга, а не вместо друг друга. Его идеи в XIII в. подхватили так называемые французские аверроисты (Сигер Брабантский и др.), а также английские номиналисты (Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам и др.), и аверроизм очень быстро распространился в европейских университетах. Однако, несмотря на то, что период средневековья давно миновал, нам снова приходится вспоминать о теории «двух истин». Хотя, на то, в чем усомнились сегодня не только религиозные деятели, но и, увы, некоторые ученые, всем нам было указано семь веков назад.

В заключение стоит вспомнить и о нашем собственном недавнем опыте. О том, как принудительное обучение Закону Божьему в дореволюционной России дало целую когорту внерелигиозных, но однозначно атеистически ориентированных деятелей. Заодно и о том, что союз государства и Церкви, резко критиковавшийся многими религиозно ориентированными представителями российской интеллигенции начала XX в. именно с позиций необходимости сохранения уважения к христианству и его позитивного влияния на широкие массы (Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, Н.М. Минский, кн. Волконский и др.), в результате дискредитировал Церковь, породив наряду с богоискательством и свободомыслием и атеизм.



## ГЛАВНАЯ ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

*Первое.* Коренной проблемой религиоведения является проблема познания веры: что такое вера для науки? Оговоримся с самого начала, мы будем рассуждать, ориентируясь на христианство, или, скажем, только на авраамитические религии. Как можно познать веру? Как наука может познать веру? Я не буду говорить о так называемой *феноменологии религии*. Конечно, есть серьезная тема *философской феноменологии* и связанной с ней философской антропологии (М. Шелер, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и т.д.). Однако существующее религиоведение редко достигает подобной глубины (разве что, работы Шелера). Практически же феноменология религии использует то понимание феномена, которое Хайдеггер называл *вульгарным*, или *позитивно-научным*. Иными словами, речь здесь идет просто об *описании*, на которое религиоведение решается именно потому, что другие подходы — психологические, философские, социологические и т.д. — не удовлетворяют самих же исследователей, так как вместо познания религии предлагают ту или иную редукционистскую схему. Феноменология как описание есть род позитивизма, и к этому роду позитивизма вполне приложимо определение, которое давал ему в свое время известный историк науки А. Койре: «Позитивизм есть плод поражения и отступления»<sup>1</sup>. Примером такого позитивистского подхода является, например, книга Р. Отто «Священное»<sup>2</sup>: просто описание, при всех своих претензиях вряд ли поднимающееся выше.

*Второе.* Изучение веры почти с неизбежностью превращается в некоторое *истолкование*. Хорошо и просто было (и есть) материалистам — марксистам: вера, мол, есть выражение страха перед грозными, непознанными силами природы, или плод необразованности, или, вообще, болезненной психики... Гораздо сложнее отстоять подобные утверждения в открытой дискуссии. «Страх перед грозными силами природы»?.. Страх перед ними есть, конечно, у всех, но жизнь показывает, что вера побеждает страх: верующие видят смысл и в природных катаклизмах и принимают их как выражение воли Божией... Вера побеждает страх не только в природных

<sup>1</sup> По нашему мнению, отнюдь не любой позитивизм таков. Позитивизм историка науки П. Дюгема, например, имеет совсем другой смысл (см.: Катасонов В.Н. Позитивизм и христианство: Философия и истории науки Пьера Дюгема // Катасонов В.Н. Христианство, культура, наука. М., 2009).

<sup>2</sup> См.: Отто Р. Священное. СПб., 2008.

катаклизмах, но и в социальных (еще более страшных). Солженицын писал, что на ГУЛАГе только верующие в своей массе смогли устоять перед произволом лагерной администрации и блатных: «кристально чистые коммунисты» и профессиональные военные не выдерживали...

«Необразованность»?.. Но этому противоречит множество верующий ученых, причем высочайшего уровня. Как, например, А.Ф. Лосев (филология, философия) или академик Б.В. Раушенбах (ракетостроение). Оказывается, глубокие научные знания, широчайшая эрудиция отнюдь не противоречат вере, а разве что укрепляют ее и делают более сознательной...

«Большая психика»?.. Но посмотрите на православные семьи, на многодетные семьи православных священников! Что может быть здоровее этих детей, живых, талантливых, нравственно собранных?... Жизнь церковных людей постоянно демонстрирует религиозную аксиому о том, что корень физического и психического здоровья лежит в духовной области.

Есть множество и других истолкований веры — социологических, психологических и т.д. Но на почти все из них верующие отвечают: не то! Не так мы понимаем нашу веру! Не так она живет в наших душах! И то, о чем говорите вы, ученые, есть, нередко, лишь карикатура на веру, а отнюдь не познание ее! В особенности конфликт истолкования веры и самой веры становится острым, когда сам исследователь является верующим человеком. Он видит, что попытки выразить природу веры на объективистском языке науки оказываются неудовлетворительными. Он должен или все время искать новых подходов, или же смириться с тем, что сделать веру «понятной» невозможно.

*Третье.* Герменевтика... Герменевтика, конечно, интересное изобретение. Герменевтический круг, мы даем некоторое предварительное, основанное на некоторых исходных предпосылках истолкование, потом замечаем разницу между нашим истолкованием и пониманием традиции, вносим в наши предпосылки новые положения, даем на их основании новое истолкование и т.д. на новый этап истолкования. Это бывает интересно читать, — особенно если написано такими талантливыми людьми как, к примеру, Г.-Г. Гадамер, — бывает интересно рассказывать. Но, где *знание*? Не идет ли все это движение по герменевтическому кругу в дурную бесконечность? Ведь это движение только *путь к знанию*, а не само оно. Воистину, это есть только *философия*, только любовь и стремление к мудрости, а не сама мудрость, не само знание!..

*Четвертое.* Вера всегда есть некоторый «скачок внутрь». До определенного момента человек лишь говорил и слушал о вере и вот он замечает, что он уже *внутри веры*... Это *бытие внутри веры* меняет восприятие вещей, восприятие всего мира. Вещи как бы становятся прозрачными: смысл вещей опознается и ищется не в них самих, не в их соотношениях, а за ними: вещи и события интерпретируются как символы Божественных посланий, как некий код, который нужно расшифровать. И в герменевтическом плане возникают Оригеновские *триады* и Августиновские *квадриги*: в каждом тексте, — включая и материальный мир, понимаемый как текст, — выделяется несколько слоев смысла: буквальный, моральный, духовный... И самое главное, конечно, это понять самый глубинный, духовный смысл. Именно поэтому

Средневековье не могло построить современную экспериментальную науку: искать смысла на уровне вещей, закономерностей связи вещей никто не хотел. Более того это было предосудительно: это понималось как магия и идолатрия<sup>3</sup>.

Если скачок веры произошел, то человек практически выпадает из контекста науки, или он для него остается как достаточно условный. Как можно в плане объективной науки воспринять рассказ апостола Павла о себе самом: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2Кор. 12: 2–4). Как интерпретировать эти слова в плане науки? Что это: субъективная иллюзия? — Но верующие не согласятся — это сама реальность, скажут они. Но об этой реальности, — рай, третье небо, — наука ничего не знает... Или, например, как интерпретировать высказывания знаменитой болгарской христианской пророчицы Ванги, к которой чуть ли не весь мир ездил за исцелениями и советами. Почему на одни вопросы она отвечала, а на другие воздерживалась и говорила: «Мне об этом запрещено говорить...» Кем запрещено? И как возможны эти ее предсказания и советы, которые в большинстве своем, сбывались и оправдывались?.. Как это изучать? Как говорить об этом на языке науки? Как научно изучать мистику? Мы знаем только, что в мистическом опыте человек сам внутренне меняется. И самое главное, в его видении, понимании исчезает разделение на субъект и объект. Это общее место мистиков всех времен и народов. Это происходит уже в молитве и не раз описывалось. В молитве верующий *разговаривает с Богом*. Мы спрашиваем его: «Как Бог говорит с тобой? — Он в моей душе. — Но если Он в твоей душе, значит ты — Бог? — Нет. Он в моей душе, но Он другой, чем я: Он и я едины, но мы — разные». Как можно научно понять это? Как понять это совмещение тождества и различия одновременно? Это *неслиянно и нераздельно* богословия? Мы имеем в мистике явственно погружение в другие слои реальности, где не действуют уже фундаментальные законы привычной нам логики. Но объяснение этого на языке науки, на языке рассудка в конце концов — возможно ли это?

*Пятое.* Главная сложность состоит, конечно, в экзистенциальном характере христианской истины. Истина веры не есть некая теория, не есть заповеди, не есть артикулы веры, — все это только лишь ориентиры и метки, чтобы привести человека к вере, — истина здесь есть *бытие в Истине*, истинное бытие. Истина научная есть для нас сегодня некая *теория*, некое словесное или символическое описание реальности. Теории в этом смысле всегда противостоит *практика*, демонстрирующая справедливость теории. Но истина как истинное бытие есть своего рода совмещение теоретического и практического уровней. Теория, видение не существует здесь отдельно от практики: теория здесь не есть только символы реальности, она одновременно есть уже и практика, она есть *смысл, просвещающий и преображающий саму жизнь*. И наоборот: практика не есть в этом случае просто механическое применение

<sup>3</sup> Подробнее см.: Катасонов В.Н. Генезис науки Нового времени и протестантская экзегеза Библии // Катасонов В.Н. Христианство, культура, наука.

некоторого алгоритма действий, практика становится, воистину, *умным деланием, жизнью, наполненной смыслом*. Христианская истина есть непосредственно данная бытийственная причастность истинному бытию, которое для верующих дороже всего — Царству Божию.

*Шестое.* Конечно, и в современной физике мы находим нечто схожее. В квантовой механике мы имеем сознательно сформулированный *принцип наблюдаемости*: существование объектов, которые вводит теория, должно в принципе быть проверяемо в эксперименте. Следовательно, если мы ведем речь о не воспринимаемых обычными чувствами объектах микромира, то должен быть возможен эксперимент, в котором приборы макромира, нашего обычного мира, зафиксируют это существование. Здесь есть некоторая параллель, некоторое сходство с нашим опытом невидимого духовного мира, но в то же время и огромная разница. Как ни интересен микромир, никто тем не менее не хочет быть электроном или пимезоном и переселиться в мир элементарных частиц! Мир же невидимый есть согласно метафизике религии мир, который сопутствует, открыт всем нам и в который мы неизбежно переселимся... Опыт же невидимого мира уже здесь, в земной жизни, т.е. собственно, религия, хотя и доступен в определенной степени человеку, однако передать его, описать оказывается в высшей степени трудно. Если даже человек и «нырнул» в этот мир, убедился в его реальности и значимости уже и для этого мира, то как может он рассказывать об этом другим людям, «без чувств шестых», на языке опыта обыденного, на языке науки? Или если он и начнет рассказывать о нем, то не будет ли это просто констатация тех «неизреченных слов», о которых говорит апостол Павел? Не будет ли это так, как говорится в другом послании апостола: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем никто судить не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы судить его? А мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2: 14–15). Какая дерзость! «Имеем ум Господень!» Также и *оросы*, основные решения Вселенских Соборов начинаются словами: «Изволися Духу Святому и нам...», и далее следуют решения этих Соборов. Люди дерзают говорить от имени Бога! — «Да они ненормальные!» — скажет неверующий человек. Но именно на этом соединении Бога и человека основана Христианская Церковь. Именно этим соединением держится вера. И именно об этом непонимании мира и Церкви говорит апостол.

© Катасонов В.Н., д-р философских наук, профессор,  
зав. кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2010



## О ДВУХ ПАРАДИГМАХ РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В НАЧАЛЕ XXI в.

В современном отечественном религиоведении отчетливо прослеживаются две парадигмы, конкурирующие между собой. Их наличие обусловлено давним эпистемологическим противостоянием религии и науки. В советскую эпоху это противостояние приобрело трагический характер в силу поставленных перед научным атеизмом задач «преодоления всякой религии и формирования научно-материалистического мировоззрения»<sup>1</sup>.

В рамках этих двух парадигм отчетливо прослеживается антропологическая проблематика, связанная с особенностью восприятия религии конкретным исследователем. Не будет большим открытием постулирование того факта, что в современном религиоведении своеобразной разделительной линией является проблема индивидуальной религиозной веры исследователя и ее влияния на научный результат.

Кроме того, можно говорить и о других различиях. Своеобразие первой религиоведческой парадигмы заключается в понимании религии как сугубо антропологического феномена (религия есть порождение человеческих инстинктов, продукт человеческого воображения, форма общественного сознания и т.д.), что отражает секулярные потенции современной науки. В качестве познавательного приема здесь используется либо «методологический атеизм», либо «методологический агностицизм». Последний метод сегодня особенно популярен среди целого ряда отечественных религиоведов. Однако «методологический агностицизм» является попросту псевдонимом позитивизма, той исследовательской программы, которую позитивизм предлагал в естествознании. И в философской апологетике этой программы, и в попытке последовательной ее реализации позитивистов постигла неудача. Должна ли наука о религии пытаться проходить вновь уже разведанный до нее тупиковый путь?»<sup>2</sup>.

Другими словами, речь идет об изучении религии с опорой на секулярные традиции европейской науки, где главным методом, по сути, является метод неверия.

<sup>1</sup> История и теория атеизма. М., 1987. С. 5.

<sup>2</sup> Шахов М.О. Альтернативные философские предпосылки изучения религии // Философско-методологические проблемы изучения религии. М., 2004. С. 83.

Вместе с тем сторонники данной методологии забывают, что «религиозное явление может быть воспринято в своем подлинном существе, только если подход исследователя адекватен исследуемому явлению, если, иными словами, к нему подходят с религиозным же мерилom»<sup>3</sup>.

В рамках этой парадигмы можно выделить два направления. Первое характеризуется продолжением традиций советского религиоведения. Рассматривая возможность использования наследия советского научного атеизма в современном отечественном религиоведении, следует указать на мнение Л.Н. Митрохина, который считал, что «...ключевые категории, акценты, выводы советского атеизма, который прикидывался высшим образцом философии религии, формировались не по процедуре научного знания, а представляли собой выраженный в псевдотеоретической форме набор руководящих указаний насчет скорейшей (“научной”) ликвидации религиозной веры. Поэтому какому бы то ни было исправлению и модернизации они не подлежат»<sup>4</sup>. Вместе с тем классическая марксистская методология изучения религии вполне актуальна в современной науке. Поэтому данное направление в отечественном религиоведении, избавившись от одиозных задач советского прошлого, имеет право на существование. В современной ситуации оно может быть одним из течений в религиоведческой науке, без всяких претензий на свою исключительность.

Второе направление представляет собой ориентацию на современные научно-методологические достижения зарубежной науки о религии. Главной целью сторонники данного направления провозглашают скорейшую интеграцию в мировое религиоведение без оглядки на собственные традиции изучения религии.

Если наследники советского научного атеизма, повторяя вслед за Марксом тезис о том, что «...религиозное чувство... есть общественный продукт»<sup>5</sup>, воспринимают религию исключительно как социальный феномен, отражающий объективные условия жизни человека, то последователи современных западных религиоведческих направлений, как правило, также пытаются объяснить религию исходя из «человеческой сущности». Они говорят о биологических, психологических, социологических и иных причинах возникновения религии. Другими словами, «религиоведы-западники» стремятся «выработать такое отношение к религии, которое бы опиралось на отчетливость сознания и которое исключало бы если не экстатические, то хотя бы мистические формы проявления религиозности»<sup>6</sup>.

Вторая религиоведческая парадигма обозначена стремлением возродить традиции теистического религиоведения в России. Ее сторонники апеллируют к наследию не только русской религиозной философии (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренского, С.Л. Франк и др.), но и академического богословия (В.Д. Кудрявцев-Платонов, В.И. Несмелов, М.М. Тареев, П.Д. Юркевич и др.).

---

<sup>3</sup> Элиаде М. Избранные сочинения: Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 10.

<sup>4</sup> Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 19.

<sup>5</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1986. С. 248.

<sup>6</sup> Батай Ж. Теория религии: Литература и Зло. Мн., 2000. С. 107.

Основанием этой парадигмы является убежденность в том, что «научный интерес к религии может быть проявлением религиозного творчества, подобно религиозной философии»<sup>7</sup>. В рамках данного направления религия объясняется исходя из постулирования не только ее сверхъестественного источника, но и признания гносеологических возможностей религии как таковой. Это ведет к обоснованию существования «методологического фидеизма», призванного закрепить правомерность изучения религии исходя из собственного религиозного опыта. Другими словами, приступая к изучению религии нужно помнить, что она «есть опознание Бога и переживание связи с Богом»<sup>8</sup>.

Данный подход ведет к одному единственному выводу — любой исследователь должен помнить о том, что в основе религии лежит прежде всего личная встреча человека с Богом. Все это позволяет нам говорить о необходимости признания и обоснования в религиоведческой методологии наряду с «методологическим атеизмом» и «методологическим агностицизмом», существования и «методологического фидеизма», призванного закрепить правомерность изучения религии исходя из собственного религиозного опыта. Методологический плюрализм должен помочь избежать повторения в современном русском религиоведении ситуаций, когда «вырвавшееся на свободу научное исследование религии и христианства прошло самые крайние формы отрицательной критики», приведшее к тому, что «религиозную жизнь начали научно исследовать после того, как перестали верить в ее реальность. Наука о религии не верит в реальность своего предмета, она его считает иллюзорным. Исследователи религиозного опыта человечества ... не верят в относимость его к реальному бытию, в его подлинность. Задачей науки о религии оказывается исследование причин возникновения религиозных иллюзий, самообманов человека»<sup>9</sup>.

Кроме того, стоит отметить еще один аспект, характеризующий две парадигмы отечественной науки о религии. Представители первой являются, как правило, сторонниками *независимой модели* развития религиоведения, обращая внимание лишь на различия между религиоведением и теологией. Вторая парадигма, напротив, олицетворяет собой *модель диалога* между религиоведением и теологией, указывая на имеющееся сходство между ними.

Таким образом, мы можем говорить о наличии двух парадигм, присущих современному русскому религиоведению. Первая, назовем ее антропологической, рассматривает религию исключительно в «посюсторонних» категориях, утверждая автономность человеческого познания, и говорит о независимости человеческого бытия от любой сверхъестественной силы, что в свою очередь позволяет рассматривать религию исключительно в секулярных категориях. Вторая — теистическая — признает трансцендентный источник религии и призывает к изучению религии «изнутри», как реальной встречи и постоянного переживания человеком присутствия Бога в тварном мире.

<sup>7</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 85.

<sup>8</sup> Там же. С. 12–13.

<sup>9</sup> Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. 1927. № 6. С. 42.

Подводя итог можно отметить, что развитие русской науки о религии в XXI в. будет успешным только в том случае, если в основу его будет положена парадигмальная конкуренция, обеспечивающая методологический плюрализм. Советское прошлое отечественного религиоведения убедительно показывает бесперспективность наличия одной методологической установки. Современные попытки представить новую версию единственно верного метода обрекают религиоведение на очередную маргинализацию внутри отечественного и мирового научного сообщества. Именно методологический плюрализм, соотнесенный с моделью диалога между религиоведением и теологией, способен обеспечить качественное развитие науки о религии в России.

© Петрунин В.В., канд. философских наук, доцент кафедры религиоведения  
и теологии Орловского государственного университета, 2010



## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX в. И НАСЛЕДИЕ К.Г. ЮНГА

Две науки — сравнительное религиоведение и психология — на протяжении своей истории активно взаимодействуют, обогащая друг друга. Автор теории архетипов коллективного бессознательного К.Г. Юнг внес существенный вклад в развитие религиоведения, создав теории, которые до сих пор являют собой одну из наиболее интересных основ для интерпретации религиозных феноменов.

Теории Юнга в значительной мере повлияли на теорию религии такого влиятельного исследователя как М. Элиаде. Для описания и классификации религиозных феноменов он ввел термин «паттерн», схожий с «архетипом» Юнга. Элиаде пользовался и термином «архетип», который выступает у него практически синонимом паттерну, для обозначения идеальной модели или парадигмы. Дж. Шарп остроумно заметил: «Возможно, не было бы слишком неестественно предположить, что Юнг дал Элиаде, по крайней мере, часть грамматики его (Элиаде) языка; сравнительное исследование религии обеспечило словарный запас; синтаксис, однако, собственно элиадовский»<sup>1</sup>.

Между тем в архетипах Юнга и Элиаде существует ряд значимых различий. Юнг так писал о своей концепции архетипов: «Архетип — это пояснительное описание платоновского эйдоса. Это наименование является верным и полезным для наших целей, поскольку оно значит, что, говоря о содержании коллективного бессознательного, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать, изначальными типами, т.е. испокон веку наличными всеобщими образами... Архетип как таковой существенно отличается от исторически ставших или переработанных форм (сказка, миф, тайное учение и так далее)»<sup>2</sup>. Между тем паттерны — или идеальные модели Элиаде — предстают также и как именно исторические формы, хотя общая архетипическая основа в них всегда прослеживается. Как подчеркивал Элиаде, «не существует религиозной формы, которая не стремилась бы к возможно большему приближению к своему подлинному архетипу, другими словами, очищению от “исторических” добавлений и наслоений. Всякая богиня стремится стать Великой богиней, усваивая все атрибуты

<sup>1</sup> Sharp J.R. *Comparative Religion, a History*. London, 1975. P. 217.

<sup>2</sup> Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М., 1991. С. 98–99.

и функции, которые присущи архетипической Великой богине. Это в такой степени верно, что мы можем выделить в целостной истории религиозных явлений двоякую закономерность: с одной стороны, беспрестанное “вспышкообразное” возникновение иерофаний, имеющее своим результатом то, что манифестация сакрального в мире становится все более фрагментарной; с другой стороны, унификация этих иерофаний, обусловленная присущей им внутренней тягой к возможно более совершенному воплощению своих архетипов и тем самым — к реализации своей сущности»<sup>3</sup>.

Следует заметить, что если у Юнга архетипы — это своеобразные структуры коллективного бессознательного, то у Элиаде это некие модели, идеальные образцы Сакрального, подражание которым несет не только религиозную, но и безусловно онтологическую и экзистенциальную значимость, помогая «обрести истинную реальность». Принципиально отличается у Юнга и Элиаде подход к вопросу об источнике архетипов, который Элиаде видит в сфере сакрального, тогда как Юнг говорит о коллективном бессознательном. Стоит подчеркнуть, что Юнг, которого довольно часто воспринимают как апологета религии (и в этом смысле противопоставляют Фрейдю), таковым не является, что было четко продемонстрировано Э. Фроммом, утверждавшим, что «Юнг сводит религию к психологическому феномену»<sup>4</sup>. Так, интересную и шокирующую интерпретацию ветхозаветного Бога Яхве как персонификации коллективного бессознательного Юнг предложил в одной из своих последних работ «Ответ Иову»: здесь Иов выступает в качестве жертвы, необходимой для развивающегося в процессе индивидуации сознания Яхве, и его образ, согласно Юнгу, близок архетипу самости<sup>5</sup>.

Можно говорить о близости воззрений Юнга и Элиаде и относительно современных мифов и современного светского состояния общества на Западе. Юнг замечал, что с развитием науки и процессом секуляризации (с которой Юнг связывал неврозы и депрессии, тот психологическо-экзистенциальный кризис, что постиг современного человека Запада) потребность в религии не исчезает, но на смену ее традиционным формам приходят новые идеологические системы, основанные на тех же древних архетипических моделях и мифологии — например, мифология нацистов и коммунистический миф о «золотом век». Юнг сравнивал современную ему Европу с поздней античностью, когда был услышан возглас: «Великий бог Пан умер!» и описывал постепенный процесс секуляризации христианской культуры, называя, в частности, историю протестантизма «хроникой штурма священных стен». С точки зрения Юнга, протестанты, отказавшись от посредничества Церкви между Богом и человеком, убрали «защитные стены», утратив священные образы, выражающие важные факторы бессознательного. Тем самым высвободилось огромное количество энергии, которая устремилась по древним каналам любопытства и приобретательства, из-за чего Европа «сделалась матерью драконов, пожравших большую часть земли». С тех пор протестантизм становится рассадником расколов и в то же самое время источником быстрого роста науки и техники, настолько привлекавших к себе человеческое

---

<sup>3</sup> Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. М., 1991. С. 418.

<sup>4</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990. С. 156.

<sup>5</sup> См.: Юнг К.Г. Ответ Иову. М., 2006.

сознание, что оно забыло о неисчислимых силах бессознательного. Потребовались «катастрофа великой войны и последующие проявления чрезвычайного умственного расстройства», чтобы возникло сомнение в том, что с человеческим умом все в порядке. По мнению Юнга, следовавшие за Реформацией Просвещение и материализм естествознания разложили на составляющие и объяснили некогда единую и таинственную символику космоса, превратив человека в представителя животного мира. Именно процесс секуляризации, как прежде всего процесс утери защитной «символической прослойки» между сознанием человека и архетипами коллективного бессознательного, привел к катастрофическим войнам XX в.<sup>6</sup>

Элиаде во многом повторяет Юнга, также рассматривая фашизм и коммунизм в качестве современных мифов и связывая проблемы западного общества с процессом секуляризации. Но, пожалуй, Элиаде осуждает «расколдовывание» мира еще жестче, а марксистский и фашистский мифы структурирует аналогично классическим мифам о Золотом веке и вечном возвращении и не сводит их к психическим феноменам. Так, миф коммунистический Элиаде трактует как эсхатологический миф, построенный по схеме известного средиземноморско-азиатского мифа о герое-искупителе, чьи страдания призваны изменить онтологический статус мира. Единственная тонкость — роль современного героя-искупителя достается пролетариату<sup>7</sup>. Элиаде также подчеркивает приниженное положение современных мифов по отношению к мифу традиционному. Так, Элиаде замечает: «Миф о Сталине несет в себе тоску по архетипу, но нет такой «деградации», которая не напоминала бы нам тоску о чем-то высоком»<sup>8</sup>.

Элиаде не ограничивается просто обеспокоенностью, связанной с кризисом западной культуры, а пытается по-своему разрешить проблему секуляризации. Его концепция истории религий (дисциплины, которая, согласно его мысли, призвана помочь современному западному человеку понять и принять религиозность традиционного общества) и теория Нового гуманизма (продуктивного диалога между Востоком и Западом) — оригинальные попытки разрешения проблемы жизни в мире без Бога. Юнг же как раз не разделял подобный энтузиазм Элиаде. Он замечал, что христианская цивилизация, переживая глубокий мировоззренческий кризис, пытается обратиться к религиозному опыту Востока, но не способна его воспринять, поскольку он является «чужой кровью». Более того, мистический опыт Востока способен принести европейцам вред. «Пройдя свой путь исторического развития, европеец настолько удалился от своих корней, что ум его в конце концов раскололся на веру и знание... Я готов сказать каждому: “Изучай йогу, и ты многому научишься, но не пытайся применять ее, поскольку мы, европейцы, попросту не так устроены, чтобы правильно употреблять эти методы”»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Юнг К.Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991. С. 160–162.

<sup>7</sup> См. подробнее: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 182; Он же. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 21–40.

<sup>8</sup> Элиаде М. Испытание лабиринтом: беседы с Клодом-Анре Роке // Иностранная литература. 1999. № 4. С. 196.

<sup>9</sup> Юнг К.Г. Йога и Запад // Архетип и символ. М., 1991. С. 229.

Очевидно, что, хотя в подходах Юнга и Элиаде к рассмотрению религиозных явлений есть много общего (понятие архетипов, общие моменты в рассмотрении женских образов, интерес к алхимии, осуждение секуляризации и т.д.), все же они значительно отличаются. Если Юнг практически сводит религию и мифологию к психическим феноменам, то Элиаде исходит не просто из психологической необходимости существования Сакрального, но из его экзистенциальной реальности.

Между тем другой выдающийся исследователь религии XX в. Дж. Кэмпбелл использует идеи Юнга шире и последовательнее, чем Элиаде, практически полностью опираясь именно на его глубинную психологию, однако также привлекает и ряд теорий самого Элиаде. Согласно Кэмпбеллу, все сферы человеческого бытия, даже хозяйственная, подчиняются мифологическому мышлению. Первым порывом к созданию мифологии, с его точки зрения, является осознание человеком собственной бренности. Человек также осознает, что человечество в целом смерть преодолевает, и это убеждение ложится в основу долговечности общественных устоев. Таким образом, вовлеченность в общественную жизнь способствует преодолению смерти. Наконец, третьим фактором возникновения мифологии Кэмпбелл считает «загадку соотношения между внешним миром и бытием самой личности»<sup>10</sup>.

Наследуя психоаналитические традиции, он предлагает рассматривать миф как то, что происходит из бессознательных глубин и имеет характер сновидения. Образы сновидения глубоко укоренены в коллективном бессознательном, чьи архетипы выражаются также и символами мифологии. Можно предположить, что мифы — это макрокосмические двойники образов сновидения, персонификации тех же сил природы, которые проявляются во сне. Вечные в сновидении — еще одно именование, которое Кэмпбелл дает архетипам, заимствуя его у Г. Рохейма. В свою очередь «сновидение представляет собой персонализированный миф, а миф — деперсонализированное сновидение»<sup>11</sup>, т.е. мифология — это коллективные сновидения, приводящие в движения целые сообщества и придающие им форму. Тем не менее Кэмпбелл указывает на существующую разницу между мифом и сновидением. «Хотя их образы возникают из одного источника — колодцев фантазии бессознательного, — а грамматика идентична, мифы не являются спонтанным продуктом сна. Напротив, их структуры контролируются сознательно, а подразумеваемой функцией является служение в роли могущественного образного языка выражения традиционной мудрости»<sup>12</sup>.

Кэмпбелл, восприняв положение Юнга о том, что мифологические феномены имеют психологическую природу, своеобразным образом совмещает основные архетипы, выделенные Юнгом, и паттерны, выделенные Элиаде, рассматривая их с позиции «всеобщих» представлений в работе «Мифический образ»<sup>13</sup>. Здесь он анализирует концепты сновидения мира (представления о нашей Вселенной и обо всем, что в ней, как о сновидении единственной сущности, где все пригрезившиеся персонажи тоже видят сны); Великой матери или могущественной богини; чудес-

---

<sup>10</sup> Кэмпбелл Дж. Мифы в которых нам жить. Киев, 1997. С. 18–19.

<sup>11</sup> Кэмпбелл Дж. Герой с тысячей лицами. Киев, 1997. С. 189.

<sup>12</sup> Там же. С. 192.

<sup>13</sup> Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2002.

ного дитя; героя (умирающего и воскресающего, преодолевающего испытания); отца (милостивого и карающего одновременно); жертвоприношения и т.д. — все эти концепты аналогично разбирались Юнгом — и концепты, вычлененные Элиаде: центр мира (горы, храмы-башни и пирамиды); центр трансформации (Ось Мира, Пуп Земли); дихотомию пространства и времени; водный символизм.

Основываясь на концепции А. Бастиана об «элементарном мышлении» и «мышлении народа», Кэмпбелл выделяет два аспекта мифологического образа. Первый — функционирование в качестве поведенческой модели, с помощью которой происходит трансформация личного и частного уровня во всеобщий (тут Кэмпбелл повторяет высказанную Элиаде мысль о мифе как идеальной модели для ритуала и поведения в целом). Ритуал, Кэмпбелл почти дословно цитирует Элиаде, — это актуализация мифа, введение его в силу<sup>14</sup>. И в современном секулярном мире ритуальным становится какое-либо повторяющееся и важное действие в жизни человека, например, традиционный обед с друзьями — это тоже ритуал<sup>15</sup>. Второй аспект мифа — его функционирование в качестве основы социума, когда миф поддерживает и освещает принятый образ жизни. «Сила мифологического символа в том, чтобы воплощать невыразимый опыт в локальном и конкретном, и так, парадоксальным образом, усиливать воздействие и силу местных форм, выводя разум за их рамки»<sup>16</sup>.

Позднее, развивая эту мысль, Кэмпбелл выделяет четыре функции мифа:

– метафизическую, возвращающую нас к концепции нуминозного Отто (пробуждает в человеке чувство благодарности и благоговейного трепета перед устрашающей тайной бытия);

– космологическую (дает образ Вселенной, не снимая до конца покров тайны и соответствует фактическому опыту и знаниям человека в конкретном культурном контексте);

– социологическую (обосновывает и поддерживает модель социальной системы, причем в настоящее время нет больше отдельных мифологий и отдельных обществ, вся планета — одно общество);

– психологическую (миф последовательно проводит человека через все стадии его жизни — рождение, зрелость, старость и смерть). Здесь Кэмпбелл фактически экстраполирует теорию Юнга о процессе индивидуации на структуру мифа<sup>17</sup>.

Особое место в творчестве Кэмпбелла занимает исследование героического мифа, в котором Кэмпбелл в полной мере воплощает свою увлеченность идеями Юнга, поскольку основу мифа о герое, с его точки зрения, составляет как раз внутренний психологический процесс становления личности (индивидуация). «Герой, пишет Кэмпбелл, представляет собой мужчину или женщину, способных преодолеть свои

<sup>14</sup> См., например: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 64; *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 15; *Элиаде М.* Аспекты мифа. С. 17.

<sup>15</sup> *Mythic Reflections: Thoughts on myth, spirit, and our times: An interview with Joseph Campbell* Collins T. // *The New Story*. Winter 1985/86. № 12. P. 52.

<sup>16</sup> *Campbell J.* Primitive Mythology // *The Masks of God*. Vol. 1. N.Y., 1987. P. 462.

<sup>17</sup> *Campbell J.* Occidental Mythology // *Ibid.* P. 519–522; *Кэмпбелл Дж.* Человек и миф // Пути к блаженству: Мифология и трансформация личности. М., 2006. С. 45–51.

личные и локально-исторические ограничения и перейти к обладающим всеобщей значимостью, общечеловеческим формам. Точки зрения, мысли и воодушевление такого человека в незапятнанном виде исходят из первичных импульсов человеческой жизни и мышления... Герой умирает как современный человек, но возрождается как человек вечный — совершенный, обобщенный и всеобщий»<sup>18</sup>. Герой должен отступить от вторичных эффектов к «причинным зонам души», где скрываются подлинные трудности, прояснить их, избавиться от них, т.е. «дать бой демонам детства собственной локальной культуры», прорваться к неискаженному, прямому восприятию архетипических образов и вернуться к нам преображенным, преподав «усвоенный урок обновленной жизни»<sup>19</sup>.

Типичный путь героя, или «атомное ядро мономифа»<sup>20</sup>, представлен обрядами перехода: исход — инициация — возвращение (которые аналогичны стадиям, выделенным А. ван Геннепом: сепаративной, лиминарной и реинтегративной)<sup>21</sup>. Смена социального или иного статуса, составляющая основную цель инициации, предполагает «выход» из прежнего состояния, отказ от культурных функций, разрушение социальной роли. В мифе это символизируется уходом, бегством, странствиями и скитаниями героя. Кэмпбелл выделяет следующие элементы этапа отделения или исхода: призыв к путешествию (знаки призыва героя); отказ от призыва (безрассудство попытки совершить бегство от бога и судьбы); сверхъестественную помощь (неожиданную помощь, приходящую со стороны того, кто уже совершил собственное путешествие); пересечение первого порога (встреча со «стражами порога», мудрым старцем, обозначающими рамки текущей сферы героя, или его жизненные горизонты); чрево кита (переход в царство ночи или сферу перерождения). Лиминарная стадия представлена пересечением границ и порогов, пребыванием в необычном, промежуточном состоянии.

На стадии испытаний Кэмпбелл вычленяет такие архетипические моменты, как дороги испытаний (опасные аспекты богов); встречи с богиней (Magna Mater, Великая Мать: блаженство вновь обретенного младенчества); архетип женщины как искушительницы (прозрение и агония Эдипа); архетип воссоединения с отцом (символизирующий отказ от сотворенного самим человеком двуглавого дракона, Суперэго и Ид); обожествление и окончательную награду (распятие не только героя, но и его бога, когда уничтожаются и Сын, и Отец, выступающие всего лишь персонами героя). Во всех выделенных Кэмпбеллом архетипах нетрудно заметить очевидное влияние Юнга. Так и жертвоприношение, центральный момент всего путешествия, согласно Кэмпбеллу, символизирует в архетипической форме встречу с собственной самостью. Юнг, как и Кэмпбелл вслед за ним, рассматривал все формы жертвоприношения как производные от принесения в жертву Божеством самого Себя, что позволяет Божеству достичь новой высоты и завершить процесс индивидуации. Так, Юнг пишет об Одине, распятом на Иггдрасиле, Иисусе Христе,

---

<sup>18</sup> Кэмпбелл Дж. Герой с тысящей лицами. С. 20.

<sup>19</sup> Там же. С. 22.

<sup>20</sup> Там же. С. 30.

<sup>21</sup> См.: Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002.

символизирующем как Эго (человеческую природу), стремящуюся к самости (божественной природе), так и саму самость<sup>22</sup>.

Для реинтегративной стадии путешествия героя, возвращения и воссоединения с обществом, согласно Кэмпбеллу, характерны такие элементы, как отказ от возвращения (отречение от мира); волшебное бегство (побег Прометея); спасение извне; пересечение порога (возвращение в обыденный мир); архетип хозяина двух миров (причастность как к профанному, так и к сакральному миру и свобода передвижения между ними); окончательная награда («свобода, чтобы жить», означающая согласование индивидуального сознания с всеобщей волей).

Работы Кэмпбелла представляют собой яркий образец применения теорий, разработанных Юнгом, для исследования мировой мифологии и религии. Ученый продолжает и углубляет концепции Юнга, обогащая и дополняя их собственными идеями. Кэмпбелл также пользуется, хотя и в значительно меньшей степени, работами Элиаде. Однако Кэмпбелл разделяет точку зрения Юнга и рассматривает религиозные феномены в первую очередь как выражение психических процессов, в то время как Элиаде можно отнести к так называемым традиционалистам или теологистам, в связи с его стойкой приверженностью к антиредукционизму, резкой критикой изучения религии, исходя из других дисциплин, в том числе психологии, и концепции характера религии как *sui genesis*.

© Михельсон О.К., канд. философских наук,  
ст. преподаватель кафедры философии религии и религиоведения  
Санкт-Петербургского государственного университета, 2010

---

<sup>22</sup> См. подробнее: Юнг К.Г. Символ превращения в мессе // Юнг К.Г. Ответ Иову. С. 288–348.

## РЕЛИГИОЗНАЯ И МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ УЧЕНИЯ К.Г. ЮНГА



Зададимся вопросом — насколько возможно говорить о религиозной и метафизической составляющей в психологическом учении К.Г. Юнга? Сам Юнг неоднократно отрицал какое-либо метафизическое измерение своей теории. Даже говоря о своей теории архетипов, Юнг, с одной стороны, подчеркивает заимствование этого понятия у Платона и Августина, а с другой — обращает внимание, что в его концепции архетипы имеют исключительно психологическое измерение.

Однако все не так однозначно. Хорошо известно, что религиозная проблематика является центральной темой исканий Юнга. С раннего детства К. Юнг сталкивался со снами и видениями, имеющими религиозное измерение. Будучи еще подростком, Юнг был свидетелем тяжелого религиозного кризиса своего отца-пастора, который, прочитав в газете о современных научных достижениях того времени или, выражаясь словами Юнга, о том, что «врачи вскрыли череп, но не нашли там душу», окончательно утратил веру в бога и смысл собственного существования. В своей автобиографии («Воспоминания, сновидения, размышления») Юнг описывает то чувство бессилия, которое испытывал он, уже имевший живой опыт соприкосновения с божественным бытием, в том, чтобы передать или хотя бы объяснить этот опыт.

Позднее, вспоминая эти эпизоды, Юнг формулирует вывод: проблема веры в том, что она пытается опережать опыт; в этом отношении его можно назвать «современным гностиком». Гностицизм как традиция, имеющая основное укоренение не в религиозном догмате, но в личном опыте переживания божества, глубоко привлекал Юнга, хотя, в отличие от древних гностиков, Юнг принципиально не разделял «гностический дуализм». Главная тема нашего исследования — идея четверичности божественного принципа, также тесно связана с гностицизмом: имя одного из гностических божеств — Барбело, означает «в четверице Бог».

Формально отрицая какую-либо религиозную «объективность» вне психики, в одной из последних работ («О природе Псυχэ») Юнг заменяет ключевое понятие своей теории «коллективное бессознательное» на термин «объективная психика». Более того — понимая, что термин «психическое» не может вместить всей полноты духовных феноменов, с которыми он имеет дело, Юнг вводит дополнительное определение — «психоидное», что означает самые глубокие уровни бессознательного,

на которых психика парадоксальным образом переплетается с материей и уже не является только психикой.

Работы по синхронистичности, написанные совместно с лауреатом Нобелевской премии В. Паули, дают еще одно подтверждение объективности архетипов, которые оказываются до некоторой степени более реальными, чем материальная данность, поскольку способны влиять на нее.

Один из главных противников Юнга Р. Нолл в книге «Тайная жизнь Юнга» убедительно доказывает, что в своем учении Юнг видел новую духовность, призванную прийти на смену отмирающему христианству. Пытаясь поставить это в вину Юнгу, Нолл проявляет тенденциозность, недостойную ученого. Тем не менее факт остается очевидным: христианской вере в совершенство Юнг противопоставляет свою собственную систему взглядов, опирающуюся прежде всего на «малую традицию», в которой целью является не совершенство, но целостность.

Отношение последователей Юнга к религиозной составляющей его учения крайне показательно. После смерти Юнга его ученики разделились на два потока, один из которых во главе с Фордхамом напрочь игнорировал духовное измерение открытий Юнга, тогда как приверженцы другого течения, во главе с Эдингером, напротив, считали, что именно духовное измерение является ключевым в наследии Юнга.

Наконец, публикация «Красной книги» Юнга, в которой Юнг подробно описывает видения и откровения, приходившие к нему в его «ночном плавании по морю», окончательно развеивает последние сомнения — чтобы ни говорил сам автор, в основе его теории имеет место метафизическая, временами даже оккультная составляющая.

Личность К. Юнга уникальна тем, что он был первым, кому удалось соединить несоединимое: с одной стороны, строгий научный эмпиризм, с другой — знания, которые до этого относились исключительно к теологии и философии. Задачей Юнга было не просто дать еще одно эзотерическое учение, которое наверняка затерялось бы среди множества прочих, но перекинуть хрупкий мост между научным и религиозным, эмпирическим и метафизическим. И этот мост должен был проходить через психологию, ибо психика для Юнга и есть пространство великой мистерии.

Проследим, как религиозная идея развивается в работах Юнга. Его первая работа «О психологии и психопатологии так называемых оккультных явлений», в которой Юнг анализирует медиумический бред своей кузины, с современной точки зрения кажется редукционистской и обесценивающей, однако следует отметить сам интерес, с каким Юнг всматривается в то, от чего его современные коллеги предпочитают презрительно отвернуться.

Многие годы сотрудничества с Фрейдом не смогли поколебать уверенности Юнга в самоценности религиозной функции психического. В своей переломной работе «Символы трансформации» Юнг делает первый шаг от материализма. Религиозный инстинкт здесь рассматривается им как способ принести в жертву собственную инфантильность и беспомощность, символически преодолев материнского дракона. Вместо фрейдовской сублимации, при которой любое порождение человеческого духа оказывается вторичным и замещающим, Юнг говорит о трансформации, которая действительно переводит энергию (еще именуемую либидо) в иной статус.

Эта тема развивается позднее в «Психологических типах», где Юнг тщательно анализирует процесс религиозной трансформации.

Немногим позже Юнг публикует несколько работ, в которых доказывает важность религиозной функции, в частности, утверждает, что исповедь и психоанализ имеют схожие психотерапевтические механизмы («Об отношении психотерапии к спасению души») и то, что протестанты гораздо чаще страдают неврозом, чем католики, поскольку, в отличие от последних, не могут вести полноценную символическую жизнь!

После 1930 г. Юнг всецело погрузился в исследование чисто религиозной и символической проблематики. Достаточно привести названия некоторых из его работ — «Эон», «Символы превращения в мессе», «Мистерия воссоединения», «Попытка психологического обоснования догмата о троице» — чтобы понять, в какой области находится подлинный интерес Юнга.

На первый взгляд может показаться, что подобный интерес более подошел бы теологу или философу, нежели психологу. Главный ответ Юнга на подобную критику в том, что религиозная и мистическая проблематика в наше время стала главной психологической проблемой. По мнению Юнга, в основу символической жизни человека заложена именно религиозная идея, и если символы теряют свою нуминозную силу — происходит «смерть бога» или, иначе говоря, полная утрата смысла и ориентиров в сочетании с обнищанием и выхолащиванием внутренней жизни души.

Одним из краеугольных понятий теории Юнга является понятие Самости, которое оказывается амбивалентным. Как ученый, Юнг говорит о Самости как о саморегулирующем центре всякой психической жизни, одновременно являющемся его источником. Но как метафизик Юнг опирается на символизм Антропоса, Адама Кадмона, Пуруши, Христа и Абрахасы, которые являются манифестацией Самости. Вопрос, насколько юнговское понятие «Самость» может коррелировать с «Богом» в религиозном смысле — до сих пор является темой для дискуссий. С одной стороны, поскольку Юнг опирается только на личный опыт нуминозного, понятие Самость, в отличие от понятия «Бог», исключает какой-либо универсальный завет, закон и ритуал, данный раз и навсегда. Каждый — в процессе индивидуации, должен самостоятельно установить связь с Самостью, и для каждого — закон, который дан из источника, будет отличаться. Ближайший ученик Юнга Э. Нойманн говорит о противоречии «этики коллективной совести» и «этики личного голоса», которая является этикой, опирающейся на Самость. В этом отношении различия между Самостью и Богом огромны. С другой стороны, любой религиозный опыт так или иначе является опытом Самости, и в этом смысле можно говорить о внутренней тождественности этих понятий. Можно сказать, что Самость практически идентична мистическому видению Бога, всегда содержащему в себе особого рода парадокс. Такое видение Бога встречается у выдающихся мистиков Средневековья, например, у Николая Кузанского («Бог как соединение противоположностей»), Я. Беме («Бог — это круг, центр которого везде, а окружность — нигде»), Ангелуса Силезиуса («Я так же велик, как Бог. Бог так же мал, как я»).

Важно подчеркнуть, что в понятии «Самость» Юнга интересовало прежде всего то, как Самость манифестируется в видениях выдающихся мистиков и в сновидческом опыте обычных людей. Поэтому, несмотря на всю эзотеричность источников, с которыми работает Юнг, ему все-таки удастся сохранить равновесие и удержаться в границах психологического опыта, которым и должна заниматься психология.

Юнг находится в парадоксальном положении: с одной стороны, он пытается уйти от постулирования каких-либо объективных и неизменных категорий относительно существования или несуществования Бога, а с другой — придает огромное значение психическому опыту Самости. Этот маневр защищает его позицию от какой-либо догматизации, ибо любой нуминозный опыт является опытом Самости.

В отношении к божественному Юнг отказывается от однозначности теистов и атеистов. Иными словами, Юнга условно можно назвать «психотеистом», поскольку он переносит Бога из внешнего мира и столь же внешних по отношению к индивидуальному человеку догматов — в область внутреннего опыта (который для Юнга столь же несомненен, как любое внешнее событие, и избавлен от унижительного эпитета «всего лишь»). Психическое суть краеугольный камень, а не «всего лишь»).

Юнг исследует феномен Самости как через исследование исторической закономерности развития богообраза, так и посредством анализа своих клиентов. Те данные, которые он получает в своем исследовании, могут изумить неподготовленного человека вне зависимости от того, на какой стороне баррикад он находится. Отношение между Самостью и Богом — связь между которыми Юнг то подчеркивает, то нарочито отрицает — можно определить знаком «приблизительно равно».

Некоторую сложность для исследования представляет то, что в различных работах Юнг приводит разные определения Самости. Так, если выделить основные, то Самость это:

- 1) Богообраз, который проявляется из коллективного бессознательного в отдельно взятом человеке;
- 2) саморегулирующая функция психического;
- 3) вся тотальность психики, т.е. сознание и бессознательное в их неразрывном единстве;
- 4) архетипическая основа индивидуального сознания, его движитель, источник всей психической энергии.

Самости как коллективному Богообразу Юнг посвящает отдельное исследование, которое называет «Ответ Иову». В этой работе автор исследует развитие коллективного представления о Боге — от ветхозаветного Яхве до всеблагого христианского отца.

И хотя Юнг упорно подчеркивает, что все это лишь «исследование идеи», нетрудно заметить глубокую личную вовлеченность в текст, который написан буквально с мистической страстностью. Известен исторический факт: когда незадолго до смерти Юнга спросили о том, «что изменил бы он в написанных работах, а что оставил бы, как есть», Юнг сказал поразительную фразу — все написанное было бы переписано заново, но в «Ответ Иову» он не изменил бы даже запятой. Такой ответ, несомненно, придает особое значение данной работе, превращая ее в краеугольный камень юнгианской мысли, который несправедливо, а местами даже трусливо игнорируется многими постъюнгианцами.

О чем же эта книга? Первая часть работы с жаром описывает слепоту Яхве в его отношениях с Сатаной и Иовом. Яхве предстает «невротиком, проецирующим свою тень на слабого человека». Постепенно, столкнувшись с ситуацией, когда человек (Иов) оказывается морально выше своего Бога, Яхве вынужден начать движение к осознанности и воплощению. Страдания Бога во Христе для Юнга — это ответ на страдания человека в Иове. Интересно, что эта идея время от времени проскальзывает в творчестве некоторых поэтов, открытых коллективному бессознательному — например, песня Юрия Лореса «Иов» заканчивается словами «А бог еще взойдет на крест, чтобы постичь твоё терпенье», а в стихотворении «Левиафан» Максимилиана Волошина Яхве отвечает Иову, что «я сам томлюсь огнем в твоей груди».

Христианская трансформация, по мнению Юнга, является неполной. Апокалипсис Иоанна Богослова, которого Юнг, вслед за выдающимся эзотериком А. Кроули, обвиняет в «психической диссоциации», полон видений кровавых расправ и ужасов. Темная сторона Бога в христианстве вытеснена, а не преобразована. Поэтому дальнейшее развитие бога или идеи бога оставалось за гностиками и алхимиками, считавшими, что «работа Христа оказалась не завершена». Постхристианская история представляет собой взаимодействие триадического, перфекционистского мышления, с доминированием ценностей эго и сознания, — и мистицизма, в основе которого лежит принцип четвертности, целостности, парадоксальным образом включающий в себя несовершенство.

Согласно Юнгу, Яхве представляет собой бессознательную Самость, в которой противоположности некритично смешаны. Яхве заключает свой завет прежде всего потому, что мучительно хочет быть познанным, но одновременно и сопротивляется этому познанию.

Вслед за гностиками, которые изображают картину несовершенства и разлада, уже присутствующего в плероме (падение Софии, результатом которой становится отщепление низшей Софии — Ахамот и появление Иалдабаофа), Юнг говорит о несовершенстве, которое имплицитно заключено в божественное совершенство. Поэтому все конфликты и кризисы, которые проходит человек, есть искаженное отражение драмы, проходящей внутри божества.

Отношения Эго и Самости, Человека и Бога (независимо от того, речь идет об объективном боге, или о богообразе, существующем только в коллективной психике) должны строиться по принципу «Сними шляпу, поклонись, но не вставай на колени». Это сочетание смирения и гордости, естественно, не могло быть по достоинству оценено ни богоборцами (чьи усилия, согласно Юнгу, смешны, ибо «Бог посредством человека борется с самим собой»), ни верующими, для которых представление о Боге (Самости) существенно контаминировано родительскими архетипами.

Самое поразительное открытие Юнга в том, что он убедительно доказывает, что троичный образ Бога является неполным и подлинной целостностью является формула четверичности или, точнее, три плюс один. «Вот трое — но где же четвертый» — таков вечный вопрос человека к самому себе, который задавался в разное время Платоном, Гете, средневековыми алхимиками и на который Юнг ставит своей целью ответить.

Юнговское понимание четверицы отличается от даосского или пифагорейского, где четверка означает «десять тысяч вещей» или «устойчивость материи». Для Юнга

именно четверка есть сущностное выражение соединения противоположностей материального и духовного, то примиряющее начало, которое объединяет, с одной стороны, чисто духовную триаду и с другой — оставшуюся за бортом материю.

В психологическом плане речь идет о четырех психических функциях восприятия, которые в сумме представляют всю психическую тотальность (см. определение Самости 3), однако четвертая функция всегда уходит от осознания и интеграции. В религиозном или метафизическом измерении Юнг говорил о божественной триаде плюс дьявол, или три измерения плюс время.

Как нетрудно заметить, четвертое всегда предстает чем-то отличным, иным и вместе с тем органически связанным с троичей, как бы давая ей новое измерение. Четверичные структуры практически всегда являются символом целостности психики и отражают наиболее высокий уровень сознания, будь то восточные мандалы с четырьмя вратами, видения Иезекииля, четыре реки рая или четыре направления креста. Согласно наблюдениям Юнга, появление четверичных структур в психике отдельно взятого человека (будь то в сновидениях или фантазиях) указывает на начало нового этапа, новый уровень кристаллизации сознания и преодоление кризиса, а когда мотив четверицы появляется в воображении душевнобольных, Юнг уверенно предсказывал грядущее выздоровление или по меньшей мере ремиссию.

Нетрудно заметить, что структуры, выстраиваемые по формуле «три плюс один», обладают особым рода притягательностью и регулярно повторяются в разных мифологиях и религиях. В египетской тетраде Нут породила трех благих богов — Исиду, Озириса и Нефтиду, четвертым же выступал бог зла Сэт. Три мировых эпохи соответствуют благородным металлам, и только четвертая — Кали-Юга — железу. В видениях Еноха три ангела поют хвалу Богу, а четвертый сражается с Сатаной, не позволяя ему появиться перед ликом бога. В «Фаусте» вместе с Рафаилом, Гавриилом и Михаилом четвертым выступает ни кто иной, как Мефистофель.

С другой стороны, четвертый элемент далеко не всегда выражает принцип зла и несовершенства. Согласно Юнгу — мы должны воспринимать этот принцип именно как психическую, но не этическую формулу. Например, в евангельской иероглифике три евангелиста символизируются животными (повторя символизм сыновей Гора), а последний, Иоанн — Ангелом. Евангелие Иоанна, в отличие от трех синоптических евангелий, несет в себе ярко выраженный гностический отпечаток, который не удалось редуцировать за всю историю ортодоксии. С другой стороны, мы можем видеть примеры, когда из трех животных или стихийных элементов выделяется четвертый, который как раз указывает правильный путь — например, согласно некоторым эллинским представлениям, Северный ветер ведет к центру мира.

Несть числа гностическим и алхимическим тетрадам. Важно понять, что этот мотив не является «придуманным» или «изобретенным». Более того — религиозная функция есть способность души к восприятию и проведению через себя символов, поэтому и символ четверицы — ключевой символ Самости, мы можем обнаружить в самых неожиданных местах. Например, поэт и певец Б. Гребенщиков озвучивает странные для не знакомого с концепциями Юнга слова — «ищи меня и знай, что три всегда четыре». Другой, не менее великий мистический поэт современности — Мартиэль, поет о четырех дорогах, также в соответствии с формулой «три плюс один»:

Первая дорога — все по войне, войне с собой, войне с собой,  
А вторая приведет к стене, что назовется истиной,  
Третья поведет туда, где лед, осколки снов, заря мостов,  
А четвертую найдет, кто прожил три, кто к ней готов.  
А четвертая — через всю жизнь — звездной россыпью!  
Лишь за нить серебряную держись, что тебе брошена,  
А прядется ниточка из любви, что тобой создана,  
А держится ниточка на крови, что тобой роздана.

Уникальность четвертого здесь подчеркивается как композиционно (первые четыре строки относятся к четырем дорогам, а вторые — только к четвертой), так и символически, где первые три оказываются скорее «отрезками», а последняя — «бесконечной прямой».

Читая эти строки, сразу вспоминаю алхимическое путешествие Майера, которое анализирует Юнг в «Мистерии объединения». Майер путешествует по «четырем континентам», но если первые три достаточно приближены земной реальности, то четвертый — Юг, оказывается пространством чистого мифа. Майер открывает его только после того, как проходит все три, и только там его ждут предельные испытания и долгожданный Меркурий Философов — серебряная нить герметического гнозиса.

Говоря о четверичности, можно вспомнить и идею «четырех врагов» у Карлоса Кастанеды. Три врага — страх, ясность и сила, преодолеваются, но четвертый — старость, может быть только немного отодвинут и является властью фатума над судьбой даже самого высокого «посвященного». Разумеется, понимать Кастанеду буквально могут только незрелые подростки, однако юнгианский взгляд подразумевает серьезное отношение к любой фантазии, тем более к фантазии, захватившей миллионы людей, ибо фантазия и есть отражение психической реальности.

Значимость мотива «три плюс один» можно проследить даже на примерах откровенно массовой культуры. Например, по какой-то закономерности именно роман «Три мушкетера» стал визитной карточкой А. Дюма, а комедия «Трое в лодке, не считая собаки» почему-то особенно запоминается именно своим названием.

В итоге исследования мы пришли к выводу, что четверичность — важнейшая психологическая функция, которая представляет собой эзотерический (т.е. опирающийся на сокрытое бессознательное, а не на сознательные ценности) богообраз, всегда содержащий в себе парадокс. И сам символ четверицы проявляется на всех уровнях душевной жизни — от творчества до сновидений, потому не ограничивается религиозным измерением, но произрастает из него.



## СОВРЕМЕННАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ В РОССИИ

Если для христианства Западной Европы и Америки соприкосновение и взаимодействие с психологией — это проблема, которая проходит через весь XX в., то Русская Православная Церковь относительно поздно столкнулась с этой проблемой. Безусловно, проблема эта и на Западе, и на Востоке найдет свое развитие и в веке XXI. Опыт Запада в этом отношении учит, что в истории этого взаимодействия была и жесткая конфронтация, и периоды нейтралитета, и этапы мирного сосуществования, и фаза прямого сотрудничества, даже взаимопроникновения. Церкви необходимо было обрести свободу и силу, чтобы обнаружить рядом с собой психологию и осознать, что эту сферу человеческой жизнедеятельности ей придется принимать во внимание, что у религии и психологии как подсистем общественного сознания и общественной жизни есть определенные точки соприкосновения.

В 1993–1994 гг. мы наблюдали за взаимодействием этой сферы в Германии — в немецких Католической и Протестантской Церквях. В России тогда ничего подобного не было, и мой живой интерес вызывали и психологические консультации, которые существуют практически при каждом втором приходе, и активные усилия теологов по внедрению психологии в области практического душепопечения, и существование специализированных психологических консультаций для лиц церковных профессий, и бурная реакция всей Германии на феномен Ойгена Древерманна — католического священника и психотерапевта, предпринявшего психоаналитическую ревизию практически всего круга богословских дисциплин и, наконец, поссорившегося с Церковью на почве слишком глубокого психоанализа церковных иерархических структур и церковных установлений. В России в тот момент процесс «встречного движения» психологии и христианства хотя и наметился уже, но находился в самом зачаточном состоянии. Так, в 1994 г. уже вышло несколько книг по христианской психологии; в Москве летом 1995 г. состоялась конференция, на которой вопросы религиозной психологии рассматривались наряду с вопросами психологии религии. Уже раздавались отдельные голоса, предсказывавшие, что взаимная интеграция христианства и психологии, возможно, станет одной из важных сторон религиозной жизни в России в наступающем столетии, однако было невозможно даже представить тогда, насколько интенсивно пойдет этот процесс в России и каким значительным станет это явление уже очень скоро.

Спустя 15 лет можно констатировать: взаимодействие и взаимопроникновение православного христианства и психологии — это выраженный, сформировавшийся процесс, который движется вперед семимильными шагами и обещает в будущем еще более бурный рост.

Представляется, что, как и всякое значительное явление в области религиозной жизни, этот процесс заслуживает религиозоведческого внимания, — и описания, и осмысления, и анализа. В данном сообщении мы хотели бы дать предварительный абрис тех внешних форм, которые принимает этот процесс. Безусловно понимая, что в данном случае речь идет не только о взаимодействии двух сфер общественной жизни, но и о столкновении различных сфер общественного сознания, мы усматриваем в этом процессе и глубокие теоретические, в том числе мировоззренческие проблемы, с которыми участники его неизбежно столкнутся. Возможно, психологам, философам и богословам еще предстоит сломать немало копий на почве как конфронтации, так и интеграции православия с психологией. Однако, оставляя в данном случае в стороне теоретический аспект этого процесса, мы хотим прежде осветить его *социологическую* сторону, без ясного видения которой никакое дальнейшее понимание этого процесса не будет адекватным.

Прежде всего следует отметить, что, в отличие от Запада, где преимущественно идет процесс привлечения психологии в Церковь, т.е. в известной степени «психологизации христианства», в России идет процесс «воцерковления психологии» (разумеется, не всей, но в лице нескольких весьма ярких ее представителей). В немецком католическом приходе привлекают психоаналитика для оптимизации процессов душепопечения, причем психоанализ остается психоанализом. В Русской Православной Церкви, конечно, тоже привлекают психолога для улучшения работы с верующими, но гораздо больший акцент ставится на том, чтобы и психолога воцерковить, и подопечного его воцерковить, а главное — создать новую, христианскую психологию. Пафос О. Древерманна и его коллег — «поверить христианство психологией», в то время как пафос отечественных деятелей — «поверить психологию христианством». Там христианство «улучшают» психологией, у нас психологию «поправляют» христианством. Причины этого различия отчасти ясны. Дело в том, что религиозная ситуация в странах Западной Европы и в России принципиально разная. Там, несмотря на то, что социологи уже не фиксируют столь интенсивной секуляризации общества, как несколько десятилетий назад, все-таки традиционные христианские Церкви ощущают себя в глубоком кризисе и ищут путей выхода из него. В этих поисках все средства хороши, и привлечение в Церковь психолога иногда в открытую рассматривается как «пиар-акция», призванная удержать прихожан.

Разумеется, наличие в рядах священников нескольких (может быть, нескольких десятков) таких, которые прежде семинарии получили высшее психологическое или медицинское образование (психотерапевты и психиатры), до некоторой степени способствовало тому, чтобы «запустить» рассматриваемый процесс. Эти люди не могли не оценить, каким существенным подспорьем в их пастырском служении оказались медицинские и психологические знания, и импульс к тому, чтобы адаптировать эти знания к реалиям православной жизни и азам православного вероучения, исходил, в частности, и от них. Однако нельзя было не услышать, что значительно громче

раздавались голоса светских психологов и психотерапевтов, которые тяготились бездуховностью психологии, унаследованной от советского периода, и желали развивать новую психологию, которая видела бы в человеке душу и работала бы на духовном уровне его бытия. В этом отношении важной вехой — и сейчас уже без преувеличения можно сказать, исторической вехой — стала вышедшая в 1995 г. книга «Начала христианской психологии»<sup>1</sup> под редакцией Б.С. Братуся. Коллектив авторов, объединивших свои усилия для создания этой книги, наметил первые возможные подходы к созданию новой для России дисциплины. Характерно, что речь с самого начала не шла о том, чтобы заимствовать западные наработки. Б.С. Братусь выступил со статьей, называвшейся «Российская психология на перепутье»<sup>2</sup>, в которой указывал, что исторически отечественная психология поставлена перед выбором: продолжать ли советскую традицию, перестраиваться на западный лад или же искать некий новый, третий путь, — последняя возможность рассматривается, конечно, как наиболее предпочтительная и, безусловно, связывается с христианизацией психологии.

Подчеркну, что эта книга была одной из первых. По прошествии 15 лет, список отечественной литературы по данной проблеме подкатывает под 1000 наименований. Правда преимущественно это статьи, в которых рассматриваются относительно частные и прикладные проблемы, но есть в этом ряду и серьезные, фундаментальные даже работы, которые действительно претендуют на то, чтобы закладывать основания психологии нового типа. В числе последних, кроме работ Б.С. Братуся, следует назвать курс лекций «Православная антропология» отца А.В. Лоргуса<sup>3</sup>, а также работы питерских авторов: «Предмет, категории и понятия христианской психологии» Л.Ф. Шеховцовой<sup>4</sup> и работы Ю.М. Зенько: «Основы христианской антропологии и психологии»<sup>5</sup>, «Христианская антропология и психология в лицах. Основные авторы и работы с древнехристианского периода по настоящее время» (библиографический справочник)<sup>6</sup>; «Психология религии»<sup>7</sup> (последняя книга сделана по материалам зимней психологической школы в Свято-Сергиевской духовной академии). Относительно последних двух авторов следует сказать, что, будучи преподавателями Санкт-петербургской Духовной академии, они и в практическом отношении развивают активную деятельность на поприще христианской психологии. Их усилиями было создано и активно работает Общество православных психологов Санкт-петербургской митрополии и существующий при этом обществе Центр психологической помощи. Из наиболее заметных авторов, пишущих по проблеме, следует также назвать Ф.Е. Василюка, издавшего книгу «Переживание и молитва», а также Д.А. Авдеева (автор более 50 книг и статей по христианской психологии, изданных на семи языках) и С.А. Белорусова (несколько десятков книг и статей по

<sup>1</sup> Начала христианской психологии: уч. пособ. для вузов / отв. ред. Б.С. Братусь. М., 1995.

<sup>2</sup> Братусь Б.С. Российская психология на перепутье // Там же. С. 31–56.

<sup>3</sup> См.: Лоргус А.В. Православная антропология: курс лекций. Вып. 1. М., 2003.

<sup>4</sup> См. на сайте: [dusha-orthodox.ru/biblioteka/shehovtsova-l.f.-predmet-kategorii-i-ponyatiya-pravoslavnoy-psihologii.html](http://dusha-orthodox.ru/biblioteka/shehovtsova-l.f.-predmet-kategorii-i-ponyatiya-pravoslavnoy-psihologii.html)

<sup>5</sup> См.: Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. СПб., 2007.

<sup>6</sup> См.: Зенько Ю.М. Христианская антропология и психология в лицах: Основные авторы и работы с древнехристианского периода по настоящее время: библиографич. справочник. СПб., 2009.

<sup>7</sup> Зенько Ю.М. Психология религии. СПб., 2009.

теме). Последние два автора — врачи-психиатры, выпускники медицинской академии имени Сеченова, получили в России степень кандидата медицинских наук и потом изучали христианскую психологию за границей, являются практикующими психотерапевтами, имеют свои сайты по проблемам христианской психологии). Чтобы закончить тему литературы, отметим еще, что собственных периодических изданий пока у христианской психологии практически нет, но есть «Московский психотерапевтический журнал», созданный и издаваемый Ф.Е. Василюком, который примерно один раз в год целый выпуск полностью посвящает христианской психологии.

Каков практический выход этого процесса, т.е. как христианская психология проявляет себя в реальной жизни? Главная форма на данный момент — психологическое консультирование. Соответственно главной социальной формой является консультационный центр. К сожалению, нет точных данных, сколько именно центров сейчас в России, но известно, что исчисляются они десятками, и возникают все новые и новые. Такие центры имеются не только в столицах, но также и в Красноярске, Кисловодске, Челябинске, Мурманске, Хабаровске, Екатеринбурге и Свердловской области, в Саратовской области, в Московской области, в Калининграде, и это еще не полный перечень. За пределами границ России, но под флагом Православной Церкви существуют психологические консультации в Одессе, Киеве, Риге.

Христианские психологические консультации иногда базируются при определенных церковных приходах, но это не обязательно. Из приходских можно назвать в качестве примера два: Душепопечительский центр во имя святого праведного Иоанна Кронштадтского (под руководством игумена Анатолия Берестова, доктора медицинских наук, профессора, в прошлом детского невропатолога) и Православный кризисный центр при Патриаршем Подворье (храм Воскресения Христова на Семеновской) (им руководит Михаил Хосьминский, мирянин, по основной специализации — онкопсихолог).

Консультационный центр создал, например, врач Д.А. Авдеев; он называется Институт проблем формирования христианского отношения к психическим заболеваниям. В этом же ряду уже упомянутые Петербургские практикующие психологи (Центр психологической помощи Общества православных психологов Санкт-Петербурга). При Российском православном университете им. Иоанна Богослова есть психологическая консультация, Центр реабилитации жертв нетрадиционных религий и помощи наркозависимым им. А.С. Хомякова (был образован в 1994 г. при храме «Всех Скорбящих Радость» на Б. Ордынке в Москве по инициативе священника Олега Стеняева). Служба психологической помощи действует при храме св. ап. Фомы (м. Кантемировская) и при храме Всемилоственного Спаса.

Какую реальную помощь может оказать православный психотерапевт и каковы основания их работы? Вот, например, что предлагает Д. Авдеев в качестве *практической помощи*:

- диагностика, консультации и лечение, использование медикаментозных средств, поддерживающая терапия;
- консультации по вопросам формирования христианского отношения к психическим заболеваниям;
- диагностика психических нарушений;
- лечение неврозов, депрессии, нарушений сна;

- психотерапевтическое сопровождение ремиссии при алкоголизме, наркомании, игромании;
- психотерапия детей и подростков;
- семейная психотерапия;
- поддерживающая психотерапия при соматических заболеваниях;
- психотерапия постстрессовых расстройств;
- психопрофилактика<sup>8</sup>.

Или вот как, например, формулирует свои задачи Душепопечительский центр общества православных врачей Санкт-Петербурга:

- помощь оккультнопораженным;
- наркозависимым;
- страдающим от недуга винопития;
- пострадавшим от тоталитарных сект;
- консультативно-диагностическая и психологическая помощь церковно-священнослужителям и прихожанам православных храмов по вопросам соматических и психических заболеваний;
- диспетчерская информационно-справочная служба<sup>9</sup>.

Очевидно, что приведенный перечень «услуг» в значительной степени совпадает с таковым же у светского психотерапевта. Однако вот как формулирует тот же Д.А. Авдеев принципы своей работы:

– исповедание Православной веры и привнесение ее спасительной Истины и духовной чистоты в лечебный процесс. Психотерапевты, соприкасаясь с душой своего подопечного, должны иметь чувство благоговения, ибо каждый человек — обладатель величайшего дара Божиего — святыни души, которая есть образ и подобие Творца;

– базирование психотерапевтической деятельности на святоотеческом наследии. Обучение пациентов необходимым навыкам в аспектах самопознания, духовного совершенствования и нравственного воспитания. Содействие в воцерковлении больных и страждущих;

– исключение из лечебной работы методов, связанных с насилием над личностью, ложью, лицедейством, оккультно-мистических, механистических психотехник (типа программирования, кодирования и прочих) и иных душевредных воздействий<sup>10</sup>.

И еще один аспект развития христианской психологии в России — стремительно растет система образования христианских психологов. Назовем несколько организаций, в которых так или иначе представлено христианское психологическое образование:

1) Российский православный университет им. св. апостола Иоанна Богослова — психологический факультет (первый декан — свящ. Андрей Лоргус; в настоящее время деканом является И.Э. Соколовская);

2) Институт христианской психологии (учредитель — фонд «Русское Православие»; ректор — свящ. Андрей Лоргус; вуз специализируется на постдипломной форме

---

<sup>8</sup> [www.daavdeev.ru/](http://www.daavdeev.ru/) — «Православный психотерапевт» (официальный сайт Дмитрия Авдеева).

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

обучения; программа повышения квалификации по специализации «Психология личности»; программа переподготовки по специализации «Основы христианской психологии»);

3) Свято-Сергиевская русская православная академия — психологический факультет (ежегодно проводится Всероссийская православная психологическая школа);

4) Межвузовская кафедра Православной педагогики и психологии [Самарский государственный университет; зав. кафедрой: игумен Георгий (Шестун), д-р пед. наук, проф.];

5) в НОУ «Современный институт управления», в котором имеются факультеты теологии и психологии, работают кафедра нравственного богословия и православной психологии (заведует — декан факультета теологии, канд. богословия Н.В. Лагутов);

6) Русская гуманитарная христианская академия (СПб.) имеет факультет психологии.

Существует также несколько постоянно действующих церковных психологических семинаров, в частности, при Даниловом монастыре.

Подводя итог, следует заметить: проявившийся бурный процесс роста христианской психологии в России уже отчетливо демонстрирует свои особенности, существенно отличающие его от аналогичных процессов в западном христианстве. Наиболее очевидное отличие в социологическом аспекте связано с тем, что происходит этот процесс в условиях не кризиса Церкви и секуляризации, а скорее подъема Православия и усиления влияния Церкви в обществе, что накладывает существенный отпечаток на характер организационного оформления процесса. В идейной плоскости отличие от Запада заключается в существенной опоре на святоотеческое наследие, которую российская христианская психология не только декларирует, но и решительно проводит в жизнь. Еще один отличающий момент: РПЦ до сих пор благосклонно относилась к движению «воцерковления психологии», хотя процесс этот сложный и, с точки зрения многих представителей Церкви, неоднозначный. Правда, все, возможно, впереди, и не исключено, что мы еще увидим некую консервативную реакцию и откат процесса интеграции назад. Некоторые враждебные к психологии голоса раздаются и в русском Православии, но пока можно констатировать, что такого продолжительного и резкого неприятия, которое, например, демонстрировала по отношению к психологии Католическая Церковь на протяжении всей первой половины XX в. (в значительной степени это продолжалось до начала процессов обновления, связанных со Вторым Ватиканским Собором), в России пока не наблюдалось, хотя во многих других вопросах РПЦ проявляет себя куда более консервативно, нежели христианские конфессии Запада.



## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ БЕЗ ГРАНИЦ

Все науки вступают сегодня в эпоху нового синтеза, условное название которой — «неклассическая эпоха». Вступление в новую эпоху означает размыкание старых границ, проходящее как минимум на двух уровнях. Между собой науки объединяются, и это — размыкание междисциплинарное. Внутри себя науки преобразуются — и это размыкание методологическое. Тут рушится старая субъектно-объектная парадигма. Объект и предмет изучения теряют свою отчужденность: наука грядущего — это наука всецелой интерактивности, в которой субъект вовлечен в процесс изучения, немислим вне этого процесса. Одновременно мы переживаем второе пришествие религии в нашу жизнь. Все это требует прояснения позиций науки о религии.

Классическое религиоведение стремилось быть объективным. Оно опиралось на те онтологии, которые были заданы немецкой классической философией, а также на принцип вождизма, идущий из прусской политики. Немецкая *онтология* искала высшего синтеза, а *принцип вождизма* выражался в строении кафедр: наука «версталась» под титулованного профессора, бывшего патриархом своей дисциплины. Проекцией онтологии была *Religionswissenschaft* (религия в пределах кабинетного разума), а проекцией дисциплины — *Religionskunde* (романтико-методический *Forschung* в пределах существующих штудий). Различие двух форм «-ведения» было по-своему определяющим. *Kunde* есть «весть, известие», тогда как *Wissenschaft* — твердое знание. *Religionskunde* занималась миссионерством западного (немецкого по преимуществу) взгляда на религию, а *Religionswissenschaft* — его созданием и корректировкой. Но в чем этот взгляд состоял?

Давайте посмотрим, на что был обращен взгляд религиоведения античного. Он был обращен на Бога, Богов и божественные деяния. Взгляд религиоведения классического был обращен лишь на представления обо всем этом. Бог и Боги интересовали его не сами по себе, а лишь в отношении к относительному. Что такое для классиков вера? Это отношение («установка сознания и психологическая расположенность»)! В этом смысле классический взгляд был более светским и более субъективным. Но при этом он был свободным. От него, как из центра, расходились четыре возможности, исповедовать которые он позволял всем своим адептам. Это

возможности — агностическая (фаворитка классической эпохи), близкая ей — атеистическая, но также оккультная и религиозная.

Rel.  
Ath. — R — Agn.  
Осс.

Номорeligionskundus, чьей особенностью было «ведать религию», делал это по-разному. Он либо ей заведовал, либо ее исповедовал, либо ей следовал, либо ее исследовал. Три неправильных отношения к Богам по Платону (Законы, кн. X): не верить, что Они существуют. Верить, но отрицать их вмешательство в людские дела. Полагать, что Богов легко склонить на свою сторону и умиловить жертвами и молитвами. Из четырех возможностей (атеистической, агностической, оккультной и религиозной) Платон отрицал первые три, которые собственно и восторжествовали в Новое время.

Судьба феноменологии крайне показательна. Она демонстрирует, как религиоведение освобождалось от ига философских онтологий, и проходило это в три стадии. Сначала — путем выхода за рамки «немецкого идеализма» в сторону живого, конкретного человека (исследование религиозного опыта в феноменологии Р. Отто). Затем — путем привлечения эмпатического метода в «понимающем религиоведении» традиционалиста М. Элиаде. И, наконец — обращением к духовной компартиvistике, к изучению архетипических феноменов в новейшей феноменологии А. Корбена. Здесь достигалась предельная свобода от историзма — священной коровы, мерила классической рациональности.

Границы нашей дисциплины сегодня размыкаются. Нам ясно, центральным понятием религиоведения без границ будет не Бог и божественные деяния, как это было в эпоху архаики, но и не наши субъективные отношения к вопросам религии и атеизма, как утверждали все классики религиоведения. Понятия «традиция», «предание» и «религия» также лишены шансов стать центральными понятиями религиоведения грядущей эпохи. Я глубоко убежден, что главным понятием религиоведения без границ будет понятие *контакта*, т.е. живого взаимодействия с носителями традиции, ведущего существование на разных уровнях реальности. Понятие «Бога» перестанет рассматриваться лишь как понятие относительное (заданное со стороны различных отношений), но будет восприниматься как безотносительный факт — факт новой онтологии. Отсюда естественно, что нам предстоит заниматься такими вещами, которые никогда бы не стали объектом исследования классических религиоведов. Таким расширением перспективы будет заложен фундамент одновременно для двух возможностей — для деградации религиоведения в то, что ниже *Religionskunde*, т.е. в ленту новостей пострелигиозного мира, в агентство социологических экспертиз при неких системах этого мира.

Но также у религиоведения есть и другая возможность. Есть вариант для развития изнутри классического религиоведения такой мировоззренческой парадигмы, которая окажется намного выше, прекрасней и интересней, чем та пресловутая *Religionswissenschaft*, по поводу которой мы все здесь собрались и рамках которой многие из нас по-прежнему стеснены. В случае, если наша наука будет углублять линию *Religionskunde*, со всем присущим ей ремесленническим подходом, с сугу-

бой погруженностью в мир социальной материи, с подчеркнутым отчуждением от «объекта изучения» и т.д., нашей науке рано или поздно предстоит превратиться в *Postkunde* — в придаток медиакратической машины, со всеми ее социал-материалистическими законами функционирования. Это не плохо и не хорошо, такова линия того 150-летнего развития, которое шло от романтика Конта — через Зиммеля с Вебером — к современным нам Цви Вербловски и всему американскому социологическому мейнстриму.

Другой вариант, намного более интересный и, на наш взгляд, обладающий куда более сильным потенциалом — это трансформация религиоведения в *Urwissenschaft*, т.е. в по-своему «пра-научную» науку, в которой новейшие достижения разных дисциплин найдут соответствия с глубинной архаикой. Это потребует создания новой онтологической модели, чтобы, в отличие от религиоведения классического, не философия опережала нас, видя в нас умственно отсталую служанку от области «философии религии», но, наоборот — чтобы вся философия изошла из того *контакта*, на котором будет основано новое знание религии, знание связи, единства разных уровней мира.

© Кондратьев А.В., канд. философских наук,  
ведущий редактор журнала «Империя Духа», председатель Центра  
по исследованию индоевропейских традиций AION, 2010

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ КАК ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ



При обсуждении вопроса о статусе религиоведения как научной дисциплины, о его предмете и разделах высказывается мнение, что религиоведение как относительно самостоятельная дисциплина не существует; развиваются лишь отдельные дисциплины — философия, социология, психология, история религии, которые представлены в соответствующих отраслях знания. Говорят о «предметной аморфности религиоведения», о «размытости границ «науки о религии» с другими областями знания, о том, что «религиоведение в современной России — явление трудноопределяемое», что оно «подобно миражу». Конечно, предмет любой науки (и в этом смысле любая наука, в том числе и религиоведение) — «явление трудноопределимое», но из трудности определения предмета религиоведения не следует, что в российском религиоведении не предложены эти определения. Разумеется, никакое определение нельзя считать «истинной в последней инстанции», но имеющие методологические основания размышления о предмете религиоведения помогают преодолевать «аморфность» и «миражи».

Критерии сформировавшейся науки известны: экспликация предмета исследования; нацеленность на воспроизведение закономерностей объекта; выработка понятий и теорий предмета; наличие соответствующего языка и методов; отличие от обычных знаний; подготовленность сформировавшегося субъекта познания данного объекта. Эти признаки ныне присущи и религиоведению: в XX в. религиоведение сформировалось в относительно самостоятельную дисциплину. Дискуссии по ряду вопросов, которые прозвучали на конференции, могут служить дополнительным основанием, подтверждающим правильность высказанного суждения.

Раскроем эти критерии применительно к современному состоянию религиоведения. Религиоведение изучает закономерности возникновения, изменения, развития и функционирования религии, ее качественные, сущностные характеристики, ее строение и различные компоненты (с учетом особенностей различных религий), ее многообразные феномены, как они представляли в истории общества (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры, а также историю самого религиоведения.

В религиоведении имеется несколько групп понятий и терминов.

1. Используются категории различных разделов философии — онтологии, гносеологии, социальной философии, логики, философии науки, этики, эстетики и др. — с конкретизированным содержанием: «бытие», «свет», «тьма», «онтологические основы религии», «религия», «религиозное мировоззрение», «сакральное пространство и время», «религиозное сознание», «религиозное познание», «религиозные значения, смыслы, символы», «религиозная мораль», «совесть», «свобода совести», «добродетель», «религиозное искусство» и проч.

2. Имеется класс общенаучных понятий и терминов — культура, система, структура, функция и др. — с религиоведческим содержанием: «религиозная культура», «религиозная система», «религия как подсистема общества», «структурные элементы религии» («религиозная деятельность», «культ», «религиозные отношения», «религиозные организации»), «функции религии» («компенсаторная», «коммуникативная», «интегрирующе-деинтегрирующая», «культуротранслирующая», «легитимирующе-разлегитимирующая» и др.).

3. Разработан ряд понятий с использованием знаний и соответствующих имен конкретных наук — психологии, педагогики, лингвистики, биологии, медицины, юриспруденции и др. — «психологические предпосылки религиозности», «религиозное чувство», «религиозная вера», «язык религии», «каноническое право», «религиозное воспитание» и др.

4. Религиоведчески осмысленные понятия и термины языка религий: «религиозный опыт», «молитва», «покаяние», «медитация», «теология», «теизм», «доктринальный религиозный комплекс», «деизм», «пантеизм»; особое место занимают понятия «бог», «ангел», «ад», «рай», «провидение», «бодхисаттва», «карма», «сансара», «нирвана», «таухид», «шахада», «хаджж» и др.

5. Есть класс понятий, отражающих состояние и процессы изменения религии: «развитие и эволюция» религии, «сакрализация», «секуляризация», «церквообразование», «расцерковывание», «религиозный плюрализм», «моноконфессиональность», «поликонфессиональность», «детеологизация», «демифологизация», «модернизация» и пр.

Религиоведение использует разнообразные методы познания. В нем применяются философские, специальные общенаучные и частнонаучные, теоретические и эмпирические методы: диалектика, системный метод, анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, экстраполяция, моделирование, аналогия, гипотеза, индукция, дедукция, наблюдение, эксперимент и пр. В соответствующих разделах, кроме названных, используются свои методы. В исследованиях религии разработаны такие подходы, которые интегрируют многие частные приемы. Они с успехом применяются в течение многих десятилетий, дают плодотворные результаты и теперь: каузальный анализ, историзм (генетический подход, приемы актуализма, сравнительно-историческое исследование), типологизация, феноменологический и герменевтический методы, структурно-функциональный анализ и др.

С вопросом о «существовании» или «несуществовании» религиоведения как относительно самостоятельной научной дисциплины связана дискуссия о ее строе-

нии. Мнения высказываются разные: от суждения о «минимуме» разделов («история религии», «история и феноменология религии») до расширения их числа вплоть до утраты границ религиоведения как систематизированной дисциплины. Рассмотрение различных точек зрения показывает, что наиболее признаваемыми являются следующие разделы религиоведения: история религии, социология религии, психология религии, антропология религии, феноменология религии.

Предметом дискуссии является соотношение религиоведения и философии религии, а также строение и содержание философии религии. Существует мнение, что философия религии не в состоянии выполнять содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин, что ей нечего предложить конкретно-дисциплинарному изучению религии. Вряд ли с этим мнением можно согласиться. В системе философского знания философия религии взаимодействует с онтологией, гносеологией, логикой, философией науки, этикой, эстетикой и другими философскими дисциплинами. Если философия представляет собой мировоззрение и методологию, то эти характеристики относятся и к философии религии. Однако с существенным уточнением: она рассматривает своеобразное сущее в мире — религию — в контексте целокупного сущего; разрабатывает общие знания об этом сущем в плане «человек — мир», обеспечивает видение религии в ракурсе предельных измерений (аспектов) взаимоотношений человека и мира, в связи конечного и бесконечного. В контексте философского знания в целом философия религии конкретизирует идеи онтологии, гносеологии, социальной философии, философии науки и других разделов философии применительно к анализу религии и в свою очередь дает им знания о своеобразном сущем.

В настоящее время в качестве проблемных областей философии религии можно выделить:

1) выявление статуса философии религии в общей системе философских, религиоведческих и иных знаний, определение специфики философского осмысления религии, решение вопроса о философских методах постижения объекта и т.п. (круг метапроблем по отношению к самой философии религии);

2) рассмотрение особенностей и структуры религиоведческого знания, закономерностей его развития, места религиоведения в ряду наук (круг метапроблем по отношению к религиоведению как научной дисциплине);

3) анализ различных (многообразных) вариантов раскрытия сущности религии, нахождение принципов подхода к ее определению, наконец, формулирование философского определения понятия религии;

4) выявление онтологических основ религии в бытии Космоса, планеты Земля, человечества, этноса, отдельного человека и т.д., анализ гносеологических предпосылок религии;

5) изучение особенностей процессов познания в религиозном сознании (своеобразие субъекта, объекта, форм и результатов познания);

6) исследование религиозного мировоззрения, разных его типов и видов, религиозных верований, понятий, представлений, суждений, высказываний, структур умозаключений, языка религии, теистических и нетеистических учений;

7) выявление содержания и специфики религиозной философии — религиозной метафизики и онтологии, эпистемологии, историософии, антропологии, этики и т.д. В своем единстве эти проблемные области и обеспечивают мировоззренческую и методологическую функцию по отношению к религиоведению, соединяют разнородные и разноаспектные знания о религии в целостную, комплексную научную дисциплину.

Еще один дискуссионный вопрос — об уровнях знания в религиоведении. Религиоведение в ряде публикаций рассматривается как эмпирическая наука. Ссылаются на зачинателей «науки о религии», которые с помощью вот этого термина стремились отделить себя как от теологии, а также освободиться от всякого рода философских построений о сущность религии, и пришли к выводу, что религиоведение — это историко-эмпирическое исследование. Такая точка зрения воспроизводится и сейчас, полагают, что религиоведение представляет собой «дескриптивную дисциплину», что оно имеет «статус эмпирической науки». Конечно, в философии и методологии науки различают эмпирические и теоретические виды знаний, однако — лишь относительно. Во-первых, в смысле генетическом: эмпирическая стадия в истории науки предшествует теоретической. Но и на этой стадии осуществлялась концептуальная деятельность. Во-вторых, в развитой науке эмпирический базис непосредственно связан с теоретическим аппаратом, эмпирические данные всегда получают и используются в контексте некоторого концептуально-теоретического истолкования. Говорят о «теоретической нагруженности опыта», о «наблюдательных теориях» и т.д. Опыт не может быть чистым, а нагружен интерпретациями. В-третьих, в современной когнитивной психологии было показано, что врожденные перцептивные эталоны и когнитивные карты всегда включены в процесс чувственного восприятия. Конечно же, в этом плане религиоведение не составляет исключения. В религиоведении есть теория, теоретическая конструкция, теоретический понятийный каркас.

Принципиальное методологическое значение в религиоведении имеет решение проблемы определения религии. Предпринимаются попытки выделить в религии «единое», «специфическое» свойство религиозного сознания, «специфическое» действие, «специфическую» функцию и т.д. Вместе с тем даются расширительные трактовки типа: «...религией является любая система взглядов и действий, которой придерживаются индивид и группа людей». В числе религий оказываются:

- 1) «оперативная религия»;
- 2) «религия коммерции»;
- 3) почитание кинозвезд, звезд эстрады, выдающихся спортсменов;
- 4) движения «фанатов» спортивных команд;
- 5) «кибер-религии», «интернет-религии»;
- 6) «игрорелигии» (на игровых автоматах, в казино и пр.);
- 7) наркосостояния («наркомания — это религия»);
- 8) алкоголизм («химическая религия»).

Думается, что ответ на вопрос, что есть религия, возможен и достижим на пути раскрытия ее разноаспектных *сущностных* характеристик, которое осуществляется прежде всего на философском уровне.

Религия представляет собой способ практически-духовного освоения мира, одну из областей духовной жизни общества, общностей, групп, индивидов и личностей; она есть:

1) необходимый аспект жизнедеятельности человека и общества, имеющий основы, предпосылки и факторы возникновения и существования в отношениях несвободы и зависимости и в то же время дающий возможность переживать защищенность, освобождение от сковывающих обстоятельств, выход за пределы ограниченности, ощущение свободы и прилива сил;

2) способ выражения самоотчуждения человека в различных областях жизнедеятельности и преодоления этого самоотчуждения с помощью благотворительности, милосердия, призрения, заботы, объединения разобщенных индивидов в общине, а также в плане психологии и сознания;

3) отображение и воспроизведение поступающей «извне» информации как о господствующих над людьми силах, так и о тех отношениях, в которых выражается свобода человека;

4) феномен культуры, являющийся совокупностью способов и приемов обеспечения и осуществления бытия человека, которые (способы и приемы) реализуются в ходе духовной и материальной деятельности и представлены в ее продуктах, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями;

5) общественная подсистема, включающая:

а) религиозное сознание с рядом признаков, среди которых интегрирующим выступает религиозная вера, являющаяся основой религиозного опыта;

б) религиозную деятельность — внекультовую и культовую, культ;

в) религиозные отношения — внекультовые и культовые;

г) религиозные институты и организации — внекультовые и культовые;

б) религия выполняет ряд функций в жизнедеятельности общества, общностей, групп, индивидов, личностей; особенно важна мировоззренческая функция — религия задает «предельные» критерии, Абсолюты, с точки зрения которых понимается человек, мир, общество, обеспечивается целеполагание и смыслополагание.

При раскрытии сущностных характеристик важно иметь ввиду, что во всех областях духовной жизни систематизирующим выступает соответствующий вид сознания; именно определенный вид сознания прочерчивает относительную границу каждой из этих областей. Сказанное полностью относится и к религии. В соответствии с содержанием религиозного сознания разворачивается определенная деятельность, складываются отношения, формируются институты и организации — в них сознание находит «инобытие», объективируется. В истории религиоведения, в разных концепциях «специфическим» признаком религиозного сознания признавались: анимизм, аниматизм, нуменозное, вера в богов или Бога, вера в душу и ее бессмертие, идея жертвы, вера в сверхъестественное, разделение на «священное-профанное» и пр. Можно ли считать тот или иной признак «всеобщим», «специфическим» для всякого религиозного сознания, для всякой религии?

Религиозному сознанию присущи: религиозная вера, являющаяся основой религиозного опыта, чувственная наглядность, созданные воображением образы,

символичность, аллегоричность, диалогичность, сильная эмоциональная насыщенность, функционирование посредством языка религии.

Интегративной чертой религиозного сознания является религиозная вера. Нередко вера вообще отождествляется с религиозной. Однако не всякая вера есть вера религиозная, последняя живет благодаря наличию особого феномена в психологии людей. Вера в кого — что или кому — чему есть особое состояние психики индивида, группы, массы (верящих субъектов), выражающееся в твердой убежденности, несомненном доверии и надежде.

В качестве предметов веры могут выступать: достижение цели в отдельных видах деятельности и смысла жизни вообще, наступление какого-то события, реализация определенного поведения «Я» и других, истинность восприятия, представления, гипотезы, теории и т.д. при условии дефицита точной информации о достижимости поставленной цели и смысла жизни, о конечном итоге развития событий, о реализации на практике предполагаемого поведения и отношений людей, о результатах проверки адекватности выдвигаемых гипотез и теорий и т.д.

В вере содержится ожидание осуществления желаемого. Данное психологическое состояние возникает в вероятностной ситуации, при наличии альтернатив, возможностей направленности «движения» указанных (и других) предметов веры, когда имеется известная степень реальности достижения желаемого. Если поставленная цель достигнута, прогнозируемое событие совершилось, чаемое поведение реализовалось, истинность гипотезы доказана и т.д. или стало ясно, что все это неосуществимо, или результат оказался отрицательным, то вера угасает. Она возникает на основе материальных и духовных интересов, потребностей, мотивов, по поводу тех процессов, событий, идей, других «Я», которые имеют для людей существенно значимый смысл. Вера представляет собой ценностное отношение к своему предмету, образует сплав когнитивного, эмоционального и волевого моментов, хотя, конечно, чувства играют в ней большую роль. Вера соединяет в себе осознанное и неосознанное, рациональное и иррациональное, элементы «вершинной» и «глубинной» психологии; она тесно связана с интуицией, озарениями. Могут использоваться различные способы обоснования веры, однако в полной мере она рационально не аргументирована и практически, экспериментально не проверена. А во многих случаях субъект веры считает, что она вообще не требует доказательства и проверки. Поскольку вера появляется в вероятностной ситуации, действие человека в соответствии с ней сопровождается риском. Несмотря на это, она выступает важным фактором интеграции индивида, группы, массы, действенным стимулом их решимости и активности. Содержание веры различно в разных областях ее функционирования, связано с предметом конкретного действия. Она находит выражение по существу в любой сфере жизнедеятельности людей — экономической (в успех продажи произведенного продукта), политической (в харизматического политического лидера), моральной (в силу нравственных идеалов, образцов, норм), художественной (в совершение в действительной жизни показываемых/рассказываемых в художественном произведении событий), научной (в благотворные последствия клонирования человека), религиозной (в чудо), философской (в существование Мирового Разума) и, конечно, в обыденном существовании. В истории

философии и теологии вера рассматривалась в контексте проблем соотношения ее с разумом (рассудком), знанием, истиной, мнением, сомнением — при различном решении этих проблем.

Религиозная вера — это особое состояние психологии религиозных индивидов, групп, общностей (верующих субъектов), выражающееся в феноменах уверенности, почитания, исповедания соответствующих взглядов, объективирующееся в культе и во внекультовой деятельности и общении. Религиозная вера соединяет в себе когнитивный, эмоциональный и волевой элементы, но, как правило, превалирует чувства. Когнитивный компонент образуют представления, образы, понятия, вероучительные утверждения. При всем разнообразии содержания веры в разных религиях и конфессиях в ней можно выделить нечто общее. Она есть вера: а) в объективное существование гипостазированных (греч. *ὑπόστασις* — подставка, основание, сущность) существ, атрибутизированных (лат. *attribuo* — уделять, наделять, давать) свойств и связей, а также образуемого этими существами, свойствами, связями мира; б) в возможность общения с гипостазированными существами, воздействия на них и получения от них помощи; в) в действительное совершение каких-то событий, о которых рассказывают тексты, в их повторяемость, в наступление ожидаемого события, в причастность к ним. Религиозная вера оживотворяет весь религиозный комплекс.

Приведенные характеристики религии на философском уровне конкретизируются применительно к решению исследовательских задач в разных разделах религиоведения. Однако следует иметь в виду, что такая конкретизация имеет ограничения: например, в социологии религии операционально интерпретируется понятие «религиозность», а не «религия». В отечественном религиоведении еще в работах 70–80-х гг. XX в. и прежде всего в трудах профессора нашей кафедры Д.М. Угриновича<sup>1</sup>, было убедительно обосновано положение о том, что понятие «религия» «неоперационально», что операциональными определениями (в отличие от категории «религия») обладает понятие «религиозность». Указанные понятия, разумеется, находятся в связи друг с другом; понятие «религия» осуществляет методологическое обеспечение процедуры операционализации понятия «религиозность». Сказанное следует учитывать, в том числе и при выяснении соотношения эссенциального и функционального подходов в социологии религии.

И последнее. О мнении некоторых авторов, полагающих, что конфессионально «ангажированный» подход к изучению религии ненаучен, что конфессиональное ведение религии не обладает признаком научности, что нет оснований признавать правомерным конфессиональное религиоведение и т.д.

При обсуждении этого вопроса необходимо исходить из фактов, а факты говорят, что конфессиональное религиоведение существовало, существует и развивается. Среди основателей религиоведения были религиозные исследователи, плодотворно работали и работают в области религиоведения многие теологи, богословы, священники, пасторы, религиозные философы, историки, филологи, лингвисты и др. В конфессиональном религиоведении объединяющим началом выступает религиозное мировоззрение, но это отнюдь не исключает получения адекватных,

<sup>1</sup> См.: Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 126–128.

достоверных результатов. В конфессиональном религиоведении существуют разные разделы, направления исследований. Например, если речь идет об изучении истории религий, церквей, строения религиозных организаций, об анализе текстов и пр., то одни и те же факты фиксируются и в неконфессиональном, и в конфессиональном религиоведении (о фальсификациях в данном случае речь не идет). Вербализованный в ходе интроспекции религиозный опыт составляет важный компонент знаний о религии и т.д. Неконфессиональное религиоведение тоже может быть разным: в нем исследования могут базироваться на разных философских мировоззренческих позициях — прагматизма, экзистенциализма, позитивизма, скептицизма, агностицизма, атеизма и др.

Разноаспектные и разнонаправленные религиоведческие исследования, различия в решении тех или иных вопросов, дискуссии, на мой взгляд, будут способствовать достижению плодотворных результатов.

© Яблоков И.Н., д-р философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, зав. кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

*Раздел II*

ПРОБЛЕМЫ  
ОТЕЧЕСТВЕННОГО  
РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ  
КОНЦА XX —  
НАЧАЛА XXI ВЕКА



Образовательные  
и воспитательные  
функции религии

секционные  
заседания юбилейных  
конференций

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В МУЗЕЕ:  
ОТ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ

В 2012 г. Государственный музей истории религии отметит свой 80-летний юбилей. Это грядущее событие заставило сотрудников музея обратиться к своим истокам, вспомнить заложенные при его основании традиции, осознать преемственность и актуальность сформулированных много лет назад задач и как следствие определить перспективы научной, экспозиционно-выставочной, научно-методической, научно-просветительской работы на будущее.

Основная концепция музея истории религии была разработана в начале 30-х гг. XX в. выдающимся российским религиоведом и этнографом В.Г. Богораз-Таном. Она базировалась на сравнительно-типологическом экспонировании культовых предметов народов мира от глубокой древности до современности. Официальное открытие музея истории религии АН СССР состоялось 15 ноября 1932 г. С первых дней функционирования музея в основу его деятельности было заложено несколько направлений, которые реализовывались сотрудниками на всем протяжении его существования. Музей мыслился комплексно. С одной стороны, как центр изучения религии во всем многообразии ее исторических форм. Об этом говорил академик А.С. Орлов, выступая на открытии Музея: «...название “Музей” не соответствует такому предприятию. Это, собственно говоря, не Музей, а исследовательский институт большой глубины»<sup>1</sup>. С другой стороны, главным направлением работы сотрудников была экспозиционная работа, наглядное представление эволюции и типологии религий. В.Г. Богораз-Тан, ставший первым директором МИРа, сформулировал задачи музея следующим образом: «Мы должны соединить наше научное выявление и художественное оформление вместе в одно целое»<sup>2</sup>.

Сегодня, спустя почти 80-лет, задачи и цели музея не изменились. Неизменной осталась главная научно-методическая и экспозиционная задача соединения в единое целое «научного выявления и художественного оформления». Для ее успешной реализации сотрудниками музея на период 2007–2012 гг. был запланирован ряд программ, одна из которых «Музей истории религии — пространство диалога»

<sup>1</sup> ПФА РАН. Ф. 2. Оп. 2. Д. 3. Л. 8об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 4.

направлена на расширение постоянной экспозиции музея и включает ввод новых разделов постоянной экспозиции, а также постепенное обновление и информационную модернизацию уже имеющейся экспозиции, открытой в 2001–2004 гг. и включающей такие отделы, как: «Архаические и традиционные верования»; «Религии Древнего мира»; «Возникновение христианства»; «История русского православия»; «Католицизм»; «Протестантизм». Реализация программы началась в 2008 г. с открытия разделов постоянной экспозиции, посвященных религиям Востока: «Чистая земля Будды Амидабхи — “Буддийский рай” и “Ислам”».

С научно-методической и экспозиционной точек зрения в данных проектах были решены следующие задачи:

- значительное расширение постоянной экспозиции и увеличение числа экспонируемых музейных предметов;
- предоставление посетителям разных возрастных категорий возможности познакомиться еще с двумя мировыми религиями, разнообразием их локальных вариантов, культурными и религиозно-философскими традициями;
- соединить *«научное выявление»* темы и *«художественное оформление»* залов в единое целое благодаря внедрению в декор залов элементов восточного убранства;
- сделать экспонаты доступными для полноценного восприятия не только с эстетической, но и с познавательной точки зрения. (Так как на современном этапе музей ставит одной из главных своих задач увеличение числа индивидуальных посетителей, которые должны иметь возможность получить максимум информации без помощи экскурсовода, авторы экспозиции «Чистая земля Будды Амидабхи — “Буддийский рай”» включили в проект такие элементы, которые позволяют превращать показ статичного музейного экспоната в динамичное действие: транслирующаяся из динамиков экскурсия по «буддийскому раю» (рассказ об истории, композиции и смысловой нагрузке макета) сопровождается световыми и звуковыми эффектами. Динамично меняющееся освещение экспоната помогает посетителю следить за ходом рассказа и воспринимать его в многообразии единства, а звуковые эффекты создают особое настроение и выявляют его функциональное назначение.)

Введение разделов в пространство постоянной экспозиции Государственного музея истории религии этих значительно расширило возможности осуществления Музеем важной в условиях современной России миссии — формирование культуры осознанной толерантности к образу мыслей и жизни людей иной национальной и конфессиональной принадлежности.

На основе раздела постоянной экспозиции «Ислам» в рамках программы Министерства образования и науки Российской Федерации по подготовке специалистов в области истории и культуры ислама сотрудниками музея и Смольного института свободных искусств СПбГУ в 2008–2009 гг. был создан специализированный интерактивный информационно-образовательный ресурс «История и культура ислама», в котором в качестве иллюстративного материала использованы электронные образы музейных предметов из собрания ГМИР. Ресурс размещен в Интернете и предназначен для самого широкого круга пользователей: студентов, учащихся средних и профессиональных учебных заведений, учителей и преподавателей. Структурно ресурс состоит из двух частей. Первая — «Введение в историю и культуру ислама»

имеет образовательную направленность и предназначена для краткого знакомства с исламом по следующим направлениям: история возникновения ислама, вероучение ислама, Коран, Коран и авраамическая традиция, культ, основные направления, культура и искусство. Каждый раздел включает вопросы для самопроверки, список рекомендуемой для чтения литературы и проиллюстрирован электронными образами музейных предметов из собрания ГМИР. Вторая часть ресурса представляет собой электронный каталог. В него вошло более четырехсот музейных предметов, сгруппированных по обозначенным в первом разделе темам. Каталог снабжен удобной поисковой системой, предоставляющей возможности, как для простого, так и расширенного поиска. Поиск можно осуществлять по теме, названию, слову в названии, типу предмета, времени и месту его изготовления, технике и т.п.

В 2008–2010 гг. реализуется проект по подготовке к открытию раздела постоянной экспозиции, посвященного религиям Индии и стран Южной, Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии.

Экспозиция развернута в трех залах общей площадью более 320 м<sup>2</sup>. Как и в предыдущих разделах, новая экспозиция строится с учетом новейших достижений в области музейных и выставочных технологий, которые позволяют при помощи мультимедийного оборудования максимально полно представить музейные коллекции в ограниченном экспозиционном пространстве. Экспозиция сопровождается световыми и звуковыми эффектами, которые позволяют придать ей стилистическое и идейное единство с уже имеющимся разделом «Чистая земля Будды Амитабхи» и включает интерактивные элементы, рассчитанные как на посетителя с экскурсоводом, так и посетителя-одиночку, а также приспособлена для работы с посетителем любой возрастной категории.

В 2010 г. начнутся работы по полной реэкспозиции и модернизации разделов постоянной экспозиции: «Архаические и традиционные верования»; «Религии Древнего мира»; «Иудаизм». В основу новой экспозиции положен типологический и сравнительно-исторический метод, в задачи которого входит продемонстрировать многообразие локальных форм бытования единообразных религиозных представлений в далеком прошлом. Результатом этой работы должно стать не только расширение выставочных площадей, увеличение количества экспонируемых предметов, насыщение экспозиции информационным компонентом, адресованным прежде всего одиночному посетителю, но и создание, в частности, при помощи средств дизайна, новой музейной среды, в которой музейный предмет включен в культурный контекст.

На период с 2011 по 2013 г. намечен комплекс мероприятий по частичной реэкспозиции и информационной модернизации других разделов постоянной экспозиции: «Возникновение христианства»; «История русского православия»; «Католицизм»; «Протестантизм».

Не преобразуя кардинально имеющееся музейное пространство, частичная реэкспозиция призвана реализовать следующие научно-методические и экспозиционные задачи:

- ввести в экспозицию современное демонстрационное и осветительное оборудование;

- при помощи новейших компьютерных технологий насытить экспозицию информационным компонентом, включая видео- и аудиоматериалы;
- сформировать в экспозиции информационные интерактивные зоны;
- приспособить экспозицию для работы с посетителем любой возрастной категории.

Интересным средством информационной модернизации музейной экспозиции стало создание интерактивных трехмерных моделей, которые позволяют пользователю просматривать их на стандартном или сенсорном экране, а также изменять ориентацию и перемещаться внутри модели с получением информации (текстовой, визуальной, звуковой) об объектах при их выделении посредством мыши, ударной и экранной клавиатуры. В 2008–2009 гг. в музее разработано две 3D реконструкции: «Святыни Аполлона в Дельфах» и «Христианские святыни на Святой Земле».

Важным компонентом программы «Музей истории религии — пространство диалога» является организация временных выставок. Временные выставки направлены на популяризацию музейных коллекций и максимально полное представление различных религиозных идей в музейном пространстве. Тематика выставок чрезвычайно разнообразна, назову лишь некоторые из них: «Вот, стоят ноги наши во вратах твоих, Иерусалим (паломничество в Святую Землю)» (2008); «Мир Библии» (2008); «От Рождества до Пасхи» (2009); «Буддийский космос» (2009); «Да принесут нам воды благо» (2009); «Искусство медитации и молитвы» (2009); «Храня, преумножаем» (2009); «Женские образы в религиях мира» (2010); «Штурм небес» (Советский антирелигиозный плакат) (2010); «Армения далекая и близкая» (2010); «Синагога обыкновенная» (2010); «Мир христианской Литургии» (2011); «Итальянская религиозная живопись в собрании Музея истории религии» (2011) и др. Музей участвует в межмузейных выставочных проектах, а также организует передвижные выставки, например «Православная Россия: события и образы» для городов Сибири (2008–2010).

Как один из крупнейших отечественных центров по вопросам изучения истории религии и религиоведения Государственный музей истории религии занимается разработкой теоретических проблем, связанных с историей возникновения, развития и современным состоянием религий мира. Музей является научно-методической базой Минкультуры России по оказанию научно-методической помощи в области истории религии и религиоведения для исторических, краеведческих и художественных музеев России. Как научно-методический центр музей проводит научные конференции, круглые столы, семинары, цикл ежегодных стажировок для сотрудников музеев России и стран СНГ под общим названием «Теория и практика музейного религиоведения». На этих мероприятиях обсуждаются вопросы атрибуции, описания, хранения, изучения и представления культовых предметов и памятников религиозного искусства.

В 2008–2010 гг. в ГМИР прошли научные конференции по разным проблемам религиоведения: «Буддизм Ваджраяны в России»; «Старообрядчество: история и современность»; «Музей как пространство для межкультурного и межконфессионального диалога»; «Христианская символика и иконография в русском и западноевропейском искусстве»; «Россия и Финляндия: культурное взаимодействие в прош-

лом и настоящем»; «Музейные коллекции культовых предметов и их собиратели»; XVII Санкт-Петербургские религиоведческие чтения «Памятники сакрального искусства в контексте современности».

Одно из наиболее активно и успешно реализуемых направлений работы музея — редакционно-издательская деятельность. Она ведется по двум направлениям: издание полиграфической продукции (серия альбомов «Из коллекции ГМИР», серия научных сборников «Труды ГМИР», каталоги, монографии, буклеты, наборы открыток, календари и т.д.) и электронных изданий («Святылище Аполлона в Дельфах», «Коллекция культовых предметов надымских ненцев», «Христианские святыни на Святой земле»).

В целях воспитания культуры осознанной толерантности по отношению к представителям разных религий, расширения спектра музейных коммуникаций, привлечения в музей новых категорий посетителей с 2008 г. в ГМИР ведется работа по диверсификации научно-просветительской и экскурсионной деятельности: разрабатываются новые тематические и автобусные экскурсии; Музейно-педагогические занятия и интерактивные игры, программы воскресного дня и другие музейно-педагогические продукты, ориентированные на разные социальные и возрастные категории посетителей.

В октябре 2008 г. в музее началась реализация долгосрочного проекта «Открытый университет истории религий мира». Его задачи: модернизация и переориентация лекционной деятельности; внедрение новых форм и методов просветительской работы. Структура Университета включает традиционный музейный лекторий, курсы повышения квалификации для преподавателей «Религии мира: История. Культура. Вероучение», программу семинаров для учителей и научно-методических центров районов Санкт-Петербурга, клуб молодых ученых по вопросам изучения религии в прошлом и настоящем (создан на базе музея совместно с кафедрой философии религии и религиоведения факультета философии Санкт-Петербургского государственного университета).

В числе приоритетных направлений деятельности музея не только изучение памятников культурного наследия, но и активная экскурсионная деятельность, направленная на привлечение в музей большего числа посетителей. Одно из важных направлений туристическо-экскурсионной деятельности музея — знакомство с многоконфессиональным Петербургом и Северо-Западным регионом России. Уникальность туристических маршрутов, разработанных сотрудниками ГМИР, заключается не только в их многообразии и ориентированности на различные адресные и возрастные группы. Авторские методики позволяют комбинировать популярную и глубоко научную информацию о развитии и бытовании той или иной религии, вероисповедной группы или религиозной общины. Большинство городских маршрутов начинается с осмотра музейной экспозиции и включает посещение действующих храмов. В музее также разработан социальный пакет экскурсионно-туристических программ, ориентированных на льготные категории и «особую» аудиторию: воспитанников детских домов и интернатов, социальных центров, детей и взрослых с отклонениями в развитии.

С 2008 г. в музее реализуется долгосрочная программа «Религиозный мир Петербурга: вера, традиции, культура». Цель программы — демонстрация в музейном

пространстве многообразия верований и культурных традиций представителей разных конфессий и религиозных общин Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона. Поводом для программы послужила организованная в Музее к его 75-летию юбилею выставка «Религиозный Петербург: связь времен». В рамках Программы уже был проведен целый ряд мероприятий, совмещающих различные виды музейной деятельности: экспозиционно-выставочную, концертно-лекционную и просветительскую. Все мероприятия в рамках программы сочетали тематическую экскурсию по музейным экспозициям или временным выставкам, лекцию, мини-выставку, концертно-просветительскую программу, показ видеофильмов. Назову лишь некоторые из них: «Буддийский день» в музее истории религии», «Пурим: традиции иудаизма», «Татарская община Соборной мечети Петербурга представляет...», «Пасха трех религий», «День поморских старообрядцев», «Армянская Апостольская Церковь в Санкт-Петербурге», «Великий праздник мусульман Ураза-байрам», Международный День толерантности и т.д.

Другим значимым направлением работы музея является развитие детских образовательных программ и музейной педагогики.

В светском пространстве музея профессиональная работа музейных педагогов позволяет детям знакомиться с религией на доступном для понимания ребенка языке. Задача музейных сотрудников — не обучение основам религии и не навязывание предпочтений. Мы рассказываем об истории и культурных традициях различных народов, учим уважать их религиозные взгляды, воспитываем культуру осознанной толерантности, приглашаем к сотрудничеству педагогов, родителей, представителей общественных организаций.

В музее разработаны обзорные, тематические и автобусные экскурсии для детей, интерактивные музейные игры-занятия («Победить дракона», «Загадки древнего сфинкса», «Как тебя зовут? История имени...») и экскурсии («Золотые одежды для слова», «Как люди время считают», «Как рождается город», «Чему нас научили древние»...); проводятся ежемесячные программы воскресного дня — Детский день в Музее, а также подготовлен новый музейно-педагогический продукт — урок в Музее, ориентированный на разные возрастные категории детей.

В 2008 г. началась реализация долгосрочной программы «Мир религии глазами детей». Это инновационный музейный образовательный продукт, предназначенный на детей, преподавателей гуманитарных дисциплин и семейную аудиторию. Цель проекта: воспитание уважительного отношения к религиям и традициям разных народов. Задачи проекта: объединение в рамках одного проекта юных участников, являющихся носителями различных этноконфессиональных традиций; вовлечение детей в музейное пространство, популяризация музейных коллекций; социальная адаптация детей с ограниченными возможностями; использование приемов и методов арттерапии.

Программа включает:

- посещение ребенком музейно-педагогического занятия на экспозиции;
- для детей с ограниченными возможностями — выезд музейного педагога в школу;

- работу ребенка над темой со школьным педагогом и самостоятельно (изучение литературы, изобразительного искусства и проч.);
- творческую работу ребенка по созданию произведения (рисунка, вышивки, аппликации...);
- участие в конкурсе детских работ и выставке на территории музея.

В 2008–2009 гг. Музеем был организован и проведен конкурс и выставка детских художественных работ «Мир религии глазами детей. Начало начал — Мировое Древо». На конкурс в период 15 октября 2008 г. по 1 апреля 2009 г. было представлено около 500 художественных работ из разных городов России: рисунки; керамика; произведения из стекла, бумаги, дерева и других материалов, созданные детьми разного возраста — от 5 до 15 лет. В 2009–2010 гг. прошел конкурс на тему «Мир религии глазами детей. Что наша жизнь — вода?», в котором приняли участие более 1100 детей, 600 творческих работ было отобрано для выставки в Атриуме Музея. В октябре 2010 г. стартовал новый конкурс «Мир религии глазами детей. Есть ли жизнь на небе?».

Силами сотрудников отдела музейной педагогики ведется работа по созданию постоянной детской экспозиции «Начало начал», посвященной такому важному и неотъемлемому компоненту религиозных представлений, как представления о возникновении мира и его устройстве. Детский отдел ГМИР должен стать примером комплексного подхода к созданию особого экспозиционного пространства, ориентированного на детскую аудиторию и дополняющего постоянную экспозицию. В отличие от имеющихся в нашем городе других детских экспозиций и выставок, которые исходят из традиционных способов создания музейного пространства, основным элементом которого являются модули-витрины, детский отдел ГМИР конструируется как тотальная среда, созданная с помощью самых разных средств: от витрин, спрятанных в игровых объемных моделях, до современных мультимедиа устройств, погружающих ребенка в особое магическое пространство. Задействуя самые разные каналы восприятия (от слухового и зрительного до тактильного), данное пространство учитывает особенности психологии детей младшего и среднего школьного возраста, создавая всевозможные условия для наилучшего представления и усвоения материала.

Экспозиция детского отдела не связана с одной культурой или религией. Ребенок при помощи новейших мультимедиа средств и под руководством музейного педагога должен получить возможность перемещаться в пространстве и во времени. Проект преследует цель создания особого игрового и обучающего музейно-педагогического пространства, предназначенного для интерактивных занятий с целью приобщения детей к истории религий мира и религиозной культуре различных народов. Детский отдел «Начало начал» рассматривается не только как полноправная часть музея, продолжающая основную экспозицию, но и как творческая мастерская, и место семейного досуга родителей с детьми. Специфика построения данного экспозиционного пространства, а также принципы построения и демонстрации образовательных мультимедиа-программ определяются, исходя из психологических и возрастных особенностей посетителей выставки — школьников младших и средних классов. Специфика отведенных для создания экспозиции двух залов разной величи-

ны, имеющих анфиладное устройство, осмысливается как различие между Большим и Малым миром, макрокосмом и микрокосмом, мирозданием и домом. Функциональное соотношение залов, принципиально различающихся по способу подачи материала, позволяет максимально задействовать различные каналы восприятия ребенка. Если в большом зале ребенок воспринимает информацию через сильные зрительные и слуховые впечатления, то в малом зале он в большей степени ориентирован на взаимодействие с предметами, самостоятельную работу, творческое воплощение усвоенной информации в реальном действии или художественном творчестве. Конструируя в экспозиции детского отдела особое игровое пространство, авторы проекта стремились создать все условия для того, чтобы ребенок в большей степени получал знания через синкретические переживания, нежели чем через интеллектуальный анализ данных. В школе современный ребенок постоянно получает задания, которые заставляют его искать сведения и мотивированно применять их на практике, такого типа обучение постепенно становится привычным. Основной принцип такой работы состоит в том, что дети проявляют активность в ответ на то, что им говорит взрослый. Особенность детского отдела ГМИР должна заключаться в том, чтобы дать ребенку возможность удивиться, погрузив его в необычную для него ситуацию и предложив нетрадиционный способ подачи знаний. Получив уникальные впечатления, ребенок, возможно, не в состоянии будет сразу рационально осмыслить новый материал, однако полученный эмоциональный импульс даст толчок рефлексии.

Еще одна важная особенность специфики детского отдела ГМИР состоит в использовании копий подлинных предметов из собрания музея (более 60 ед. муляжей, изготовленных из антивандальных материалов в натуральную величину). Все предметы в детской экспозиции можно будет брать в руки, читать, рассматривать, примерять и исследовать. В результате подобных сопоставлений историческое время должно приобретать предметно-образное измерение, а восприятие истории культуры и религии окрашиваться личными переживаниями.

© Терюкова Е.А., канд. философских наук,  
зам. директора Государственного музея истории религии,  
доцент кафедры философии религии и религиоведения  
Санкт-Петербургского государственного университета, 2010

## МОЖЕТ ЛИ РОССИЯ СОЗДАТЬ СИСТЕМУ НЕПРЕРЫВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ?



В последние 25 лет мы ведем практически непрерывную реформу нашего образования. При этом нередко забывая, что образование, как и другие социальные сферы, — это сфера конкурентной борьбы. И если на беговой дорожке вы вырвались вперед, то, чтобы оставаться лидером, вы просто обречены выстраивать бег по собственной траектории.

Принципиально новая модель образования, которую можно предложить российской школе и которая может обеспечить России лидерство в образовании — это создание системы непрерывного образования. И создание ее объективно необходимо. С одной стороны, потому что человечество вступило в ситуацию полной неопределенности своего развития. Если прежние модели образования выстраивались под более-менее определенное развитие общества, то теперь в силу постоянного изменения образа жизни человека, заданного стремительным и в то же время фактически неопределенным развитием современного общества, необходимо создавать систему образования, призванную формировать человека, способного постоянно на протяжении всей жизни учиться, чтобы либо совершенствовать свою деятельность, либо переходить от одной к другой. С другой стороны, создание этой системы прямо обусловлено и уже наличествующими, а еще более надвигающимися противоречиями, угрозами и кризисами. Их опасность состоит в том, что человечество сразу и одновременно вошло в целый комплекс разного рода противоречий и кризисов, например, в западной цивилизации совершается духовная деградация, ведущая к еще большему расчеловечиванию человека, чем это было в XIX и XX вв., и грозящая самому существованию этой цивилизации.

Однако у истории есть и своя логика развития, которая позволяет нередко стране, обществу, народу вырваться из тупика. И тогда, естественно, требуется новое образование. Более того, если посмотреть на историю, то с древних времен образование, которое можно соотнести с современным средним и высшим уровнем, несло гораздо больший культурно-педагогический потенциал, чем требовали от человека его непосредственные трудовые функции. Сказать сегодня, что потребуется от человека завтра, никто не может. Вот почему мы обязаны разрабатывать модель непрерывного образования как систему массового образования.

Создание системы непрерывного образования — сложная задача. Вообще образование по сложности превосходит любой живой организм. Хотя бы потому, что живой организм ограничен временем его жизни. Образование же во многом не ограничено временем. Поэтому оно функционирует так, что многое в нем начинает проявляться только через поколение, два, а то и три. Например, в настоящее время мы принимаем стандарты по высшему педагогическому образованию, которые существенно его ухудшают. Но результаты этого неправильного решения реально мы начнем ощущать лет через 15–20. Недавно лауреат премии Абеля М. Громов на вопрос, зачем нужно развитие математики, ответил, что наука во многом определяет развитие образования. И если сегодня остановится развитие науки, то первое поколение в образовании вообще этого не заметит, а потом образование начнет угасать. Еще больше в образовании связей с прошлым. Например, многие идеи, ценности, знания современного образования были рождены две-три тысячи лет назад. Посчитайте, сколько лет числам, буквам, библейским заповедям, теореме Пифагора и т.д.

Вместе с тем подобно тому, как в основе любой, в том числе и сверхсложной системы, лежит простая исходная идея, так и в основе непрерывного образования лежит то понимание, что непрерывное образование — это не столько образование человека в течение жизни, сколько способность человека учиться в течение жизни. Для того чтобы сформировать эту способность, необходимо сформировать полноту фундаментальных способностей человека.

На наш взгляд, в основе непрерывного образования должна лежать идея всестороннего развития человека. Каждое историческое время предлагает свою идею всестороннего развития, позволяющую так или иначе решить класс определенных педагогических задач. Сегодня идея всестороннего воспитания, видимо, должна состоять в том, чтобы создать органично целостную систему физического, интеллектуального и духовно-нравственного развития человека. При этом к каждой стороне нужен свой подход, направленный на то, чтобы в каждой из них создать свое академическое, классическое содержание, которое и позволит человеку, его освоившему, либо успешно совершенствовать прежнюю деятельность, либо свободно переходить от одной деятельности к другой. Проще говоря, необходимо исходно дать такое воспитание, которое позволило бы человеку на протяжении всей его жизни постоянно развиваться физически, интеллектуально, духовно.

Физическое воспитание в настоящее время должно исходить из той реальности, что сегодня абсолютное большинство детей лишено необходимого объема естественного физического движения, а современная школьная система физического воспитания и система занятий в спортивных секциях этой задаче не отвечают, так как они были созданы в условиях, когда дети жили в состоянии постоянной физической активности, как деревенские, а это было большинство населения страны, так и городские, которые жили в основном в малых городах. Сегодня же большинство детей живут в больших городах в ситуации минимума физических движений, и даже многие деревенские дети гораздо меньше, чем раньше их сверстники, занимаются физическими занятиями, физическим трудом. Поэтому надо создать систему, которая бы обеспечила детям ежедневные физические занятия.

В принципиально лучшем положении находится система интеллектуального развития. Размышляя над ее историческим развитием в разных цивилизациях, можно утверждать, что всегда, начиная с древних времен, она достигала какого-то своего классического, академического содержания и на этом уровне сохранялась веками. Удивительно, насколько принципиально близки все школы мира, которые можно отнести, пусть и условно, к средним и высшим, и близки именно своим классицизмом. Школьное образование на протяжении истории объединяет академизм его содержания. И это вплоть до наших дней. Только теперь классической основой содержания образования является наука, в меньшей степени искусство. Содержание российской школы академично. Ее отличие от большинства школ мира, доставшееся ей от советской школы, состоит в том, что академическое образование получают все российские дети. Однако содержание интеллектуального воспитания России перегружено, переусложнено. Потому оно должно быть оптимизировано.

Система духовно-нравственного воспитания должна быть направлена на освоение системы традиционных духовно-нравственных ценностей. Хотя почему-то кто-то думает, что духовное развитие может осуществляться само собой. Учить детей умываться надо, читать надо, писать надо, считать надо, а вот нравственности и духовности, по мнению иных деятелей, учить не надо. Получается, что самому сложному мы наших детей и не учим.

Как мы знаем, Господь пришел в мир, а Его ученик — Иуда предал Его на крестную смерть. Значит ли это, что Господь не должен был приходить в мир? Не значит. Потому что благодаря Спасителю миллиарды людей обрели Бога, обретя самое великое счастье на земле — счастье быть с Богом. И десятки миллионов людей жизнью своей и страданиями своими заплатили за счастье быть с Богом. И уже никто не отлучит их от Бога. Да и дожило бы человечество до нынешних времен, если бы 2000 лет назад Сам Господь не пришел к людям?

До революции изучали Закон Божий во всех школах. После революции сотни людей, изучавших Закон Божий, разрушали храмы. Нельзя забывать, что большинство из крушивших храмы, никогда не были христианами.

И какой вывод следует из нашей истории? На наш взгляд, любой человек всегда свободен; свободен выбрать добро или зло, т.е. свобода человека — это его субстанциональная, абсолютная характеристика. И вот почему, когда говорят, когда требуют, чтобы воспитание всех сделало хорошими, то добиваются невозможного, так как человек есть абсолютно свободное существо. Поэтому ни одно воспитание никогда не сделает человека духовным, нравственным, пока сам человек не сделает себя духовным и нравственным. Вот то противоречие, которое и составляет суть воспитания. И собственно это противоречие и эксплуатирует вся современная индустрия растления — сделать так, чтобы человек принял зло, принял грех как нечто «свое».

Осуществляя духовно-нравственное воспитание, мы должны помнить, что именно за человеком остается право выбора: принять или не принять Бога. И, конечно, кто-то Его не примет. Но большинство примут, как принимает большинство людей своих родителей.

Возможно ли создание системы непрерывного образования в России? Возможно, особенно с учетом высочайшего потенциала самого российского образования, при наличии желания и воли деятелей образования, руководителей государства, жизнестойкости учителей и учеников, высокой мобилизованности, крепости и духовного здоровья общества и человека.

Материальные кризисы страшны, но человечество их все же практически всегда преодолевало, если хотело преодолеть. Разумеется, с большими или меньшими трудностями и потерями. Наступали или отступали ледники, и человечество двигалось перед ними или за ними. Выбило человечество крупных животных, перешло к земледелию и скотоводству, и это было первое стратегическое планирование — прорыв в иную сферу бытия и т.д. Все материальные проблемы человечество, пусть и с большими потерями, как-то решало. Уверен, что все материальные противоречия и кризисы, хотя они и не сопоставимы по своему масштабу с прежними, человечество сможет разрешить и сегодня, если захочет, разумеется. Тем более, что возможностей у него для этого куда больше, чем скажем, в эпоху неолита.

Но преодолеть духовно-нравственный кризис значительно труднее. Где сегодня цивилизации от Шумера и Харапа до Византии? Посмотрите на все погибшие цивилизации. Как гибли они? Вдруг люди, создавшие цивилизации, переставали что-либо хотеть. Их переставало что-либо интересовать, кроме хлеба и зрелищ. А потом и это не интересовало. И они угасали, если их раньше не добывали пришельцы. В чем причина? Почему ни одна цивилизация, за исключением древнеиндийской и древнекитайской (может быть потому, что не входили в аналогичные кризисы), не преодолели этих кризисов и уходили в небытие? Теперь же фактически вся христианская цивилизация вошла в духовно-нравственный кризис, который угрожает ее существованию. И признаков этого более, чем достаточно — от алкоголизации населения до расцвета преступности.

Между тем, попробуй, скажи о духовно-нравственном кризисе. Об озоновой дыре говорить можно, о глобальном потеплении — можно, о нехватке углеводородов можно. О духовно-нравственном кризисе — говорить не принято. Но как тогда может общество хотя бы понять опасность этого кризиса, понять его абсолютное коварство, состоящее в том, что общество и люди даже не замечают, и тем более не понимают его опасности. Посмотрите: голод, холод, эпидемия, самая невинная, и люди принимают адекватные меры. А при духовно-нравственном кризисе всем кажется, что ничего не происходит. Ну и что, что все население с утра до ночи пьяно?

Когда сегодня говорят, что у нас нет идеологии, то это равносильно тому, как сказать, что у нас нет сознания. Не живут общество и человек без сознания. При этом не меньшее значение, чем в жизни государства, идеология имеет в жизни каждого конкретного человека, причем самое непосредственное, прямое и определяющее.

В чем опасность коммунистической идеологии? Коммунисты предложили бедной России: нам не нужен рай на небе, потому что его нет, это обман простых людей. Поэтому мы дадим каждому человеку счастье здесь, на земле. Без Бога. И начали строить грандиозное здание. И многое построили, и здание то было грандиозно: и производство, и наука, и образование, и культура. Но каких жертв стоило это строительство. Всякая волна безбожия в СССР оборачивалась для него

невиданными бедствиями: голодом, терроризмом, войной. Но нельзя построить здание, особенно грандиозное, на песке. Поэтому, в конце концов, оно все равно рухнуло. И мы пережили его развал в конце 80-х — начале 90-х гг. Почему же рухнуло это государство? Откройте Евангелие и прочитайте слова, сказанные Иисусом Христом, отвергнувшему Его Иерусалиму и жителям его: «Се, оставляется дом ваш пуст» (Лк. 13: 35).

Либерализм провозгласил свой лозунг: мое счастье — абсолютный принцип. Либерализм говорит: «Бедствие не в том, что мы строили здание без Бога, а в том, что мы строили счастье всем, а не каждому». Для либерала абсолютной мерой становится его «я», вплоть до того — во что верить ему или не верить. Либеральная идеология, заменяя Бога человеком, из самой себя творит себе кумира; здесь мое «я» становится кумиром, заменяя Бога. Ну, а раз ты из самого себя сотворил себе бога, то ты сам себе и норма, и закон, и тогда тебе все дозволено. Тогда абсолютной ценностью для человека становится грех, а грех более страшен, чем любая телесная болезнь, любая эпидемия, потому что эпидемия ограничена пространством и временем; грех же не ограничен ничем, а потому он поражает всех и вся. Опасность греха состоит в его коварстве, так как люди, пораженные им, гибнут спокойно, тихо и даже радостно.

Духовный кризис опаснее всех угроз, опасностей и кризисов вместе взятых, потому что это единственный вид опасности, поражающий человека абсолютно; человек и общество, зараженные грехом, не могут даже воспроизвести потомство. И опасность тысячекратно увеличивается от того, что, если физическая опасность осознается и для преодоления ее предпринимаются адекватные меры, то с грехом не только не хотят бороться, но и, напротив, всеми возможными способами доказывают, что это «благо», без которого люди жить не могут. Люди же, выступающие против него, заведомо объявляются изгоями, недоумками и т.п. Поэтому в настоящее время грех открыто провозглашается, культивируется, на его умножение и распространение работает громадная индустрия, производящая все от водки до соответствующей видеопроодукции в Интернете и СМИ. Это равносильно тому, как если бы биофабрики и биозаводы с утра и до ночи производили и распространяли по всему миру чуму, холеру, сибирскую язву. В этой ситуации шансы у христианской цивилизации на выживание уменьшаются.

Если общество переживает духовный кризис, если идет разрушение духовно-нравственной сферы человека и общества, значит, и преодолевать его надо духовными средствами. Конечно, по большому счету судьба России сегодня в руках Божьих. Все решает сегодня Господь. Сегодня с Россией будет то, что решил Господь, потому что кризис настолько глубоко и всесторонне поразил русский народ, что человеческими силами его уже нельзя преодолеть.

А что зависит от нас? У многих ученых в последнее время звучит такая мысль: страшно, что Россия находится в таком кризисе. Но, может быть, для России благо — ее сегодняшний кризис, потому что, благодаря ему, России удастся найти выход не только для себя, но и для всего мира.

Что нам делать? Две вещи. Во-первых, сделать Православие основой нашей духовной жизни, т.е. встать на тот камень, на котором веками стоит Россия. Во-вторых,

хранить лучшую в мире культуру. Будет спасена Россия, будут спасены и все сущие в ней народы, конфессии.

Духовное возрождение, Православие дает возможность, во-первых, понять онтологическую природу греха и его поражающую силу, понять, что грех страшнее алкоголизма и наркомании, вернее — эти последние только малые проявления греха. Во-вторых, возвращение к Православию дает нам возможность положительной деятельности. Да, мы обязаны преодолевать грех, иначе нас ждет смерть. Но преодоленное зло еще не есть добро — оно отсутствие зла. А чтобы было добро, его необходимо творить. Хорошо, очень хорошо, если вы не обижаете ближнего. Но будет лучше, если вы ему поможете, если сделаете ему добро. Православие и дает нам образ истинного положительного строительства и делания государства, общества, школы, семьи. Оно дает содержание и самое главное — истинный смысл того, что мы делаем. Мало построить дом, надо понимать, зачем дом построен.

Пришло время вернуться на фундамент и собирать кирпичи дома нашего: культуру, промышленность, сельское хозяйство, образование, медицину, науку, семью. И восстановление должно начинаться с восстановления образа того, что мы хотим создать. Наше сознание должно быть направлено не на поиск путей достижения максимальной прибыли, а на поиск оптимального образа жизни, развития. Если общество — то каков оптимальный образ общества? Если семья — то каков оптимальный образ семьи? Не 200–300 тыс. руб. за рождение ребенка, а восстановление образа семьи, восстановление идеала семьи. Идеала как нормы, по которому только и может нормально жить семья. Например, идеалом является семья — малая церковь.

Мы должны предложить разумно регулируемое православное общество, где определены и воплощаются в жизнь идеалы, образы духовной и социальной, земной жизни российского общества, российского человека, идеалы, органично развивающие наши традиционные основы. И как знать, может быть, создание новой системы образования и даст стране и народу тот реальный земной импульс, то всеобщее дело, которое позволит системе непрерывного образования всю страну вытащить из страшнейшего духовно-нравственного и социального кризиса.

© Меньшиков В.М., д-р педагогических наук, профессор,  
зав. кафедрой теологии и религиоведения  
Курского государственного университета, 2010

## ОПЫТ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН В ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЕ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ



Решение Президента России Д.А. Медведева поддержать введение в общеобразовательных школах изучение религиозной культуры и светской этики, о чем он сообщил на совещании 21 июля 2009 г., положило конец спорам о том, надо ли подобные предметы преподавать. Сейчас вопрос стоит так: кто, как и чему будет учить российских школьников. Опыт изучения в школе таких предметов не является новым для России, подобная практика распространена и за рубежом.

В настоящее время, когда мы только начинаем разработку этой проблематики, ищем пути реализации поставленных задач, стоит обратиться к историческому опыту российской педагогики, к повседневной практике других стран.

История русской школы охватывает четыре периода:

1. Церковная педагогика — от Владимира Крестителя до Петра I — церковное мировоззрение преобладало в образовании;
2. Государственный период — от Петра I до Александра II — важнейшую роль в образовании играло государство;
3. Общественный период — от Александра III до 1917 г. — в это время в теорию и практику воспитания активно вовлекается общество;
4. Советская школа — от 1917 до конца 90-х гг. XX в. — исключительно светская, выполняла задачи образования и воспитания в соответствии с идеями советского общества.

Сегодня мы находимся на этапе формирования новой постсоветской школы. Об этом периоде говорить еще рано, хотя некоторые черты уже можно определить, как, например, инвариантные виды образования.

Понятно, что на первом этапе школа имела в основном религиозный характер, тогда главной целью обучения считалась подготовка к духовному служению. Практически не было общеобразовательных предметов, проводилось изучение церковной жизни и чтение богослужебных книг на церковнославянском языке.

В начале второго государственного периода Петр Великий, инициируя реформы, понимал, что они будут успешны только в случае повышения образовательного уровня народа. Он заботился о создании таких школ, которые давали бы знания, полезные для преобразования государства, для его экономического развития. Учеб-

ные заведения готовили специалистов для армии и флота, инженеров, учили тому, что носило практический характер. В эти школы, предназначенные для специального обучения, допускались представители привилегированных сословий, очень в редких случаях дети мещан и крестьян.

В первых технических специальных школах, по-видимому, преподавание вероучения не входило в учебную программу. Например, в учебном плане московской школы «математических и навигацких наук» не предусматривалось преподавание Закона Божия. Возможно, что преподавания религии не было и в «цифирных школах» — начальных учебных заведениях с математическим уклоном, где обучались подростки с 10 до 15 лет, главным образом из дворян и приказных.

В 1726 г. при Академии наук была открыта академическая гимназия, учебная программа которой была шире, чем в других школах. Состав ее учеников не носил ярко выраженного сословного характера. В первые годы ее работы преподавание религии также не велось. И только в 1774 г. было введено регулярное религиозное обучение, вероятно, обучали в основном катехизису.

Следующий шаг был сделан в 1731 г., при императрице Анне Иоанновне, когда открылся Шляхетский корпус, выпускавший офицеров. Его первая учебная программа не включала преподавание основ веры. Второй устав 1766 г., написанный известным русским педагогом И.И. Бецким, по наказу Екатерины II вводил изучение «Священной истории». В 80-е гг. XVIII в. Закон Божий в Шляхетском корпусе не преподавался. Для Петра I главным в образовании была польза школы для его реформ, всеобщее народное образование практически не развивалось. Впоследствии, со времени правления Анны Иоанновны, было разрешено обучать детей дворян на дому, частным образом. Занятия проводились либо по старым методам преподавания — чтение церковных книг и письмо, либо по новым учебникам и букварям, опубликованным при Петре. Образование зачастую было очень слабым, и 20 апреля 1743 г. в указе императрицы Елизаветы Петровны предписывалось «дворянам и разного чина людям» обучать своих сыновей чтению «российских книг» и «знать толкование букваря и катехизиса».

Требовалась обязательная проверка этих знаний при определении молодых людей на службу. Религиозное же образование сосредотачивается в духовных школах. Все русское образование первой половины XVIII в. имело узкопрактический, сословно-служебный характер. В основном оно состояло в обучении специальным знаниям без предварительного общего образования. Правительство создавало только специальные школы — цифирные, навигацкие, артиллерийские и т.д., предоставляя общее образование молодых людей семье, где и должно было осуществляться и обучение религии.

Постепенно с середины XVIII в. изучение религий возвращается в школу и рассматривается как основа воспитания подрастающего поколения. Так, например, при Московском университете, открытом в 1755 г., существовали две гимназии, одна для детей дворян, другая для разночинцев. В их программы были включены «богословские науки», учебный план которых составлял Священный Синод. По праздничным дням учащиеся должны были посещать университетский храм. А в Казанской гимназии,

начавшей свою деятельность в 1758 г., на уроках Закона Божия изучали катехизис. В библиотеке, по воспоминаниям ее выпускника поэта Г.Р. Державина, были книги главным образом религиозного содержания. В течение всего XVIII в. только на Украине школьное преподавание осуществлялось строго в духе православной веры, что, безусловно, было связано с близостью католической Европы.

В период правления Екатерины II началась школьная реформа, главная идея которой заключалась в том, чтобы школы давали общее, а не только специальное образование. Большое внимание уделялось воспитанию. В «Наказе» для Уложенной Комиссии 1767 г. часть 14 главы посвящалась вопросам педагогики. В ней утверждалось, что воспитание детей должно опираться на религиозные основы, которые необходимо прививать в семье.

Вопросы народного образования обсуждаются комиссиями и собраниями, а 7 ноября 1775 г. в «Учреждении о губерниях» открытие народных школ было признано необходимым. Учебная программа предусматривала помимо чтения, письма и арифметики преподавание Закона Божия, чтение церковнославянских книг, Часослова, Псалтири, катехизиса и толкование десяти заповедей. Преподавать должны были приходские священники. Постепенно складывалась система образования.

5 августа 1786 г. Устав народных училищ определил задачи народного образования: содействовать, с одной стороны, религиозному, с другой — гражданскому воспитанию. Были предусмотрены три вида училищ: главные — следовало открывать в губернских городах, средние и малые — в городах уездных. Главное училище имело четыре, другие — два класса. Эти два класса по своей учебной программе соответствовали двум первым классам главных училищ. В первом классе преподавался малый катехизис и священная история, во втором продолжалось обучение священной истории и большому катехизису. В третьем классе продолжали изучение большого катехизиса с комментариями и читали Евангелие с пояснениями. В четвертом классе подобных уроков не было, таким образом, религиозному обучению посвящалось три года.

Лучшим учебным заведением России во второй половине XVIII в. и в первой половине XIX считался московский Благородный пансион. Здесь молодых дворян обучали перед поступлением в университет, одним из его выпускников был поэт В.А. Жуковский. Религиозному обучению уделялось большое внимание. Обязательным было посещение служб в университетском храме, причем воспитанники участвовали в службе как псаломщики и певчие, строго соблюдались предписания поста. Были и особые уроки чтения Священного писания.

Именно к началу XIX в. в России начинает складываться система народного образования и формируются новые методы воспитания и обучения.

Для школьной политики и школьных реформ XIX в. в отношении религиозного обучения характерны следующие черты:

- 1) признание необходимости религиозного образования и воспитания во всех типах школ;
- 2) активное привлечение приходского духовенства к преподаванию Закона Божия в приходских школах;

3) расширение программы религиозного обучения в соответствии с мероприятиями светской власти.

В XIX в. школьные реформы проводились почти каждым министром народного просвещения, но только с 60-х гг. начались попытки сделать учебную программу единообразной и систематизировать назначение школ. Для управления школьной системой было создано Министерство народного просвещения, а при нем — Главное управление училищ.

24 января 1803 г. Александром I были утверждены «предварительные правила народного просвещения». Согласно этому документу все народное образование представляло собой систему школ из четырех ступеней: училища приходские, уездные, губернские и университеты.

Преподавание религиозных предметов в качестве «нравственного образования» юношества строилось в соответствии с учебными программами школ разного уровня. В приходских школах религиозное обучение охватывало начало Закона Божия, краткий катехизис и важнейшие молитвы. Преподавали эти предметы представители духовенства.

В уездных училищах, где обучение длилось два года, уроки Закона Божия состояли из катехизиса и библейской истории — 4 часа в неделю. В гимназиях по рекомендации С.С. Уварова, попечителя Петербургского учебного округа, при продлении срока обучения с четырех до семи лет — катехизис и библейская история вводились во всех классах. До этих изменений их в программах гимназий не было.

Манифестом от 24 октября 1817 г. было создано Министерство духовных дел и народного просвещения во главе с князем А.Н. Голицыным. На религиозное, христианское воспитание детей обращалось огромное внимание. Главным предметом религиозного обучения стало изучение Евангелия. Новая учебная программа от 27 марта 1819 г. предписывала в уездных училищах на уроках читать Евангелие с комментариями. В гимназиях вводились дополнительные два часа в день по субботам и воскресеньям для чтения Нового Завета. С 1821 г. в гимназиях греческий текст Евангелия стал основой изучения греческого языка.

В последующие годы при Николае I было проведено много реформ в области народного образования, которые увеличили роль религиозного преподавания. Именно религиозное воспитание рассматривалось как лучшее средство в борьбе против либеральных и революционных идей. Таким образом, подобное воспитание понималось как политическая и национально-религиозная задача правительства.

Рескрипт от 14 мая 1826 г. предписывал создание комитета для разработки новой программы единого для всей империи процесса обучения и составление точного списка учебников.

Устав, регламентирующий деятельность гимназий, уездных училищ и приходских школ, был одобрен императором 8 декабря 1828 г. и ставил важнейшую задачу — нравственное образование.

В гимназии (еще по уставу 1804 г.) изучали малый катехизис, библейскую историю и важнейшие молитвы. Преподавателем религии должен был быть священник, по возможности с академическим образованием, он мог являться и духовником

учеников. В 1–4 классах на предмет отводилось 3 часа в неделю. Первый класс изучал священную историю Ветхого Завета, второй — историю Нового Завета, третий и четвертый — соответственно, части Большого Катехизиса. В пятом классе изучали основные события истории Церкви, главным образом православной. В шестом — Священное Писание с толкованием, а в седьмом — разъяснялись обязанности христианина.

В уездных училищах, имевших три годичных класса, урок продолжался полтора часа. Преподавание религии было расширенным: в каждом классе по три лекции в неделю. Первый класс изучал священную историю Ветхого Завета, второй класс — Новый Завет, третий — основные события церковной истории. С 1853 г. было введено в качестве предмета церковное пение.

Именно в это время постепенно начинает складываться система церковно-приходских школ, где главную роль в обучении и воспитании играло местное духовенство. В этих школах обучали наряду с богослужебными книгами на церковнославянском языке и чтению на русском языке, так называемой гражданской печати.

В 1853 г., когда князь П.А. Ширинский-Шихматов был назначен министром народного просвещения, Николай I сказал ему: «Закон Божий — единственная крепкая основа всякого полезного учения». Под руководством нового министра была разработана расширенная программа религиозного обучения в гимназиях и реальных училищах. При поступлении в гимназию или в реальную школу требовалось сдать экзамен на знание важнейших молитв и догматов. Новое расширенное религиозное обучение было построено следующим образом:

1-й класс — углубление знаний, проверенных на приемном экзамене, путем изучения священной истории Ветхого Завета;

2-й класс — Новый Завет;

3-й класс — Большой Катехизис (первая половина до 8-го члена Символа веры);

4-й класс — продолжение Катехизиса и Введение в литургику;

5-й класс — Катехизис до конца и Литургика с текстами важнейших молитв;

6-й класс — история Восточной и Русской Церквей;

7-й класс — повторяли важнейшие темы всего учебного материала.

Кроме того, на уроках латыни изучали сочинения Отцов Церкви. Учебным материалом при изучении греческого языка должны были служить творения отцов Восточной Церкви (например, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста). Программа религиозного образования в уездных училищах и приходских школах не изменилась, рекомендовалось только в уездных училищах вводить в программу уроки церковного пения.

В период реформ в правление Александра II изменения коснулись всех сфер общественной жизни, в том числе и образования. В связи с освобождением крестьян русское духовенство считало своим долгом участие в морально-религиозном воспитании народа. Повсеместно открывались церковно-приходские школы, где преподавался Закон Божий, а также чтение и письмо.

В 1864 г. Александр II одобрил «Положение о начальных народных училищах», которые были открыты для всех сословий. Согласно ст. 1 «Положения», детей

следовало обучать и воспитывать на религиозных и нравственных основах. Особо отмечалось, что это возможно лишь тогда, когда в учебном процессе в качестве учителей выступают православные клирики. Все школы имели одинаковую учебную программу: обучение Закону Божию, чтение церковных и гражданских книг, письмо, церковное пение. Религиозное обучение осуществляли преподаватели из духовного сословия, они могли вести также и другие предметы.

Государство передавало основную инициативу по открытию и содержанию школ городским и сельским обществам и земствам. В 1871 и 1872 гг. Император одобрил реформы министра народного просвещения графа Д.А. Толстого для гимназий и реальных училищ. В гимназиях теперь уделялось больше внимания греческому языку и латыни. Часы на эти предметы увеличивались за счет других, в том числе и Закона Божия. Так, в 1864 г. на него отводилось 17,5 часов. В самом содержании предмета изменений не произошло. Более того, греческий и латынь полагалось изучать для того, чтобы в подлиннике читать Евангелие, поучения святителей и богослужебные каноны. Воспитание же во всех учебных заведениях должно было проводиться в религиозном духе.

Новый закон, разработанный министерством народного просвещения к 1874 г., с небольшими изменениями просуществовал до 1917 г. В силу своего централизующего характера он ставил под контроль государства все народное образование. В ст. 1 отмечалось, что цель начальных народных училищ — утверждать в народе религиозные и нравственные понятия и распространять полезные знания. В учебном плане значится малый катехизис, библейская история, чтение богослужебных книг на церковнославянском языке и, по возможности, церковное пение. Наблюдение за преподаванием Закона Божия и религиозно-нравственным направлением обучения поручалось епархиальному архиерею, который и назначал преподавателей этого предмета.

Образование было в центре внимания К.П. Победоносцева, являвшегося обер-прокурором Святейшего Синода с 1880 по 1905 г. Его деятельность была направлена на то, чтобы сделать народное образование делом церкви. Он полагал, что «в пореформенной России раскол и секты держатся от невежества, люди вырастают, не получая первых, самых основных понятий о Боге, церкви, заповедях».

В это время большую известность получила деятельность профессора С.А. Рачинского. Он создал школу в деревне Татаево Смоленской губернии Бельского уезда, где был и учителем, и воспитателем. Его педагогика основывалась на христианских традициях. Учебные предметы: библейская история, начала катехизиса, церковные службы с упражнениями в церковном пении. Пост в татаевской школе строго соблюдался. Летом в праздники воспитанники с наставниками совершали паломничества. С.А. Рачинский основал еще 10 школ, где его бывшие ученики работали учителями и воспитателями. Рачинский рассматривал сельскую школу не только как образовательное, а, скорее, как воспитательное учреждение, основанное на принципах православной веры. Деятельность народной школы тесно связывалась с православным приходом, а учебная программа и методы воспитания должны были быть пропитаны духом православной церкви, т.е. школа носила конфессиональный характер.

Подобные идеи были отражены в «Правилах» 1884 г. Учащихся следовало воспитывать прежде всего в духе православного учения и верности трону. В положении о церковных школах от 1902 г. подчеркивалось, что первостепенную задачу воспитания в духе православной веры и Церкви должны осуществлять учителя, обучавшиеся в специальных учительских школах или семинариях. Только в исключительных случаях разрешалось мирянам преподавать Закон Божий. В учительских семинариях именно в это время расширяется учебная программа и вводится новый предмет — педагогика.

Несмотря на большое внимание к проблемам народного образования в конце XIX и в начале XX в., в целом решить поставленные задачи не удалось. Неоднократно обсуждались вопросы методики религиозного обучения. Преподавание основывалось на формальных учебных методах, которые не соответствовали требованию времени и не учитывали распространения среди учащейся молодежи материалистических, нигилистических и антирелигиозных идей. Апологетика христианского учения и православное богословие не входили в религиозное преподавание. В то же время ученики, не склонные из внутреннего убеждения или семейного воспитания принимать материалистическое мировоззрение, не находили в учебниках по Закону Божьему удовлетворительных ответов на свои вопросы. Опыт этих кризисных лет требовал пересмотра и воспитательной системы, и религиозной литературы.

Летом 1908 г. в Киеве состоялся Всероссийский миссионерский съезд, где важнейшим вопросом была борьба с сектами. На съезде также обсуждалось распространение в школах социалистических идей, необходимости борьбы с ними путем улучшения религиозного обучения.

Святейший Синод отреагировал на этот съезд созывом летом 1909 г. следующего Всероссийского съезда преподавателей Закона Божьего светских средних учебных заведений. На съезд собралось около ста законоучителей из всех губерний и областей России. Они были единодушны в том, что учебные программы устарели, что они не отвечают социальным и культурным переменам и что в светских школах необходимо ввести апологетику, экзегетику и изучение Священного Писания. Поднимался и вопрос о новых учебниках. Пожелания съезда остались без реализации, и попытки улучшения обучения предпринимались лишь в отдельных губерниях.

Так, в Харьковской епархии летом 1912 г. были организованы законоучительские курсы, в Волынской — созван съезд преподавателей. В 1909 г. епископ Антоний Храповицкий разработал новую учебную программу вместе с участниками Всероссийского съезда. Но видимых шагов предпринято не было. В 1913 г. Антоний Храповицкий направляет в Синод меморандум, содержащий критику религиозного обучения в светских школах, особенно в двух высших классах. Он особо подчеркивал необходимость преподавания в выпускных классах гимназий атеизма как учебного предмета. В этот же период начинают раздаваться голоса в поддержку запрещения преподавания религии в школе как дореформенного пережитка.

Вопросы образования занимали большое место в думских дебатах начала XX в. Были разработаны законопроекты о всеобщем обязательном обучении (II Государственная Дума) и начальном народном образовании (III Государственная Дума).

В них преподавание Закона Божия было признано обязательным не только для православных, но и для представителей всех конфессий. Обучать религии должны были клирики или лица с соответствующим богословским образованием. В уездные училищные советы, осуществлявшие надзор за начальными школами, должны были входить православные клирики, а в тех областях империи, где большинство составляло неправославное население — иноконфессиональное духовенство.

В 1917 г., когда в стране произошла революция, новая власть декретом от 20 июня передала все учебные заведения под управление единого Министерства народного образования. Церковь была отстранена от образования. После декрета Советской власти от 20 января 1918 г. об отделении церкви от государства и школы от церкви, учебные заведения стали организовываться на новых началах. Именно с этого момента начинается история советской школы.

Таким образом, мы видим, что преподавание религии, как и история школы в России, прошло несколько этапов. От обучения религии как единственной формы учебы до исключения из школы всяких основ религиозных знаний. История российской школы показывает, что государство всегда возлагало на систему образования главные надежды в деле воспитания граждан. Но одно лишь увеличение количества уроков, отводимых на предметы духовно-нравственного содержания, еще не решает поставленных задач.

Современный зарубежный опыт преподавания религии в светской школе имеет несколько вариантов:

1. Обучение одной только единственной религии: это европейские монорелигиозные христианские и исламские страны — Греция, Иордания, Польша, Италия. Канадская провинция Квебек предлагает ученикам обучение католицизму. Уважая принцип свободы совести, у детей есть возможность не посещать подобные занятия. В Польше и провинции Квебек курс основ католицизма может быть заменен курсом этики. В Греции, где церковь не отделена от государства, ребенок либо находится на уроке, но не аттестуется по предмету, либо посещает школьную библиотеку. В любом случае замена занятия по религии другим предметом или иной формой учебной деятельности согласуется с родителями.

2. Изучение одной из нескольких религий или этики по выбору ученика и его родителей. Выбор может быть следующим:

- Греция — религия или этическое воспитание;
- Испания — католицизм, иудаизм, ислам;
- Филиппины — также предоставляет изучение религий на выбор;
- в Бельгии все официально признанные государством религии поставлены в равные условия, в том числе и в образовании. Выбор той или иной религии остается за родителями ученика, уроки ведут светские педагоги, прошедшие специальную подготовку.

3. Предмет обязателен для школы и не обязателен для ученика. Португалия, Австрия: как альтернатива — свободное время.

4. Исключение религиозного образования из школ, например: Албания, Дания, Индия, Колумбия, Монголия, Чехия, Швейцария.

5. Изучение религиоведения и этики. Религиоведение изучается в школах Великобритании, Нидерландов, Норвегии, Финляндии, Швеции. В программах преобладает история христианства, а также обзор этических принципов. В основном эти курсы преподают учителя средней школы, но в Финляндии занятия по религиоведению ведут преподаватели, закончившие семинарию.

6. Изучение светской этики, например, Тайвань.

7. Интеграция знаний о религиях в общеобразовательные предметы. В Японии синтоизм изучают в курсе родного языка, буддизм и христианство — на уроках истории. В Китае в курсе древней истории изучается конфуцианство, в старшей школе проходят уроки философии.

Опыт преподавания религиоведческих дисциплин в мире весьма разнообразен. В некоторых странах делается упор на изучение религии, в других на изучение светской этики. Но какая бы модель не избиралась для обучения детей, наличие подобной дисциплины в школьной программе показывает, что религия существует не отдельно от общества, а тесно связана с ним.

© Теплова Е.Ф., канд. исторических наук, доцент,  
зав. лабораторией истории и культуры религий мира  
кафедры ЮНЕСКО Московского института открытого образования, 2010



## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ В ШКОЛЕ

Сегодня многие ученые, писатели, политические и общественные деятели, религиозные лидеры нашей страны единодушны в своем мнении, что современная Россия переживает глубокий социально-политический и духовно-нравственный кризис. Жертвой этого кризиса в первую очередь является молодежь. Выход из этого кризиса многие видят в «приобщении детей и молодежи к культурным традициям на основе мировых и отечественных ценностей» (из доклада министра образования и науки Российской Федерации А.Л. Фурсенко).

На совещании 21 июля 2009 г. Президент Российской Федерации Д.А. Медведев во время встречи с лидерами традиционных российских конфессий подчеркнул актуальность «духовно-нравственного просвещения подрастающего поколения» и заявил о своем решении поддержать «идею преподавания в школах России основ религиозной культуры и светской этики».

Во исполнение поручений Президента (от 2 августа 2009 г. № Пр. 2009) Правительство Российской Федерации приняло решение (от 11 августа 2009 г. № ВП-П-4632) о проведении в 19 субъектах Российской Федерации эксперимента по апробации комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики».

Экспериментальное преподавание этого курса пройдет в течение 2010–2011 гг. в 19 субъектах Российской Федерации в четвертой четверти 4-х классов и первой четверти 5-х классов.

Комплексный учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» включает шесть модулей: основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудейской культуры, основы мировых религиозных культур, основы светской этики. Один из модулей изучается обучающимся с его согласия и по выбору его родителей (законных представителей).

Принципами апробации выступают:

- 1) соблюдение конституционных принципов светского характера Российского государства;
- 2) взаимодействие органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации, осуществляющих управление в сфере образования, с религиозными организациями;

3) содействие межконфессиональному сотрудничеству и взаимному уважению на местах;

4) институты учета запросов граждан на изучение их детьми основ культуры религий и светской этики.

При получении положительных результатов апробации комплексного учебного курса с 2012 г. преподавание этого курса может осуществляться на постоянной основе во всех субъектах Российской Федерации не только в младших, но и в старших классах.

После решения Президента и Правительства Российской Федерации дискуссия о задачах и формах духовно-нравственного воспитания, о сущности духовно-нравственной культуры не утихает в нашем обществе и с каждым месяцем набирает все большие темпы. При этом никто из участников дискуссии не поставил вопроса о том, а что же собственно понимается под понятием «духовно-нравственное воспитание», никто не предложил договориться о терминологии. Более того, практически все авторы материалов на данную тему, которых нам удалось прочитать, по сути дела, молчаливо, не акцентируя на этом внимания читателя, сводят «духовно-нравственное воспитание» к «воспитанию морально-этических ценностей» у личности учащегося, к «морально-нравственному воспитанию».

Такая позиция и ограничение духовно-нравственного воспитания рамками только одного морально-нравственного воспитания неправомерно. Само фразеологическое выражение «духовно-нравственное воспитание», как видно каждому вдумчивому читателю, состоит из двух близких, но нетождественных понятий. Будь они тождественными, то не имело бы смысла их дублировать, чтобы не получилось «масло-масленное». Неполное совпадение, как известно из гегелевской диалектики, предполагает наличие относительного различия. Попытаемся же выяснить это различие с тем, чтобы был ясен смысл понятия и процесса духовно-нравственного воспитания, дабы не сделать непоправимых ошибок в учительской практике.

Духовность — это слово, производное от другого понятия — «душа». Душа же в русском языке (В. Даль) понималась всегда как внутренний психический мир человека, его сознание. Философы Нового времени также стали употреблять это понятие для обозначения внутреннего мира, его самосознания. На наш взгляд, можно определить духовность как состояние, форму бытия человеческого самосознания, находящую свое феноменологическое, т.е. видимое, выражение в мыслях, словах и действиях.

Сразу же возникает вопрос об источнике духовности в человеке. Имеются различные мнения по этому поводу. Согласно христианской традиции, источником духовности человека является личностный Бог. Г.В.Ф. Гегель попытался рационализировать христианскую концепцию и выдвинул идею безличного Абсолютного Духа (Абсолютной идеи, Абсолютного Разума), находящего свое инобытие в различных формах субъективного духа — в науке, искусстве, этике, праве, религии и философии. Согласно третьей точке зрения духовность конкретного индивидуума («индивидуальное сознание») есть результат проекции на него сознания коллективного и различных его форм (этики, науки, морали, религии). Такого мнения

придерживались, в частности, французский социолог Э. Дюркгейм, немецкие философы К. Маркс и Ф. Энгельс.

Таким образом, мы видим, что, если о таких формах общественного сознания, как философия, наука, искусство и т.д. всегда говорилось в российской школе, то об одной из важнейших составляющих человеческой культуры — религии — нет, особенно в годы СССР.

Однако пора перейти к понятиям «мораль», «нравственность», «моральное» и «нравственное». Понятие «мораль» (от лат. *moralis* — нравственный) в различных словарях определяется как особая форма общественного сознания и виды общественных отношений (моральных отношений), как один из основных способов регуляции действий человека в обществе с помощью норм. В отличие от простого обычая или традиции нормы морали получают идейное обоснование в виде идеалов добра и зла, должного, справедливости. Нравственность происходит от слова «нрав», т.е. характер, совокупность душевных свойств. Отсюда нравственность надо понимать как правила, определяющие поведение человека, его духовные и душевные качества, необходимые ему для жизни в обществе, а также выполнение этих правил, т.е. поведение.

Духовное и нравственное, как логично увидеть, идут рука об руку, но при этом первенство принадлежит духовному. Неслучайно «духовность» стоит на первом месте в термине «духовно-нравственное воспитание». Нравственность же является неотъемлемой частью духовности; нравы — это нечто, на века устоявшееся в традициях, обычаях, ценностях, бережно передающееся из поколения в поколение. Дух, дыхание — это нечто невидимое физическими глазами, как воздух, как радиоволны. Можно быть нравственным, даже высоконравственным, но бездуховным человеком. Духовность же всегда включает нравственный компонент. Если нравственность регулирует межличностные отношения, то духовность — отношение человека не только к себе подобному, но и к Богу, Космосу, Жизни.

Из сказанного видно, что не стоит в процессе духовно-нравственного воспитания и просвещения школьников, молодежи вообще делать перевес в сторону морально-этического, нравственного воспитания и забывать при этом о воспитании у молодежи высокой духовности.

О духовно-нравственном воспитании сегодня многие говорят как о панацее от всех бед, надеясь тем самым найти выход из того кризиса, в который погрузилась современная Россия. При этом создается впечатление, что о духовно-нравственном воспитании до этого в школе и понятия не имели. Тем не менее учителя в наших школах всегда стремились воспитывать педагогов, владеющих не только знанием предмета, но и обладающих компетенциями, как мы сегодня говорим в духе времени, навыками воспитательной работы среди учащихся разных возрастных категорий. Именно таких педагогов, которые и в годы коммунистического режима не переставали воспитывать учеников в духе гуманистических ценностей, формировать из них духовно-нравственных, самостоятельных и инициативных личностей, имел в виду прот. А. Пелин, канд. богословия, ректор Саранского духовного училища, когда говорил, что «...и при советской власти школа хранила основы гуманитарного знания, заложенного в царской России, сохранила и передавала народу духовное наследие. Каждый урок литературы был возвращением к основам нормальной

нравственности — и в человеческой жизни, и в государственной политике. Даже Жданов, идеолог партии, не посмел разрушить эту преемственность. Введение “духовно-нравственного воспитания” — позитивное усиление этой преемственности, возвращение современному человеку знания о себе самом».

Вот почему, несмотря на то что в расписании советских школ не было такого предмета, как духовно-нравственная культура, учителя воспитывали своих учеников в духе гуманизма, высших человеческих ценностей. Таким воспитанием занимались и историки, и литераторы и даже преподаватели естественных наук. Продолжают эти традиции своих предшественников и нынешние российские педагоги — учителя истории, литературы, музыки и т.д. При этом сложилась совершенно парадоксальная ситуация: область духовно-нравственной культуры интегрирована практически во все предметы, элементы ее можно найти в литературе, истории, обществознании и в естественных науках, а самого предмета духовно-нравственной культуры не существует. Сегодня, наконец, наступило время от интегрированного состояния перейти к основному предмету, который бы реализовал все эти знания, при сохранении, конечно же, старой и доброй традиции, воспитания молодежи и через остальные предметы.

Предложения Президента Российской Федерации Д.А. Медведева о введении в школе предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в определенном смысле восполняют отсутствие такого самостоятельного предмета, в центре которого лежат духовно-нравственные ценности. Предложения Д.А. Медведева актуальны также и потому, что с введением этого коллективного предмета будет, говоря языком штампов, восстановлена историческая справедливость в отношении религии, и особенно ее места в школе.

В российском обществе сегодня религия воспринимается исключительно с позитивных позиций, в стране с 90-х гг. прошлого столетия происходит религиозный ренессанс, а РПЦ по результатам опроса мнения россиян, занимает первое место среди тех общественных институтов, которым они доверяют. Однако в школе за эти годы мало что изменилось. Как в прошлые годы, так и сейчас имя Бога в школе находится по существу под запретом. Впрочем, изменения к лучшему все-таки произошли. Если в СССР слово Бог и произносилось, то обязательно с добавлением: «это миф», «выдумка», «сказка» и т.д. Сегодня такого уже не услышишь. Однако, как и раньше, в сетке учебного расписания отсутствуют уроки о религии, а ведь религия всегда была, есть и будет неразрывно связана с культурой, нравственностью, духовностью. Очень часто она оказывалась последним оплотом духовности. По этой причине Президент Российской Федерации и принял решение о введении в сетку расписания современной школы отдельного предмета «духовно-нравственного воспитания», в основе последнего, по его мнению, должна лежать именно религиозная культура как центральная часть всякой иной культуры. Такое решение крайне своевременно. Оно достигает нескольких целей: 1) впервые в школе духовно-нравственное воспитание, помимо своей интегрированности в другие гуманитарные и обществоведческие предметы, обретает статус самостоятельной учебной дисциплины; 2) в школу возвращаются уроки о религии, Боге и вере, учителя теперь смогут говорить, не опасаясь обвинения в нарушении принципа светскости образования.

Но как же это возможно, — воскликнут отдельные так называемые демократы-правозащитники, — вы тем самым призываете к клерикализации образования.

И вообще уроки религии в школе — это не клерикализация образования, а, как я уже сказал, восстановление справедливости по отношению к религии, ибо нет ни истории, ни искусства без образа Бога. Бог и культура неразрывно связаны. Другое дело, как преподавать религию в школе. В дореволюционной России это было изучением Закона Божьего, имеющего своей целью катехизацию школьников. В годы СССР религия была из школы изгнана полностью и, казалось бы, навсегда. В современной российской школе благодаря инициативе Президента Российской Федерации Д.А. Медведева религия вновь вводится в сетку расписания школы в рамках введения комплексного курса «Основы религиозных культур и светской этики». Казалось бы, полное возвращение к дореволюционному опыту. Однако это не так. Налицо действие знаменитого гегелевского закона двойного отрицания. Мы вновь возвращаем уроки религии в школу, но совершенно на новой, абсолютно иной основе, в иной форме. В дореволюционной России изучение Закона Божьего, т.е. религиозное, конфессиональное образование, имело своей целью привести детей к религиозной практике, добиться от них согласия с верой той религиозной группы, от имени которой велось религиозное преподавание. Законоучитель тем самым указывал на ветхозаветные и новозаветные книги как на тексты сакральные и авторитарные, подтверждающие правоту его веры. Учитель же, ведущий уроки религии, культуролог или же религиовед, историк или обществовед указывает на те же книги совершенно в ином ракурсе: он также видит в них доказательство своей правоты, но правоты не религиозно-конфессиональной, а исследовательской, преподавательской.

Говоря «граница между религиозным образованием и культурологически-религиоведческим, — считает архидиакон Андрей Кураев, — проходит вот где: если преподаватель считает, что ту информацию, которую он дал, дети должны принять лично, перенести в свою жизнь, если на экзамене оценка будет зависеть от того, согласен ты с учителем или нет, как часто ты ходишь в храм, постишься и так далее — вот это будет религиозным образованием». Перейти от проповеди к культурологии просто. Это делается с помощью придаточных предложений. Снятие восклицательных знаков и добавление вводных фраз («С точки зрения православия...», «По верованиям православных...» и т.п.) предоставит детям способность свободно работать с предлагаемыми религиозными текстами: не сгибаясь под ними, а наклоняясь над ними. Только один призыв уместен на уроках основ православной культуры: «Подумайте!».

Опыт преподавания Православия в школе у нас, как уже говорилось, был под именем «Закона Божия». Православие уже преподавалось в дореволюционной России. Сегодня мало найдется тех, кто не согласится с тем, что преподавание это плохими по содержанию, и по методам. Последствия проявились в 1905–1907 гг., а затем в 1917 г. и последующие годы. Превращения светского курса «Основы религиозной культуры» в «Закон Божий» чревато и для самой религии, и для Церкви.

Об этом свидетельствует опыт некоторых стран, вставших на путь клерикализации образования, как это случилось, например, в католической Польше в конце

80-х — начале 90-х гг. прошлого столетия. Если в 1989 г. 90% поляков полагали себя истинными католиками, то в 1992 г. таковыми себя называло только 74%. В 1992 г. почти две трети населения Польши были против вмешательства католической церкви в дела государства, 81% был против вмешательства в личную жизнь. Та же картина наблюдалась и среди детей: только 19% опрошенных школьников выступило за изучение Закона Божьего в школе; 80% полагало, что эти занятия навязываются им взрослыми, а около 60% учащихся высказывалось против обязательного изучения Закона Божьего в школе<sup>1</sup>.

Такая же тенденция наблюдается и в других европейских странах, где конфессиональное образование до недавних пор было обязательным (ФРГ, Бельгия, Норвегия, Италия, Испания и др.). Данная проблема в 1991 г. была предметом обсуждения в Ватикане на специальном семинаре. С целью противостояния этой «разрушительной для церкви и общества» тенденции участники семинара призвали поместные церкви отказаться от всеобщего обязательного конфессионального образования молодежи в средних школах, а восстановить (как более демократичную и соответствующую свободе совести) прицерковную систему воскресных школ.

Обсуждая проблемы, связанные с преподаванием конфессиональных культур в современной школе, в крупных мегаполисах представляющая собой интернациональные коллективы, учащиеся которых или их родители исповедуют разные религии или конфессии и деноминации, следует иметь в виду, что преподавание этих курсов никоим образом не должно привести к разделению учащейся молодежи не только по национальным, но и по конфессиональным вопросам. Об интегративной функции религии сегодня говорят и религиозные лидеры, и общественные деятели, и государственные чиновники, и журналисты. При этом не всегда вспоминают о дезинтегративной функции религии, о ее возможных дисфункциональных, т.е. дезинтегративных последствиях. Многие из них при этом забывают о том, что религия очень часто играла немаловажную роль в возникновении различных конфликтов в обществе, забывают о многочисленных религиозных конфликтах и религиозных войнах, которых было так много в прошлом. Не было в истории общества ни одной эпохи, и современная — не исключение, без религиозной розни, нетерпимости, религиозных гонений и конфликтов. Не было в истории и ни одной религии, которая обошлась бы без демонстрации своего превосходства и преследований инаковерующих.

Список примеров такого рода можно увеличивать до бесконечности. Вспомним преследования хананеян израильянами, первых христиан — сперва израильянами, а затем — древними римлянами, еретиков и иудеев — христианами, протестантов — католиками и т.д. Исторический материал позволяет сделать важный для нас вывод: история религии полна примеров нетерпимости, несогласия, конфликтов. Однако было много случаев религиозной терпимости и согласия, но они весьма редки и эпизодичны. Такие случаи были, скорее, исключением, а не правилом в истории религии.

---

<sup>1</sup> Церковь, религия, общество в России и за рубежом. 1996. № 1. С. 72.

Это заключение справедливо в отношении практически всех религий, в том числе и в отношении дальневосточных религий (индуизма, буддизма, конфуцианства и даосизма), представители которых всегда подчеркивали открытость ко всем остальным религиям в понимании истины. Даже в этих азиатских религиях можно найти претензии на исключительность. Э. Трельч писал, что все религии родились абсолютными, поскольку они следуют иррациональному побуждению и выражают действительность, которая требует веры, — при этом не только ради признания ее (т.е. действительности) существования, но, скорее, ради признания ее ценности. Но особенно актуальна была и до сих пор сохраняется в той или иной степени матрица «свой — чужой» в так называемых авраамических религиях — в иудаизме, христианстве, исламе. Для любой из этих религий все остальные являются заведомо «чужими». Механизм функционирования этой матрицы в теории и практике этих и всех остальных религий весьма прост.

Первичной в этом отношении является именно «теория». Авторы, вдохновители и исполнители религиозных преследований обычно опираются, если так можно сказать, на когнитивное основание: каждая религия претендует на то, чтобы быть единственно верной истинной верой; претендует на абсолютное и универсальное значение своего вероучения. Исходя из этого, каждая из религий требует, чтобы ее признавали такой и другие, используя при этом различные средства вплоть до насилия. Таким образом, претензии религий на абсолютный характер своего вероучения предоставляют религиозную санкцию для практики нетерпимости и дискриминации. Религиозная нетерпимость и рознь связаны с неспособностью одного религиозного сообщества понять и признать право другого на истину, на обладание ею. Такое непонимание приводит сначала к вражде, а затем — к репрессиям, гонениям и, наконец, к религиозным войнам, в которых в кровавой битве сталкиваются «свои» и «чужие», как это, например, произошло во времена печально знаменитых «крестовых походов».

Конфликты, о которых шла речь выше, можно назвать межрелигиозными. Но существует и другой тип религиозных конфликтов, а именно межконфессиональные конфликты. Речь идет о конфликте различных групп верующих в пределах одной религии, например, шиитов и суннитов в Исламе, католиков, протестантов и православных в Христианстве.

Такие конфликты нередко принимают даже форму религиозных войн между государствами, как это случилось, например, в войне Ирана и Ирака в XX в. В Европе война между католиками и протестантами в XVII в. длилась 30 лет. В последнем случае каждая из противоборствующих сторон претендовала на статус «истинной Церкви Христовой». Точно так же и Православие видело в других христианских конфессиях «чужих». Ныне покойный митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн говорил, что история Христианства недвусмысленно и ясно свидетельствует о том, что в действительности имело место постепенное отпадение западных народов и западноевропейских конфессий от Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Церковь же эта существует и поныне, приняв название Православной.

Нередко конфликт может разворачиваться и внутри одной конфессии. В этом случае «свой» внезапно превращается в «чужого». Сюда можно отнести борьбу

Православной Церкви со старообрядчеством, с сектантами и др. Целесообразно его назвать в этом случае внутриконфессиональным конфликтом. В основе такого конфликта лежала потребность в самоутверждении, самоидентификации посредством размежевания с «чужими», но такими близкими «чужими», которые жили рядом, в одном городе, в одной стране, читали одну и ту же Библию, но делали из прочитанного разные выводы, по-разному молились или крестились. При этом «они» во всех остальных отношениях были такими же, как «мы», и одновременно «чужими», а не «своими». Конфликт обострялся обвинениями каждой стороной своих оппонентов в «вероотступничестве».

Нередко за религиозными конфликтами скрываются политические или, чаще, этнические противоречия. Сюда можно отнести столкновения мусульман и индуистов в 1947 г. в Индии, которые завершились образованием мусульманского государства Пакистан. Сюда же можно отнести повстанческую борьбу на юге исламского Судана. Такие конфликты можно назвать этноконфессиональными. В основе таких конфликтов лежит требование политической автономии или полного отделения этносов, объединенных одной верой, от титульного этноса, исповедующего иное вероучение.

В конце прошлого столетия религиозные деятели нашей страны, мусульманские и православные лидеры предприняли всемерные усилия для того, чтобы конфликт в Чеченской Республике не принял конфессионального характера, ибо это грозило страшными последствиями для нашего общества. Их усилия увенчались успехом. Поэтому никоим образом нельзя допустить, чтобы уроки разных религий и конфессий в школе привели к разделению учащейся молодежи по конфессиональному признаку, который у нас усугубляется совпадением конфессиональной и этнокультурной идентификацией членов нашего полиэтнического и поликонфессионального российского общества. Неслучайно одним из принципов апробации эксперимента введения в школы комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» является, как сказано в документах Минобрнауки России, «содействие межконфессиональному сотрудничеству и взаимному уважению на местах». Речь идет о взаимном уважении представителей разных религий, разных конфессий, что вполне соответствует духу современности, современным процессам, происходящим не только в нашей стране, но и за ее пределами.

Как сказал один из участников совместной встречи светских и религиозных деятелей, состоявшейся в испанском городе Толедо в 2006 г. и посвященной современным проблемам преподавания религии и убеждений в государственных школах, профессор Миланского университета Сильвио Феррари о причинах встречи, что в результате значительных миграций получился «неожиданно резкий рост плюрализма в области культуры», «люди других религий и культур стали восприниматься как “другие”, “чужие”, что часто приводит к межрелигиозной напряженности». Как объясняет профессор, сегодня обучение религии стало делом не только религиозных общин, но и государства. В числе толедских принципов указаны: научные принципы преподавания религии, уважение к правам человека, обязательная приверженность преподавателей идее религиозной свободы.

Трудно не согласиться с итальянским профессором: уроки о религии в государственных школах не должны разделять учащихся по конфессиональному признаку, а, напротив, должны учить детей уважению других религий и тех, кто их исповедует. При преподавании основ религиозных культур необходимо, чтобы учитель исповедовал принцип мировоззренческой нейтральности и уважения к другому мнению, иной вере, не оскорблял чувства учеников, если таковые будут в классе, исповедующих другую веру, воспитывая у учащихся уважительное отношение к разным религиям, а не только к одной.

В современном мире существует много методик преподавания религии в школе именно с целью воспитания религиозной толерантности, уважения позиций и взглядов приверженцев разных религий. Существуют и различные методики преподавания уроков религии в государственных школах с целью воспитания у учащейся молодежи веротерпимости в некоторых странах Западной Европы. Одним из таких методов является метод «внутреннего вживания», разработанный учеными и профессорами Ноттингемского университета в Великобритании, в государственных школах которой уже давно работают светские педагоги, окончившие *Departmentsofreligiousstudies* университетов и колледжей и ведущие там уроки по религии. На этих уроках, имеющих своей целью воспитать у учеников уважение к разным религиям, рассказывается о религии и религиозной культуре вообще, о ее нравственно-этическом содержании, даются сведения о тех религиях, приверженцы которой проживают в современной Великобритании: индуистах, сикхах, буддистах, христианах, мусульманах.

Задача такого метода состоит в том, чтобы заставить учеников пережить то, что происходит с тем или иным верующим, с его внутренним миром посредством телесного контакта с включенными в религиозный опыт материальными предметами (свечи, иконы, кресты, колокольчики, пасхальные яйца и т.п.), и затем осмыслить пережитое им.

При этом роль учителя состоит не в том, чтобы излагать информацию, а в том, чтобы посредством наводящих вопросов и пояснений помочь ученику настроиться на свои ощущения и затем их вербализовать. Этот метод очень эффективен на уроках о религии, о религиозной культуре при изучении различных религиозных ритуалов (не таинств, что нужно подчеркнуть, ибо последние могут совершаться только законоучителями, не светскими преподавателями) вроде пасхального Седера, православного Всенощного бдения, католической литургии и т.д. Горькие травы и мази, напоминающие о горечи египетского плена, сладкий харосет как прообраз Земли обетованной, огонь свеч в сопровождении православного хора, звуки колокольчика под чтение мантр — все это есть символы, связанные с реальной историей иудаизма, православия, буддизма. Ученики же должны понять этот смысл и тем самым проникнуть во внутреннее содержание религиозной традиции, во внутренний мир человека, ее придерживающегося. В российских школах, включенных в эксперимент по апробации, уже неоднократно упоминавшегося курса, разбитого на различные модули, такой метод подходит прежде всего для модуля «Основы мировых религиозных культур», однако это не исключает возможность его применения с определенной корректировкой и в процессе преподавания конфессиональных религиозных культур

(православной, иудейской, буддийской или исламской), ибо с помощью этого метода можно познакомить ученика с внутренним миром и переживаниями приверженца уже одной конкретной конфессии, не забывая при этом объяснить учащимся четвертых-пятых классов, что религий существует много и уважать надо их все, потому что они учат добру, самоценности человеческой жизни и т.д.

Это не единственный метод преподавания знаний о религиях и религиозных культурах. Предстоит разработать еще больше. В этом состоит залог успеха уроков о религии в российской школе, на которых ученики должны быть не воцерковлены, но должны быть воспитаны в духе веротерпимости при одновременном знании той или иной конфессиональной культуры или всех религиозных культур, которые являются традиционными для нашей страны. И заниматься разработкой таких методов должны как специалисты в области религиоведения, так и профессионалы, владеющие методикой преподавания предметов гуманитарного и социально-экономического цикла школьникам разных возрастных групп.

© Григоренко А.Ю., д-р философских наук, профессор,  
зав. кафедрой религиоведения Российского государственного  
педагогического университета им. А.И. Герцена, 2010



## ПРОБЛЕМА ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ

На юге России сложились особенности продвижения православной идеологии в систему высшего и среднего образования: теологическое направление (или специальность), предполагавшее преподавание религиозных концепций православия «на равных» с концепциями других христианских течений, мусульманства, иудаизма, буддизма в вузах, не выдерживает принципа академического, объективного надконфессионального освещения материала. Можно констатировать факт доминирования в процессе преподавания православной системы взглядов и ценностей над всеми другими. Преподавание основ светской этики и научно-нейтрального религиоведения отошло на второй план. Что касается средних школ, то здесь фактически принята идея введения курсов «Основы православной культуры».

Обращаясь к причинам сложившейся ситуации с преподаванием вышеперечисленных курсов и дисциплин, отмечу следующее:

1. Введение института полковых священников в армии и силовых структурах подняло интерес соответствующих служб, курирующих политическую и моральную жизнь армии, МВД и пр. к православной системе ценностей. Попад в поле внимания спецслужб, православная идеология необходимо связывается специалистами этих служб, с механизмами и способами ее продвижения в образовательных структурах региона. В частности, используются модели создания так называемых независимых обществ — агентов влияния и лоббирования интересов государственных структур и ведомств в вузах и школах;

2. Возникли светские общества наподобие московского общества «Переправа», псковского «Священный холм», а в Ростове-на-Дону «Донского общества Православной миссии», важной целью которых является продвижение православной культуры в структуру среднего и высшего образования, и «воцерквление» профессорско-преподавательского корпуса и руководителей образования всех уровней. Эти общества согласовывают свою деятельность с местной епархией Русской Православной Церкви, где последняя осуществляет культурно-идеологическое руководство. Особенностью таких обществ является возможность значительного влияния на образование через уже «воцерквленных» деятелей администрации, ректоров вузов, директоров школ, профессуры и т.д. Другая особенность — большой процент членов обществ, пришедших из различных силовых структур и ведомств и сохраняющих с ними связь.

3. В регионе в целом происходит сращивание интересов и задач в сфере образования и воспитания молодежи, поставленных администрацией региона, силовых ведомств, части профессорско-преподавательского корпуса, со стремлением РПЦ реализовать свои интересы в этой среде;

4. В государственные вузы и школы внедряется система православных ценностей по схеме отработанной при создании «казацких школ», «кадетских казачьих училищ» и т.п. общественно-образовательных негосударственных структур, контролируемых органами местного казачьего самоуправления. Модель «казачьего образования» оказалась действенной и сегодня является образцом для внедрения РПЦ в систему образования региона в целом.

Какие же проблемы возникают в сложившейся ситуации в преподавании «Религиоведения» и «основ православной культуры»?

При всем положительном отношении к ценностям православной культуры следует отметить жесткую позицию ее последователей о «недостаточности» научного мировоззрения и даже его «ущербности». Научный рационализм объявлен «безбожным, разрушительным и самоубийственным». Еще более деструктивными для деятелей религиозных обществ типа «Переправы» видятся принципы материализма и религиозного скептицизма; уже не говоря о возможности атеистического мировоззрения. Насколько такая жесткая позиция может внедряться в светское образование? Справедливы ли такие оценки научного рационализма? Не разрушаем ли мы основы современной науки?

Четко просматривается тенденция (при благоприятном развитии событий для РПЦ) контролировать через созданные общества содержание социально-гуманитарных наук в вузах и школах дисциплин.

Вызывает настороженность тенденция к противопоставлению христианской и мусульманской культур в Южном регионе страны. Следует отметить, что в мусульманских анклавах Юга России гораздо упорней и результативней, чем в РПЦ продвигаются интересы ислама в сфере образования. По разным сведениям на Северном Кавказе функционируют более 70 учреждений исламского толка, против 25–35 православного толка. Не создается ли сегодня некая социокультурная предпосылка для противопоставления систем религиозно-культурных ценностей в регионе? А при неблагоприятных сценариях противостояния и конфликта?

Мы считаем необходимым сохранить курсы светского религиоведения, надконфессиональные научные подходы к освещению религиозных культур и ценностей народов России в вузовском и школьном образовании. Преподавание основ православной и религиозной культуры в школах и вузах равно как других основ религиозных культур, традиционных для народов Северного Кавказа, не должно заменять (или подменять) преподавание светских, научных религиоведческих дисциплин.

© Несмеянов Е.Е., д-р философских наук, профессор,  
зам. директора Северо-Кавказского научного центра высшей школы,  
зав. кафедрой философии Южного федерального университета, 2010



## ПРОБЛЕМА ПРЕДВЗЯТОСТИ В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМ ИЗУЧЕНИИ БИБЛИИ

В течение XX в. философия науки фактически пришла к выводу, что полностью исключить фактор предвзятости, т.е. определенной мировоззренческой ангажированности, из предпосылок научных исследований — любых, а не только гуманитарных — невозможно в принципе. Известно, что И. Лакатос, крупнейший теоретик методологии науки, преодолевая фаллибилизм Поппера, тем не менее признавал, что большую роль в составе методологии всех исследовательских программ играют положения, которые он прямо называл «метафизическими»<sup>1</sup>. Такой итог последовал за неудачей логического позитивизма, теоремами Гёделя о неполноте формальных систем и другими открытиями, о которых трудно говорить коротко. Неслучайно такой последовательный сторонник объективизма в российском религиоведении, как А.Н. Красников, признал в последней своей книге, что, «...занимаясь любым видом познавательной деятельности, невозможно “заключить в скобки” все экзистенциальные, истинностные и ценностные суждения и достичь беспредпосылочного, мировоззренчески-нейтрального и абсолютно объективного знания»<sup>2</sup>.

Религиоведческое изучение Библии обладает особой значимостью и перспективностью, так как Библия остается руководством к действию для множества людей и в развивающихся, и в развитых странах мира. Она используется людьми в качестве наиболее авторитетного источника для осмысления жизни, совместимого с рациональным типом мышления, создавшим современную науку, и подчас даже более совместимого с ним, чем та новейшая манера философствовать, которую в Европе ныне называют «пост(а)теистическим агностицизмом»<sup>3</sup>.

Нас едва ли должно смущать то, что в западных странах Библия довольно редко становится предметом религиоведения, и еще реже можно встретить примеры ее основательного текстологического изучения в области проблем истории религии. Причины этого, как мы недавно уже отмечали<sup>4</sup>, носят скорее институциональный

<sup>1</sup> Пахомов Б.Я. Проблема индукции: Карл Поппер и ИмреЛакатос // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 129.

<sup>2</sup> Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: уч. пособие. М., 2007. С. 115.

<sup>3</sup> Коциянчич Г. Введение в христианскую философию: опосредования. СПб., 2009. С. 34.

<sup>4</sup> См.: Вевюрко И.С. Септуагинта и Масоретский текст в зеркале компаративного исследования (к истории вопроса) // Религиоведение. 2009. № 4. С. 64.

характер и связаны с разделением полномочий между теологией и религиоведением на Западе. В соответствии с таким разделением религиоведение редко использует герменевтику как метод философский и мало соответствующий его эмпирической традиции. Без герменевтики же изучение священного текста, если оно все же предпринимается, как правило, сводится к произвольному вырыванию из него цитат, подтверждающих те или иные гипотезы касательно эволюции религий.

Конечно, для точного исследования религиозного сознания — собственной цели религиоведения — такая текстология оказывается плохим помощником. Однако в России религиоведческая традиция складывалась несколько иначе: прежде всего нельзя забывать о ее неразрывной генетической связи с философией религии. Это немаловажное обстоятельство имеет прямое отношение к тому, что первая кафедра религиоведения в нашей стране появилась и находится на философском факультете МГУ. На наш взгляд, религиоведческое изучение священных текстов, требующих кропотливой герменевтической (отнюдь не «эмпирической» в узком смысле слова) работы, в России обладает большими перспективами.

Вернемся к теме предвзятости. Неизбежная в гуманитарных науках, она, конечно, не должна быть и смертельной для того самого рода деятельности, одним из признаков которого она является. Но предвзятость (она же и «предрассудок» в том значении, которое придавал этому слову Гадамер)<sup>5</sup> чревата взаимным непониманием и даже конфликтом ученых, когда она драпируется так называемой объективностью или, наоборот, когда действительная объективность получает несправедливые упреки в предвзятости. Поэтому любую предвзятость, включая и свою собственную, следует разоблачать, а объективность в любом исследовании надежно доказывать. Как известно, всякое действие рождает противодействие, и всякому тезису можно положить антитезис. Мы выделим три пары «предрассудков», требующих осознания при религиоведческом изучении Библии.

Первым тезисом является утверждение: «Библия исторически обусловлена». Это можно было бы понимать так, что все тексты Библии писались в определенных исторических условиях, что вместе с этими условиями они составляют знаменитый «герменевтический круг». Однако на практике данный тезис часто предполагает неизбежность (именно неизбежность, а не только возможность) политической, национальной и прочей одержимости всех библейских писателей. Такого рода предположения в свою очередь часто служат основаниями для датировки тех или иных текстов, не говоря уже о характеристике религиозного сознания их современников, которое часто рисуется вполне произвольно, исходя из общих представлений о том, как «должна» была эволюционировать религия, реагируя на изменения в обществе.

Между тем в истекшем столетии такого рода предрассудкам не удалось получить убедительной победы. Достаточно вспомнить парадоксальное заключение Ю.М. Лотмана, ученого вполне секулярного, согласно которому по аналогии с теорией происхождения жизни В.И. Вернадского культура может быть порождена

---

<sup>5</sup> Рассуждая о «предрассудках», философ, в частности, писал следующее: «Ясно, что в сфере наук о духе невозможно говорить о равном себе объекте исследования... Скорее следует сказать, что исследовательский интерес, обращаясь к преданию, каждый раз особым образом мотивирован здесь современностью и ее интересом» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 338).

только культурой<sup>6</sup>, или его же утверждение о том, что любой автор прошлого «... находился в широком поле непредсказуемости»<sup>7</sup>.

Постоянно вскрывают метафизическую сущность многих научных умозрений и новые достижения в археологии. Так, 8 января 2010 г. университет Хайфы распространил пресс-релиз, в котором сообщалось об открытии израильского профессора Галилия, расшифровавшего надпись на остраконе X в. до н.э. При раскопках окраинного города-крепости это произвело сенсацию, которое заключалось в том, что «... теперь можно утверждать: во время царя Давида в Израиле были писцы, способные производить литературные тексты и сложные исторические труды, такие как книги Судей или Царств»<sup>8</sup>. Когда маленький остракон переворачивает представления общества о «последних данных» библейской науки, становится понятно, насколько велика в них доля чистого умозрения.

Но умозрительным или метафизическим обоснованием наделен и обратный тезис: «Библия исторически безусловна». Правда, если понимать его в том же абсолютном смысле, в каком Коран считается «ниспосланным с неба», т.е. предполагая абсолютную неизменность и неповрежденность каждой буквы, то совместить этот подход с научными методами будет невозможно. Мы имеем в данном случае дело с особой интерпретацией научных фактов, которая может быть смело названа «герметической», потому что все реальные расхождения в разных списках Библии она вместит без изъятия, объясняя их как некие «тайные символы». В Средние века были подобные науки, ничто не мешает им существовать и теперь, но религиоведение не получит от них никакой поддержки своим интересам и устремлениям. Однако указанная крайняя позиция так же, как и крайний редукционизм в обратном случае, вовсе не является единственным возможным следствием данного тезиса.

История библейской науки в России — достаточно назвать такие имена, как архиеп. Феофан (Быстров), П.А. Юнгеров и Н.Н. Глубоковский — показала, что проведение в жизнь положения об исторической безусловности Библии означает вовсе не отказ от анализа исторических условий ее формирования, но последовательное воздержание от исторического, экономического, расологического и прочих видов детерминизма. При таком залоге Библия может рассматриваться как плод, хотя и обусловленного исторически, но не детерминированного этой обусловленностью поэтического вдохновения, а может изучаться и прямо как слово трансцендентного Бога, обращенное к человеку и через человека, применительно к тем историческим условиям, в которых находился человек. Соответственно все современные научные

<sup>6</sup> «Можно сформулировать правило, согласно которому, если мы наблюдаем в рамках какого-либо национального культурного развития бурную вспышку, резкое убыстрение исторического времени и скачкообразный переход на положение крупного культурного центра регионального или мирового значения, то мы обязательно обнаружим или историческое, или пространственное соприкосновение ее с какой-либо из старых мировых цивилизаций. Или же под ее фундаментом будет скрыта погибшая великая культура, или же в своем развитии она пространственно столкнется с древним и развитым культурным центром. Такое воздействие можно типологически сопоставить с влиянием развитого сознания взрослых на менталитет ребенка» (*Лотман Ю.М.* [Триединая модель культуры] // История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 205).

<sup>7</sup> *Лотман Ю.М.* На пороге непредсказуемого // Человек. 1993. № 6. С. 117.

<sup>8</sup> <http://newmedia-eng.haifa.ac.il/?p=2043>

методы могут привлекаться для изучения этих условий, однако *низведение* (редукция) самого текста к условиям его появления признается запрещенной по откровенно метафизическим мотивам, а *возведение* (аналогия)<sup>9</sup> принципов герменевтики текста к его Источнику, который является и главным объектом метафизики, — напротив, предписывается.

Второй тезис гласит: «Библия не является документом». Независимо от того, стоят ли за ее повествованиями какие-либо реальные события, эта книга не может рассматриваться как достоверный источник по истории, в том числе религиозной, евреев и христиан. В основе этого радикального тезиса лежит не сопоставление Библии с другими источниками по истории древнего мира, а безапелляционное отрицание возможности чудес. Важно заметить, что под отрицание подпадают, как правило, не только физические, но и нравственные чудеса, такие как религиозное обращение Авраама, единодушие народа при Моисее, и даже такие вещи, которые вообще трудно назвать чудесными: незаинтересованность, политическую и классовую неангажированность людей самой высокой пробы, какими были Самуил, Иеремия или Ездра, часто *a priori* отвергается как неправдоподобная.

Однако главным фундаментом второго тезиса остается все же утверждение, *что не существует такой деятельной причины, которая могла бы сделать хотя бы вероятными чудесные события, описанные в Библии*. Это положение, кстати, отнюдь не ограничивается рамками материализма и даже атеизма. Еще Лейбниц, остроумно заметивший, что нет вещи, которая смогла бы воспрепятствовать Богу быть, в своей полемике с Кларком (защищавшим точку зрения Ньютона) отстаивал принцип, согласно которому Творец не вмешивается в дела мира<sup>10</sup>. Позднее та же метафизическая комбинация повторилась в известном споре между Бором и Эйнштейном, когда последний возмущенно говорил, что «Бог не играет в кости». Следует сказать, что причины утверждения механицизма в XVIII в. отнюдь не исчерпывались достижениями естественных наук предшествующего столетия. Большую роль играла, с одной стороны, религиозная доктрина спасения по вере, согласно которой верующий не нуждался в каких-либо знамениях истинности своей веры, а с другой — ренессансный пантеизм, имевший несомненные античные корни. Чудо перестало пониматься как проявление личной заботы Бога о человеке, тем самым утратив свою уникальность, свое индивидуальное достоинство «знамения не для верующих, а для неверующих» (1Кор. 14: 22), и сделалось грубой демонстрацией могущества, совершенно неприемлемой с точки зрения высоких нравственно-эстетических категорий эпохи.

В XIX в. отрицание чудесного стало общим местом рационализма. Дройзен писал об исторических сообщениях такого рода: «Мы говорим, что эти сообщения неверны, какими бы подлинными они ни были... Они неверны уже потому, что в силу человеческого понимания подобные мнимые процессы невозможны»<sup>11</sup>. Казалось, что вера в чудеса навсегда стала уделом невежественной толпы; однако в XX в. ее продолжают

<sup>9</sup> Аналогия (греч. ἀναλογία — возведение) — метаисторическая интерпретация священного текста. Отцы Церкви полагали, что аналогическому «восхождению... предшествует снисхождение Бога» (Савре́й В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 523).

<sup>10</sup> См.: Пригожин И.Р. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 47.

<sup>11</sup> Дройзен И.Г. Историк: Лекции об энциклопедии и методологии истории. СПб., 2004. С. 196.

обнаруживать ученые и философы-теисты, доказывая тем самым, что к развитию науки вопрос о чуде не имеет отношения. Ведь чудо, будучи всегда исключением, только подтверждает то правило функционирования физического и нравственного мира, которое оно нарушает. Соответственно и тезис о недокументальности Библии является не априорным синтетическим суждением, а предвзятостью, с которой, однако, необходимо считаться, поскольку она выражает мировоззрение большого числа людей, в том числе библеистов.

Антитезисом в этой паре будет утверждение, что «Библия всецело является документом». Она есть памятник обоих Заветов, дважды окропленный кровью; «благовествование» — своего рода царский манифест, возвещающий амнистию; материалы следственного дела, судебный приговор, завещание, обетование: и каждая запись имеет юридическое, историческое, духовное значение в этом документе. Не препятствует ли такой подход научности религиоведческого исследования? Несомненно, препятствует, если ученый (по сути, выступая в роли экзегета) навязывает это видение своей читающей или слушающей аудитории как «объективное». Но, если таким образом лишь исследуется и репрезентируется религиозное сознание, об истинности которого аудитория выносит суд самостоятельно, то не видно, в чем бы могла заключаться «ненаучность» подобного исследования. Таким образом, предвзятость в обоих случаях не будет опасной, если автор научного сочинения осознает мировоззренческие предпосылки той позиции, которую он представляет. Пожалуй, лучшим специалистом будет признан тот, кто может противоположный взгляд на проблему изложить не хуже, чем свой собственный.

Третий тезис: «Библия не может рассматриваться как единый текст в пределах своей эпохи». Понятно, что для Средних веков она была «архитекстом», занимавшим центральное место в интертекстуальности, но ее *собственный* смысл существует лишь как конгломерат несводимых друг к другу значений. Этот постулат, позволяющий разделять Библию между гипотетическими враждующими группами (яхвист и элогист, петринисты и павлинисты), находить в ней следы политеизма, генотеизма, зороастризма, культа богини-матери и проч. — очень привлекателен особенно в эпоху деконструкции.

Если с точки зрения невмешательства Бога в историю Библия действительно не может рассматриваться как единый текст, то с обратной точки зрения она именно так и должна рассматриваться. Отсюда вытекает известный с древности принцип «единства» (ἁπολαούτητα), согласно которому одна часть книги, писавшейся на протяжении полутора тысячелетий, может быть истолкована через другую в силу духовного единства их замысла.

Разумеется, применение обоих этих тезисов невозможно в исследовании одного типа: если сторонники «дробления» Библии всегда будут стараться проникнуть в прошлое, чтобы умозрительно воссоздать навек погребенные в тексте «прабиблейские» смыслы, то сторонники целостной интерпретации, призывающие «читать то, что написано в тексте, все, что написано в тексте, и только то, что там написано»<sup>12</sup>, всегда будут осуществлять лишь связь настоящего с прошлым конкретной традиции, не принимая той мысли, что традиция есть *fata Morgana* позднейших времен.

<sup>12</sup> Вайс М. Библия и современное литературоведение: метод целостной интерпретации. М., 2001. С. 84.

Мы рассмотрели три пары предвзятостей в научном исследовании Библии, отношения между тезисами в которых могут быть выражены одним словом, употреблявшимся еще в III в. н.э. Секстом Эмпириком — *ισοσθένεια*, логическая *равномощность*. Исходя из вышеизложенного, возможны три пути, на которых, по нашему мнению, исследователь Библии не погрешит против истинной научной объективности.

1. Путь скептика, или эмпирика. Придерживаясь «пост(а)теистического агностицизма», исследователь собирает *все* факты, касающиеся предмета, не интерпретируя их, но классифицируя по проблемам, до решения которых они относятся (что вовсе не означает еще решения самих проблем, ибо каждый новый факт может изменить значение предыдущих). Религиовед становится в этом случае каталогизатором фактов, обширным банком данных, ждущим своего пользователя.

2. Путь равнодушного исследователя, придерживающегося определенных метафизических презумпций. Такой тип ученого прекрасно описал русский церковный историк В.В. Болотов: «...он держится своего вероисповедания потому именно, что видит в нем свидетельство истины в догмате и истории, и обязан отказаться от него, если пришел к убеждению, что истина — не на стороне его церкви»<sup>13</sup>. Тот же автор откровенно пишет: «Истину здесь приходится понимать как согласие [в смысле: *согласование*. — И.В.] события с совокупностью наших собственных представлений»<sup>14</sup>. В этом случае объективность исследования достигается не за счет искусственного «феноменологического эпохе», а за счет ясной декларации своих мировоззренческих принципов там, где они действительно необходимо влияют на интерпретацию данных, полученных с соблюдением всех научных процедур.

3. Путь компаративиста, исследующего собственно не Библию, а различные традиции ее интерпретации, в число которых могут войти не только иудейская и христианская, но деистическая и атеистическая традиции. Позиция ученого, который в этом случае не выносит своего вердикта, но и не ограничивается составлением каталогов, позволяет увидеть книгу саму по себе в перекрестье лучей равнодушных взглядов, книгу во всей ее сложности и многозначности. Так, например, сопоставление двух изводов Ветхого Завета — греческого и еврейского, а также самаритянского Пятикнижия и свитков Мёртвого моря открывает перед нами многогранность религиозно-исторического сознания древних евреев последнего периода их государственности. Наша мысль попадает как бы в точку бифуркации, где она может предпринять попытку *понимания* хода истории, а может, находясь в своем праве, остаться равнодушным, хотя и озадаченным наблюдателем.

© Вевюрко И.С., канд. философских наук,  
ст. преподаватель Московского авиационного института,  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2010

---

<sup>13</sup> Болотов В.В. Собр. церковно-исторических трудов. Т. 2. М., 2000. С. 35.

<sup>14</sup> Там же. С. 22.



## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ РЕФОРМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ:

начало XX в.

Идеологизация современного российского образования в свете субъективных и объективных оснований — с. 542; Трансляция культурной традиции и преподавание философии в российских вузах — с. 546; Гуманитарные технологии, Болонский процесс и российское образование — с. 549; Перспективы государственно-конфессиональных отношений в свете реформы образования — с. 553; Заключение — с. 556

Сегодня в России не найти человека, которого прямо или косвенно не затрагивала бы реформа образования. «Консерваторы» и «либералы» оказались в вопросе о ней удивительно единодушны: реформу ругают все.

Общественное мнение, как всегда, больше «отражает противоречия общественного развития», чем предлагает конструктивные варианты решения проблемы. Соглашаясь, что образование нуждается в *преобразовании*, притоке деятельных и способных *преподавать* кадров; в смене приоритетов, расширении перспектив и т.д., авторитетные общественные деятели не имеют реального влияния на процесс, ограничиваясь несогласием с проводимым Министерством образования и науки курсом.

### Идеологизация современного российского образования в свете субъективных и объективных оснований

В числе спорных приоритетов современного образования (прежде всего школьного и вузовского) — его идеологизация, а точнее — конфессионализация, встраивающая в сетку часов «специпредметы» конфессионального толка, типа нашедшей в свое время дисциплины «Основы православной культуры (ОПК)». Стоит отметить, что ссылки на «факультативность» подобных курсов (равно как и на их соответствие конфессиональным приоритетам регионов: татарам — мусульманство, а не ОПК), — ход в теоретическом (да и практическом) смысле весьма слабый. Коль скоро речь идет об активизации религиозного поля культуры, возбуждения повышенного внимания к конфессиональной принадлежности индивидов и групп, о неизбежно связанной с этим политизации массового сознания, — можно предположить, что собственно конфессиональная принадлежность, лоббируемая подобными проектами, оказывается при их реализации на втором плане. На первый же план выходит недалекая перспектива раскола политизированного общества по конфессиональному признаку, неизбежная в пространстве поликонфессиональной России<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Филатов С.Б. Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию // Религия и глобализация на просторах Евразии. М., 2009. С. 14–27.

Вместе с тем при всей очевидности того факта, что избранная образовательная стратегия навязывается российскому обществу сверху, было бы недальновидно сводить данный процесс исключительно к неграмотным (или, напротив, к злонамеренным) решениям. Надо сказать, наличие подобного положения дел (будь оно в действительности таковым) во многом облегчило бы и судьбу реформ, и сопротивление их деструктивному потенциалу: достаточно переубедить «абсолютного монарха» (читай: сменить министра образования) — и все станет на свои места. Переубедить пока не удастся.

Почему? Ответ на этот вопрос предполагает выход за пределы «субъективной» версии истории. «Объективная» же ее версия позволяет предположить, что конфессионализация современного российского образования — не только проект, «спущенный сверху». Прежде всего это системный ответ современной культуры «вызовам» времени, реакция самоорганизующегося социумного целого на хаотизацию процессов в совершенно определенных секторах его структуры. Прежде чем «бороться» с этой реакцией, необходимо разобраться с тем, что же происходит на самом деле.

Итак, каковы же, выражаясь языком марксистской философии, «исторические предпосылки» происходящего? Во-первых, нельзя не согласиться с известной формулой о возникновении в стране в результате развала советской системы «идеологического вакуума». Эта формула довольно точно передает ситуацию «отпущенных» государственных рычагов по формированию желательных систем аксиологических предпочтений населения, которые не совпадали бы с рыночными механизмами (направленными как раз на деструкцию всех ценностных механизмов, кроме механизма форсированного потребления).

Во-вторых, Россия, переживая «религиозное возрождение», по существу проходит очередной виток культурного цикла, который условно можно обозначить как «реставрация»: обновление устаревших неэффективных социально-экономических форм общественное сознание связывает с возвращением в культуру традиционных нравственных ценностей (в данном случае «досоветских»). Для массового сознания эти ценности предстают «сцепленными» с религиозностью, рассматриваясь иногда — как ее источник, иногда — как ее следствие.

Подчеркнем: обыденное сознание (а массовое сознание на деле есть не что иное, как обыденный «срез» общественного сознания) обычно не различает нравственность и религиозность. Отсюда — попытка восполнить имеющийся дефицит нравственности «периода социальной аномии» за счет апелляции к «заклинательным» идеологическим практикам, постулирующим обязательность должного хотя бы в статусе модальности.

Особенно интересно, что подобное возрождение традиционализма «по всем фронтам» системы культуры переживает в последние десятилетия не только наша страна. Отдельного исследования заслуживают процессы, происходящие в Египте, Польше, Греции и на Кипре. Одним из самых мощных игроков на поле возрождения традиционализма в форме идеологии, признанной тождественной традиционной религиозности, выступает современный Китай. В частности, научным сообществом этой страны констатируется размывание ценностных ориентаций молодежи, нередко

сопряженное с ростом психологической депрессивности и социальной апатии лиц, получающих высшее образование. Соответствующие социологические опросы показывают прямую корреляцию подобных настроений с отсутствием четких духовных ориентиров и приемлемых идеологических императивов. В ответ на это китайские ученые-гуманитарии провели эксперимент, «вернув» в образовательное пространство ряда университетов Севера Китая предмет под названием «конфуцианство» (для студентов первого курса). Результаты, как следует из научных публикаций, превзошли все ожидания: резко улучшился эмоциональный фон, «появился» смысл жизни, повысилась успеваемость. Неудивительно, что контрольная группа, не изучавшая данный курс, осталась на том же уровне депрессивности<sup>2</sup>.

Приведенный пример хорошо иллюстрирует основания, по которым «идеологические» дисциплины востребованы сегодняшней образовательной системой постсоциалистического Китая (как и постсоветской России): они на сравнительно простом, доступном языке преподносят информацию о смысловых ценностях, сопрягая ее с практикой конкретного поведения в реальных жизненных обстоятельствах.

Может ли Православие (или какая-либо иная конфессия) дать полноценный ответ на вызовы современности?

Существует, как известно, традиционное понимание роли Православия как системообразующего фактора русской культуры — «государственно-образующей конфессии»; идеологического фундамента, обеспечивающего устойчивое существование Российского государства. Это «линейное» толкование легко расценить в том смысле, что значение данной мировой религии — простое расширение количества людей и культур, разделяющих определенный набор ценностей и исповедующих конкретные практики культово-обрядового характера.

Однако приведенный подход может быть существенно дополнен, если обратиться к трактовке Православия в качестве *духовной онтоаксиоматики* культуры<sup>3</sup>. Оно может быть рассмотрено как способ трансляции некоторых сакрализованных способов связи человеческого сообщества со смысловой сферой, задающих человеку его «гуманитарность» — возможность осмысленной целесообразной деятельности, не сводимой к исключительно прагматическим результатам. В таком случае Православие (как и любая другая религия) допустимо трактовать в качестве модели «встраивания» конкретно-исторической общности людей в духовную «систему координат»; и даже — в качестве «ускорителя» движения сознания вверх по смысловой оси<sup>4</sup>.

Одной из функций духовной аксиоматики явно выступает социально-организующая. Помимо единства территории, языка, исторической судьбы и прочих признаков нации, важнейшим основанием общественного единения выступает исторически

<sup>2</sup> Цзынь Синьсинь. Роль гуманитарных ценностей конфуцианства в развитии духовной культуры студенчества (на материале вузов Внутренней Монголии КНР): автореф. дисс. ... канд. культурологии. Чита, 2009. С. 2–4, 12–21.

<sup>3</sup> См.: Шмидт В.В. Патриарх Никон и его наследие в контексте русской истории, культуры и мысли: опыт демифологизации: автореф. дисс. ... д-ра филос. наук. М., 2007. С. 24, 30–31.

<sup>4</sup> См.: Шамиурин В.И. Политическая наука: византийское наследие // Духовная и политическая власть. М., 2009. С. 96.

конкретная форма духовной аксиоматики, задающая исходные смысловые ориентиры и высшие цели деятельности. В религиозных традициях такая аксиоматика сакрализована. Передавая «наработанные способы обращения» с ней, конфессии вместе с тем сохраняют особое отношение к смысловой аксиоматике как сверхценности, имеющей непреходящее значение для каждого члена данного общества, задавая ему и собственно человеческие (на индивидуальном уровне), и социально значимые (на групповом уровне) параметры ориентации и поведения.

Неудивительно, что подобные сверхценности в своем реальном бытовании в культуре нередко «сползают» к исключительно внешним способам регуляции<sup>5</sup>, переводя на язык ценностных ориентаций властные стратегии того или иного типа. Соответственно идеологизация религиозных смыслов — «родимое пятно» социализованного человека; та неизбежная тень, которая следует за освоенным — «инкультурированным» — смыслом.

Однако идеологизация не только оттеняет духовную аксиоматику культуры, она ее еще и искажает, иногда настолько, что культуру буквально накрывает тень идеологии (народы нашей страны знают о подобных эпохах). Но бывает, наоборот, идеология удерживает баланс структурно-оформленного саморазвития культуры, более-менее успешно оптимизируя процессы управления, координируемые со смысловым ядром культуры через ее ценностные пласты.

Проблема заключается еще и в том, что духовная аксиоматика, претендуя на адекватное выражение в культурных формах «тайны бытия», в значительной мере остается лишь ее репрезентацией в личном и общественном сознании. При этом уверенность в полном совпадении аксиоматики и духовных истоков культуры оказывается тождественной их идеологическому искажению и частичному (либо полному) омертвлению. Напротив, развитые религиозные формы стремятся к удержанию «памяти о разрыве» культуры и ее духовного источника. Отсюда — постоянное внутреннее сопротивление религиозных структур обмирщению. И дело вовсе не в том, что (как иногда полагают) конфессии стремятся каким-то образом сохранить свою «маркетинговую нишу» в культуре, удерживая на достигнутом уровне свою респектабельность и материальное положение в обществе. Дело в том, что обмирщенная религиозная структура теряет свою специфику, превращается в рядоположенную всякой другой управленческой структуре. В то время как ее главная задача — поддерживать «вечный огонь» сакральной связи со смыслом, систематически разводя очаг, который позволяет дикой природе превратиться в дом человека.

Итак, религиозная компонента системы культуры, по сути, представляет собой не отдельный ее сегмент, а способ, которым удерживается духовно-смысловая аксиоматика — «арматура», на которую конкретные локальные культурные формы наращивают «текстуру» иных символических форм, вторичных по отношению к исходным — аксиоматическим — формам. Следует подчеркнуть, что конкретным своеобразием (хотя и разного уровня) в рамках определенной локальной культуры отличаются как собственно аксиоматика, так и сопряженная с ней «текстура». Подобная «индивидуализация» рецепции смысла человеческим сообществом неизбежна

---

<sup>5</sup> См.: Филатов С.Б. Указ. соч. С. 20–21.

в силу самой своей рецептивности. То общее, универсально-смысловое, что раскрывается в аксиоматике и обрastaет артефактами культурно-значимой деятельности, если и *осваиваемо*, то — все же — никоим образом *не присваиваемо* культурой, хотя культура обладает парадоксальным свойством творить новые культурные формы как имеющие самостоятельное значение варианты смысла. При этом освоение универсального может происходить только сквозь призму особенного. Уровни особенного в свою очередь имеют определенную градацию. Очевидно, аксиоматика занимает здесь более высокие этажи, чем «текстура», хотя ее «общезначимость» говорит все же на разных языках.

Одновременно на определенном уровне восхождения к предельным основаниям культуры как таковой наблюдается синхронизация смысловых и ценностных параметров, принимаемых разными локальными культурами в качестве «своих». Примечательно, что нередко источниками сведений о более высоких уровнях ценностно-смысловой иерархии становятся для локальных культур другие — более «развитые» — культуры. Это не значит, что смыслы и ценностные ориентации просто заимствуются у них и транспонируются на чужую почву, — *таким* образом они бы никогда на ней не прижились. Дело, по-видимому, в том, что в определенный момент культуры «дозревают» до открытия этих высших смыслов, оказываются готовы к их принятию. Здесь выступает на первый план удивительная особенность смысла — его принципиальная *сообщаемость*, если не сказать — коммуникативность. Та самая коммуникативность, которая при всех декларациях ускоренно утрачивается современным образованием...

### Трансляция культурной традиции и преподавание философии в российских вузах

Тема, вынесенная на обсуждение в данном разделе, — не только теоретическая, но и практическая. И даже утилитарная, особенно в условиях современных процессов в области отечественного образования, включая присоединение к Болонскому процессу. Новации (и парадоксы) новейших тенденций в данной области касаются жизненных перспектив конкретных людей; тех, кто в ближайшем будущем окажется «на выходе» образовательных учреждений. Опираясь на общие положения о культурогенезе и соотношении традиций и инноваций, мы можем рассмотреть также и прикладные следствия этих положений применительно к актуальным запросам сегодняшнего дня.

Проблема трансляции культурного наследия — одна из ключевых проблем культуры вообще и образования в частности. На фоне тех процессов, которые были описаны выше, особенно выделяется тенденция стремления «вернуть» в систему культуры ее традиционные ценности. Основанием этой тенденции является процесс далеко не столь радужный, как это видится поверхностному наблюдателю. Это распад традиционных форм культурного взаимодействия, — тенденция, обычно фиксируемая современными исследователями как «кризис традиционной системы ценностей».

Данная тема при всей своей неоднозначности, политической ангажированности и «заболтанности» СМИ неслучайно остается в центре внимания аналитиков и прос-

то совестливых людей. «Царство свободы» (а точнее — царство вседозволенности; т.е. нечто, прямо противоположное свободе) достаточно наглядно проявляет себя в нашей повседневной жизни. Влияние этой псевдосвободы на умы и поведение людей приобрело масштабы, не позволяющие его «просто» игнорировать.

Говоря о гибели традиционной культуры на европейском континенте и особенно в его восточной части, мы, как правило, ведем речь о глобализационных процессах.

При этом специалисты отмечают утрату населением Европы традиционных трудовых (ремесленных и сельскохозяйственных) навыков; миграцию в «сгущенное» пространство больших городов и соответственно запустение более мелких населенных пунктов. Выделяют стандартизацию организации пространства бытового повседневного существования (отказ от традиционной одежды, жилища, блюд национальной кухни — в пользу унифицированных комфортабельных моделей, предлагаемых технически передовыми экспортерами «благ цивилизации»).

Одной из жертв подобной стандартизации, как показывает практика, становится язык. Унифицированный язык пользователей интернета сегодня — бич ускоренно модернизирующихся стран Восточной Европы, России и даже Абхазии. В этом нет ничего удивительного, поскольку стратегия превращения этих регионов в рынки сбыта продуктов рыночной экономики в качестве исходного плацдарма «отвоевывает» ценностные ниши, способные «завести» потребителя (даже самого экономически скромного) на обязательное потребление продукта (пусть даже ему совсем не нужного). Ценностные ниши определяются на начальном этапе языком. Поэтому коммерчески поддержанное введение в него новых слов (прежде всего названий), прямо и непосредственно «завязанных» на процесс «престижного потребления», — не что иное, как обычная рыночная стратегия.

Не следует думать, однако, что глобализирующая стандартизация образов жизни, выражающаяся в преобладании «престижного потребления», вовлекает в свои ряды лишь те сообщества, уровень жизни которых намного ниже так называемой середины.

Данная проблема знакома, например, жителям Франции, Италии, Швеции, Нидерландов и т.д. Интересно, что власти некоторых регионов перечисленных стран пошли по пути создания особого музейного пространства на тех своих административных территориях, которые еще сохранили традиционный уклад, — но вот-вот его потеряют. Администрация особо оплачивает занятия традиционными ремеслами, сельскохозяйственным производством (например, сыров) и т.д. за счет доходов от туризма, который «прививается» здесь, создавая своеобразное подобие — то ли резервации, то ли Национального парка, где роль ландшафта играет традиционный образ жизни местного населения.

Конечно, подобная консервация может помочь сохранить многое, но лишь на время. Через определенный его промежуток вновь встанет вопрос о порядке трансляции культурных форм, которые связаны с процессами обучения и образования. Инновационный характер современных доминирующих тенденций культуры глобализирующегося сообщества (даже для периферийных его участников) делает почти фантастикой мечту о «доброй старой традиции», которую можно хранить в неизменном виде, как бабушкин наряд в сундуке.

Информационная революция, «усиление и убыстрение» коммуникативных процессов во всемирном масштабе решительно сместили акцент с понимания стабильности как неизменности на понимание стабильности как динамического равновесия, последовательно продвигающего вперед, по крайней мере, технические параметры цивилизационного развития. Таким образом, в странах, вовлеченных в водоворот глобализации, стремительно меняются ценностные приоритеты, нравственные нормы и ориентиры, эстетические идеалы...

Другая «жертва» глобализма (как специфической идеологии глобализации) — религиозная культура. Во многом она повторяет судьбу традиционных ремесел: национально-культурные формы вероисповедания все более начинают выглядеть периферийными (при этом являясь по сути элитарными); развиваются тенденции, с одной стороны, к унификации, созданию глобальной «религии религий», с другой стороны, к распаду и растворению религиозности в парарелигиозных формах науки, искусства, экологических учениях и т.п.

Образование в свою очередь также оказалось вовлеченным в водоворот «перераспределения» теоретических и практических «систем отсчета» — и в социальном, и в личностном смысле.

Следует еще раз подчеркнуть, на этот раз применительно к «болонизации», что источником инновационных процессов здесь выступает отнюдь не только «злонамеренность» отдельных оппонентов традиционализма, но вполне объективный «механизм» наследования культуры.

Такое наследование, как уже отмечалось, невозможно просто через воспроизведение готовых схем; оно всегда окрашено как минимум личностным восприятием норм и ценностей конкретными людьми. Да и сама культура не стоит на месте, приобретая со временем такие формы, о которых еще недавно никто и не догадывался, причем механизмы рынка занимают «почетное» положение среди таких новых форм; но сами новые формы ими отнюдь не исчерпываются.

Таким образом, недопустимо сбрасывать со счетов «внешние» не зависящие от воли отдельных лиц или даже групп источники инноваций в культуре вообще и в области образования в частности. Принципиальное изменение способов мышления, систем восприятия, принятых на вооружение концептуальных подходов и соответствующих им технологий, — все это носит название «смены парадигмы мышления». Культура в глобально-историческом масштабе переживала подобные тектонические сдвиги и прежде.

Изменения, о которых идет речь, касаются в первую очередь способа, которым представитель той или иной культуры «видит целое». Способ этот, как и его более «мелкие», не эпохальные, составляющие — «стили мышления», — хранится культурой особенно бережно. Всем известно, что *мифология*, в том числе и в идеологических формах, является, судя по всему, древнейшим способом такого хранения. Сравнительно «недавний» («всего» 2,5–3 тыс. лет) и вместе с тем один из самых интересных способов — *философия*, удерживающая концепты как «точки опоры» сознания и самосознания конкретных культурных форм. Нельзя не отметить, что изучение философии и «родственного» ей художественного творчества (искусства

и его конкретных видов — литературы, живописи, музыки и т.д.) нередко дает для понимания «культурных кодов» больше, чем свободное знание языка и владение культурой повседневности на бытовом уровне. Нельзя также игнорировать тот факт, что широкое знакомство с палитрой ценностей и конфессиональных «систем отсчета», предлагаемое, в том числе такой философской дисциплиной, как религиозоведение, отнюдь не означает автоматическую заявку на формирование «безыдейной» личности, всеядной в аксиологическом ключе, закрытой по отношению к государственно-образующим конфессиям и лишенной духовной определенности.

Напротив, знакомя учащихся с многообразием конкретных форм духовных исканий, данные дисциплины развивают в слушателях способность к аналитическому мышлению; способствуют формированию собственного мировоззрения на основе сравнения собственной системы ценностей — с ценностями других культур и традиций. Это не значит, что собственные ценности будут непременно отринуты либо релятивизированы. Напротив, вероятнее всего, они укрепятся, получив поддержку со стороны сходных ценностей, принятых другими локально-культурными сообществами. Бояться такого испытания могут только те, кто не уверен в истинности исповедуемых ценностей. В любом случае много страшнее «неиспытанный» выбор на основе простого «заглатывания» мифологий, — он в любую минуту может быть разрушен любым более-менее агрессивным антиаксиологическим «вирусом».

Надо сказать, что Болонские соглашения позволяют надеяться на развертывание именно такого, углубленно многостороннего знакомства с разными сторонами иных культур, включая их философский «базис» — духовную онтоаксиоматику — и ее религиозные проекции. В свете глобализационной миграции это является особенно актуальным не только для организации свободного передвижения по миру специалистов с высшим образованием. Еще большей проблемой (по крайней мере, для России) является «просвещение» тех ее граждан, которые реально не принадлежат русской культуре в силу «бедности» языка, освоенного лишь на бытовом уровне. Среди учащихся всех ступеней, включая студентов, таких детей и молодых людей с каждым годом становится все больше.

Образование, призванное поддерживать в человеке человеческое, — не только один из модусов культуры, это прежде всего один из путей ее передачи. Невозможно сохранять культуру, разрушив образование, как нельзя, демонтируя существующую систему образования, предсказать все ближайшие (и отдаленные) последствия подобного демонтажа для культуры в целом.

### **Гуманитарные технологии, Болонский процесс и российское образование**

Сегодня проблематичность трансляции культуры в рамках образования усугубляется дополнительными тенденциями, отличающими состояние российского общества и других общественных организмов. Речь идет о коренном изменении «гуманитарных технологий» в связи с процессом информатизации — общества, мышления, сознания, а также о подгонке образования в соответствии с Болонскими соглашениями под форму таких технологий.

Само появление термина «гуманитарные технологии» весьма показательно: перед нами совершенно новый подход к пониманию того, что представляют собой механизмы наследования культуры. Они начинают трактоваться (и, следовательно, выстраиваться) по образцу технологий негуманитарных. Что это значит? Что вообще означает «технологичность» применительно к сегодняшнему дню?

Не претендуя на исчерпанность видения проблемы, отмечу: технология, в сущности, — это «протезирование» культурной органики, т.е. заведомо обреченное на недостаточность и иммунный конфликт средство расширить сферу манипулятивных усилий<sup>6</sup>.

Технология — всегда претензия на эффективность деятельности, на ее предсказуемую (и даже точно исчислимую) результативность. Казалось бы, что может быть лучше? И разве не успехам социально-гуманитарных технологий обязано своим благосостоянием, например западное общество, решившее на сегодняшний день многие социальные проблемы; общество, где такие проблемы, как сиротство и беспризорность вообще не стоят? Заметим: без всякой опоры на неожиданные сверхприбыли!

На чем, однако, держится суть этих самых «технологичных» успехов? Оставляя социологам и политологам более подробные рассуждения о хищнической сути капитализма и атлантизма, остановимся подробнее на некоторых внутренних причинах, которые наши чиновники выдвигают на первый план, говоря об успехах капиталистической социальной системы и переводя на эти рельсы отечественную систему образования.

«Извне» видятся несомненные успехи (1) прагматизма; (2) «систем качества»; (3) «научной организации труда». Эти же параметры применимы не только к социальной политике западных обществ в целом, но и конкретно к системе образования, которая (при всех возможных претензиях к ней), несомненно, поставляет вполне качественные кадры, годные к социально-экономическим ролям в общественной жизни и в общественном производстве. Имеет смысл поэтому сравнить прикладное значение указанных принципов «у нас» и «у них». Это позволит, по крайней мере, не слепо верить там, где нужен трезвый прагматический расчет. И если уж никуда не деться от коммерциализации образования, надо хотя бы знать, за что следует платить деньги.

Применительно к образованию перечисленные выше параметры могут быть раскрыты следующим образом.

*Первое — прагматизм* — важнейшее свойство образовательных систем и технологий на Западе (при полном понимании их неоднородности: университетские программы Оксфорда, конечно, отличаются от своих аналогов в «среднеамериканских» колледжах). Прагматизм ориентирует «потребителя образовательных услуг» на связь получаемых знаний с конкретной областью их применимости в будущей профессиональной деятельности (на производстве, в сфере услуг, медицине, образовании и т.д.).

---

<sup>6</sup> См., например: Кураев А.В. Эксперимент по борьбе в воспитанием «быдла» // INFOX.RU/ (интернет-доступ: <http://www.infox.ru/authority/state/2009/07/28/shkola.phtml>; дата обращения — 07.09.2009).

Однако наивно полагать (как это нередко происходит с отечественными реформаторами), что образование в развитых странах прямо «привязано» к сфере будущей деятельности. Напротив, уже довольно давно, на заре вступления в век информатизации, учебные заведения стали ориентировать будущих выпускников не на узкую специализацию, а на максимально широкое овладение базовыми навыками ориентации в *различных* областях возможной деятельности. Таким образом, получение диплома рассматривается здесь не как сертификат того или иного «техникума», дающего эксклюзивное право на узко специализированное занятие (например, артистически изготавливать гайки диаметром от 5 до 50 мм). Факт освоения вузовской программы рассматривается как свидетельство, во-первых, работоспособности и обучаемости — показателей, в равной мере необходимых в любой профессиональной сфере, и, во-вторых, ориентации в основных информационных потоках и способах работы с ними.

Соответственно крупные (и даже мелкие) компании полагают эти условия вполне достаточными для того, чтобы потратить время и деньги на дальнейшее узко специальное обучение в той сфере, где они работают — за свой счет. Российский капитал и эту проблему стремится финансировать не за свой счет, — а за счет государства (хотя бы частично — за счет уже готовой образовательной инфраструктуры, подключившись к уже сложившимся, реально доказавшим свою состоятельность, учебно-научным комплексам). По существу, таким образом не только удачно восполняется штат хорошо подготовленных сотрудников данных фирм, но и блокируется подготовка кадров для конкурентов. А заодно — затрудняется подготовка кадров для инновационных проектов (если они не выбраны в качестве приоритетных этими же самыми фирмами — потребителями образования). Но ведь по логике современного производства, его привязка к уже сложившимся технологиям — прямой путь к неизбежному технологическому отставанию в ближайшем будущем!

*Второе — системы качества.* Этот ресурс, как показывает практика и подсказывает здравый смысл, должен поднять уровень целесообразности тех или иных образовательных институтов и специализаций. Иначе говоря, разработка систем качества (с 2005 г. обязательная для всех отечественных вузов) призвана точнее ориентировать их стратегические планы: прежде всего по вопросу о том, какой именно контингент абитуриентов может и должен попасть именно к ним, а также по вопросу о том, куда конкретно могут потом попасть их выпускники, чтобы не увеличивать армию безработных.

Вместе с тем системы качества, равно как и подключение к Болонскому процессу, предполагает весьма детальную проработку функционирования образовательной системы как целостного механизма, внутри которого отчетливо расписаны всевозможные операции взаимодействия и координации отдельных звеньев. Но может ли образовательный процесс рассматриваться как процесс механический? Ответ очевиден.

Итак, перед нами блестящая программа, предполагающая повышение результативности образования. Отдача от приобретенных знаний должна неизмеримо возрасти — на основании выработки разумных форм стратегии и тактики образовательного процесса, включая такое его звено, как взаимодействие «преподаватель — учащийся» и

мониторингового контроля за этим звеном. Особенно хочется отметить формально зафиксированный, наконец, индивидуальный подход к учащемуся, который должен быть отражен в соответствующих шкалах оценки преподавателем, например, широты кругозора учащегося, его добросовестности и т.д. Эти же показатели, кстати, работают и «в обратную сторону», позволяя оценить добросовестность и эффективность работы самого преподавателя.

Напомним, однако, что Болонский процесс на Западе предполагает стандартизацию *средних* по своим показателям вузов, что вовсе не требует уравнивать с ними ведущие научно-учебные центры, такие, как тот же Оксфорд или Принстон.

В то же время следует напомнить, что западные вузы имеют ряд «технологических» особенностей, которые, вступая в Болонское соглашение, отечественные вузы пока вовсе не собираются заимствовать. Речь идет о действительном (содержательном, а не формальном) индивидуализированном подходе к обучению. Так, профессор немецкого университета оценивает группу из (максимум) 10–20 человек, с которой работает в течение семестра (и более) по интерактивным методикам (и это не говоря уже о системе тьюторства). Подготовка специалиста в американском университете по «продвинутой» программе изучения метаматематических проблем осуществляется из расчета один профессор на трех студентов (правда, способности этих студентов очень высоки); годовая учебная нагрузка такого профессора — около 200 аудиторных часов.

Профессор же российского вуза призван оценить индивидуальные качества 80–90 и более человек, которым он в течение семестра читал лекционный курс, но не вел семинары (с общей аудиторной нагрузкой 650–750 часов)!

Третий показатель «высокой технологичности» западной социальной системы — *научная организация труда*. В нашей стране эти идеи известны достаточно давно. Но можно с уверенностью отметить, что в образовании шаг к подобной практике делается именно сейчас. Речь идет прежде всего о попытке выработать научное мышление у высококвалифицированных специалистов за счет введения (в частности, в аспирантуре) такой замечательной дисциплины, как «история и философия науки».

Однако при всем уважении к науке и попытке выработать у студентов научное мышление за счет углубленного знакомства с той наукой, которую он решил изучать, возникает резонный вопрос: а что мешает специалистам знакомиться с историей своей дисциплины в рамках специализированных предметов? Зачем понадобилось разделять целостный (и в последнее время — очень неплохой) курс философии на «две противоположности» — «науку» и «Мировую художественную культуру (МХК)» [наряду с курсом «история и философия науки», вводимым в большинстве вузов (с той же целью, что ранее философия: поддерживать и развивать общекультурную и общетеоретическую подготовку учащихся)]? Для того чтобы выработать «научное мышление вообще»? В таком случае, следовало бы начинать изучение «науки» (т.е., по всей видимости, методологии!?) с формальной логики — где-нибудь на уровне 3–5 классов школ и гимназий... Однако *так* вопрос почему-то не стоит...

На самом деле попытка изъять философию из вузовского образования означает одно. Подробное знакомство с текстами, требовательно разворачивающими

сознание на поиски истины (в любой сфере, от всеобщей и абстрактной до личной и конкретной), не считается больше необходимым условием «научного» мышления. «Научным» данной моделью признается лишь такое мышление, которое изначально вписано в систему рамочных представлений, задаваемых интересами тех или иных корпораций и социально-спаянных структур. Попытки выхода за эти пределы, возможно, не отсекаются вообще, — но предельно ограничиваются. Образование в нашей стране ставится в положение сферы, обслуживающей не интересы человека, а интересы компании. Можно ли считать такие технологии «гуманитарными»? или их название отражает как раз антигуманитарную направленность?

Подводя итог, следует еще раз напомнить, что отечественное образование традиционно ориентировано как раз на то, что объявляется новейшим достижением «западных» образовательных систем — на терпеливое и бережное содействие личному и профессиональному становлению человека.

Рискну утверждать, что философия (в определенном смысле) — эмпирическая наука: она дает образцы смыслов, смыслополаганий и целеполаганий, демонстрирует следствия из таких полаганий, раскрывшиеся в истории личности и общества. В этом аспекте она есть не что иное, как эмпирическое описание экзистенциального «болота» цивилизации, система вех, обозначающих опасные места и описывающих возможные проходы посреди мест буквально гиблых. Образование в полном смысле слова — образование души, подобно слоям перламутра накапливаемым «знаниям» о мире и самом себе, способным превратить песчинку в жемчуг. Такое развитие невозможно вне «моря жизни». Невозможно оно и без тех ферментов, которые вырабатывает особая «железа» — общение с другими людьми по поводу смыслов.

### **Перспективы государственно-конфессиональных отношений в свете реформы образования**

Итак, в самом общем виде роль Православия в системе российской культуры можно рассматривать, во-первых, как идеологический рычаг управления, доказавший свою относительную эффективность на протяжении довольно длительного исторического времени. Во-вторых, можно углубить понимание его роли до указания на способность «форматировать» общее поле базовых культурно-значимых смыслов, принятых в данной культурной матрице в качестве «своих».

Первая трактовка представляет собой политизированную интерпретацию православной конфессии, предстающей с этой точки зрения как идеологический рычаг управления обширными территориями из единого центра. Гомогенизированные способы социально значимого поведения, опирающиеся на гомогенизацию (и «нормализацию») нравственных, эстетических и иных аспектов ценностных ориентаций, позволяют оптимизировать управление обществом, обретающим в таком случае предсказуемые социально значимые параметры. Это, несомненно, заметный «плюс» православной идеологии как скрепляющей субстанции единого национально-культурного и государственного пространства.

«Минусом» православной идеологии как политизированной версии восточного христианства является неизбежная стандартизация духовного уровня ориентации

личностей, составляющих данное национально-культурное сообщество, «сбрасывание» собственно религиозного, т.е. сакрализованного, уровня обращения с теми ценностями, которые признаются основополагающими. В известном смысле такая идеологизация всегда сопряжена с десакрализацией и обмирщением духовной аксиоматики. А значит, с постепенным вырождением смысловой ориентации в управленческое усилие<sup>7</sup>.

Однако, теряя на этом пути свою специфику, религиозная идеология любого типа (и Православие в частности) рискует не просто превратиться в дублера государственных структур. Значительно более опасной видится *релятивизация* духовной ориентации, утрата устойчивых представлений о направлении «к должному». В самом деле, если государственно-конфессиональная идеология — «лишь» ориентация по азимуту «годности» в управленческом смысле, тогда имеет смысл все, что соответствует интенции власти. Власть, следовательно, определяет смыслы, — а не смыслы определяют сверхцели власти<sup>8</sup>. Таким образом, прямая «православизация» образования — тупиковый путь, который изначально обречен на достижение прямо противоположных целей: не уважение к традиционной культуре, а идиосинкразия на нее, не усвоение моральных ценностей, а их отторжение.

Как известно, Российское государство некоторое количество раз отчетливо переживало периоды кризиса сходным образом интерпретированной роли власти, в том числе и власти Православной Церкви. Один из последних эпизодов — это, конечно, церковный раскол.

Альтернативой политизированному Православию, вырождающемуся исключительно в свою идеологическую проекцию, выступает идея «симфонии властей», раскрывающая роль Православной Церкви как хранительницы основополагающих смыслов и государственно-политических сверхцелей.

Думается, однако, что сегодня реальной исторической альтернативой политизации является сознательный выбор Церковью значительно более скромной роли — роли просветителя, хранителя «общего языка» культуры, сокровищницы тех общезначимых смыслов-аксиом, которые позволяют говорить о возможности взаимопонимания (и развития диалога, включая политический) с самыми разными культурами, составляющими обширное поле глобализирующейся поликультурной палитры современности.

Значит ли это, что Церковь все же должна активно включиться в светский образовательный процесс, например, путем всемерного расширения списочного состава создаваемых уже более полутора десятков лет кафедр светской(!) теологии?

Обозревая тенденции последнего времени, нельзя обойти вниманием ряд проектов, выполненных исследовательскими группами, отработывавшими пилотные модели социального управления, основанные на нейролингвистическом программировании. Одну из таких групп в Санкт-Петербурге возглавлял в свое время известный математик и экономист В.А. Найшуль<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Ср.: Шамигулин В.И. Указ. соч. С. 83–87, 104.

<sup>8</sup> См.: Доброхотов А.Л. Культура и христианство // Доброхотов А.Л. Избранное. М., 2008. С. 87–99.

<sup>9</sup> См., например: Найшуль В.А. Автор ваучера о либеральных реформах (публичная лекция Виталия Найшуля) // <http://www.polit.ru/lectures/2004/04/21/vaucher.html>; Он же. На крутые перемены спроса нет // Дело. [СПб.,] 2001, 26 марта. № 10 (интернет-доступ: <http://www.libertarium.ru/119038>).

Текст, предложенный авторами данного проекта, поражает сочетанием народной мудрости (в основном в виде слегка подправленных либо сфабрикованных) пословиц и поговорок — и положений, с разных сторон обосновывающих две вещи: 1) необходимость «простому человеку» работать и подчиняться начальству; 2) необходимость начальству управлять и не подчиняться никому. Особенно поражает язык данного документа — довольно грубый, «под народ», он тем не менее оставляет ощущение чего-то уж очень надуманного, нереального. «Народ» говорит грубее и определеннее. И, главное, совершенно о другом.

С возможными плодами этого проекта нередко приходится сталкиваться, как это ни удивительно, в среде призванных «на дело православизации» педагогов. Чего стоит следующий набор высказываний, оброненных в личных беседах некоторыми из них: «Дай пять!» (при встрече с ректором вуза, куда был призван трудиться конфессионально ангажированный педагог); «Нате, хоть засыпьтесь!» (на просьбу передать соль за столом, где обедали участники международной конференции); «Мы здесь тоже не в шкурки сморкаемся!» (разъяснение сути просветительской работы в инокультурной среде зарубежных христиан)...

Разумеется, было бы ошибкой сводить суть проекта «восполнения идеологии» исключительно к негативным следствиям тех или иных конкретных моделей его реализации. В числе православных педагогов — множество действительно грамотных, культурных людей, искренне несущих свет просвещения в «учащиеся массы» разного уровня подготовленности и перспективности. С одной оговоркой. Как правило, они делают свое дело либо в специализированных вузах (например, таких, как ПСТГУ), либо подают свои аксиологические предпочтения в ненавязчивой форме, излагая суть тех предметов, которые составляют цикл «обычного» гуманитарного знания.

В этой связи есть основания поспорить с С.А. Чурсановым, предлагающим создать особую «православную культурологию»<sup>10</sup>. Видимо, для всякого рационалиста смысл слова «православие» по определению видится сомнительным: идеологам, действительно, трудно согласиться с тем, что истина может сама себя показывать и утверждать. Очень соблазнительно приложить еще дополнительное усилие «от себя» — не просто передавая ее, а «форматируя» по рекламным лекалам. Здесь приходит на память одна недавно защищенная диссертация, в которой автор призывает использовать православные иконы в качестве рекламного видеоряда для представителей неправославных конфессий (включая мусульман). Далее икона, воспринятая как артефакт культуры, «сама сделает свое дело»<sup>11</sup>...

Итак, в свете новейших реформ российского образования особенную актуальность приобретает выявление и обоснование перспектив и границ использования в учебных программах специфических предметов, непосредственно связанных с конфессиональной ориентацией учащихся.

Поликонфессиональность пространства России задает ряд ограничений, которые необходимо учитывать при разработке и внедрении подобных проектов. Вместе с тем

<sup>10</sup> Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2009. С. 42–56; Он же. Православный персонализм 20 века как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований в философии культуры: автореф. ... канд. филос. наук. М., 2007. С. 3–4.

<sup>11</sup> Петраш Е.В. Место иконы в современной культуре // <http://analculturolog.ru/index.php?module=sujects&func=listpages&subid=7&orderby=hitsA&page=4>

на сегодняшний день для широкой общественности и управленческих структур стал очевидным тот факт, что введение в учебные программы конфессионально ориентированных предметов — не каприз педагогов и чиновников, но требование времени. В значительной мере это требование связано с резкой активизацией за последние два десятилетия всех религиозных течений, существующих в стране и экспортированных из-за рубежа в стремлении наиболее крупных из них наладить сотрудничество с государством и рядом общественных организаций в самых разных сферах деятельности, от политики и бизнеса до образования и благотворительности. По сути, на сегодня между государством и религией сложились взаимно дополнительные отношения, осевая линия которых проходит в области культуры, образования и воспитания. Нередко именно комплексные программы «взаимодополнительного» типа позволяют в сегодняшней России действительно «заполнить духовный вакуум», т.е. вернуть в образовательный процесс его важнейшую компоненту — воспитательную.

В заключение укажем позиции, которые, по нашему мнению, важно не упускать из виду в процессе решения обозначенной выше проблемы.

1. Система аксиологических ориентиров личности не может быть сведена к «демократическим ценностям», экспортируемым сегодня в Россию из-за рубежа. Данный экспорт представляет собой форму заведомой идеологической интервенции, подрывающей «духовное здоровье» нации, — и, следовательно, ее культурное и социально-политическое единство.

2. В систему ценностных ориентиров национальной культуры России традиционно включены духовные (идеалы добра, истины и красоты), моральные (доброта, взаимопомощь, жертвенность, стремление к оптимизации межличностных отношений и т.д.) и материальные (стремление жить по принципу «дом — полная чаша», уравновешенное в идеале принципом необходимости делиться) нормы. (Слово «нация» при этом имеется в виду, разумеется, не в этническом, а в гражданском смысле).

3. Высшую «планку» эти ориентиры получали за счет их санкционирования инстанцией, представляющей форму сакрализованной власти, т.е. Церковью. Отсюда — тесная связь представлений о долге и нравственности, бытующих в массовом сознании, — и требований включенности субъекта в религиозную жизнь.

4. Сегодняшнее «вымывание» из массового сознания традиционных норм и ценностей привело многие социальные слои к массовому алармизму, психологической депрессивности и социальной инертности. Все это крайне негативно сказывается на состоянии общества в целом, тормозит его развитие по всем направлениям.

5. С подобной ситуацией столкнулась не только наша страна. Попытки «вернуть» обществу традиционные ценности через систему образования осуществляются сегодня по всему миру — от Египта до Китая, от Греции до Аляски. Многие страны при этом ориентируются на поддержание (либо повторное включение) в образование откровенно конфессионально ориентированной компоненты.

6. Специфика российского общества требует большой осторожности и вместе с тем решительности в проведении подобной образовательной политики. Здесь нельзя считать успешной существующую сегодня практику внедрения «курсов по выбору» (мусульманам — ислам, православным — христианство, буддо-шаманистам — Цам), которые на уровне так называемой региональной компоненты образования только

усугубляют партикуляризацию общественного организма и обостряют внимание к межконфессиональным противоречиям. Последние вообще не следует обсуждать на уровне массового сознания, где акцентировка на межконфессиональных различиях в религиозном самоопределении граждан подрывает принципы проведения политики национального единства.

7. Очевидно, одной из наиболее корректных форм ее проведения в данном случае могли бы стать общетеоретические курсы, ориентирующие учащихся в разнообразии культурных форм (в том числе и конфессиональных). При этом акцент уместно делать на общедоступных для понимания сторонах культуры, например, таких, как искусство, осмыслить достижения которого невозможно без освоения религиозных метанарративов.

8. Вместе с тем на сегодня существует целый ряд дисциплин «конфессионально нейтральных» и вместе с тем помогающих формированию устойчиво «позитивной» духовно-нравственной ориентации личности. Главное при этом — ее самостоятельность и вместе с тем информированность о положительных достижениях культуры, о способах ориентации в сложном мире личных и групповых отношений. Речь идет о таких предметах гуманитарного цикла, как «Мировая художественная культура», «Культурология», «Философия», «Религиоведение», «Искусствознание» и т.д.

9. Решающий фактор в осуществлении опоры воспитательного процесса в современном образовании на «снятие» учащимися нравственно-аксиологического смысла этих и подобных им дисциплин состоит в успешном подборе кадров, в проведении последовательной политики повышения их квалификации. В числе наиболее проработанных «потоков», вобравших в себя указанные выше аспекты, — современные формы непрерывного образования, опыт которого в нашей стране насчитывает не один десяток лет. Обращение к этому опыту могло бы стать дополнительным источником комплектации взаимно соответствующих программ, нацеленных на реализацию задачи воспитания-образования.

10. Отдельной научной задачей является изучение как негативного, так и позитивного опыта в образовательной сфере. Он представлен отечественными и зарубежными образовательными проектами. Особого внимания требует опыт Греции и Китая, а также Египта.



## МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Как известно в современной отечественной науке нет единого мнения о месте теологии в системе светского образования. Тем не менее на данный момент теологическое образование получают около 3000 студентов в 42 вузах России.

Одними из главных обвинений в адрес университетской теологии являются: деидеологизация науки, неспособность «узкоконфессионального» образования подготовить специалистов, способных «неангажированно и корректно решать вопросы, связанные с отношениями государственных органов и религиозных организаций разных конфессий, с межконфессиональными отношениями» и т.д. А успешно могут решать эти вопросы только специалисты-религиоведы, имеющие широкий религиоведческий кругозор. На самом деле умение «критически сопоставлять различные теологические системы и системы нерелигиозного мировоззрения» еще не означает отказ от поиска консенсуса и желание кого-то обвинять в инакомыслии. Просто у специалистов религиоведов и у специалистов теологов немного разные задачи. И, как показывает практика, современное российское общество нуждается и в тех и в других. Трудно представить ученого (философа, религиоведа, обществоведа), способного подняться над любой мировоззренческой системой, некритически мыслящего и не дающего вообще оценочных суждений. Вольно или невольно, но любое рассуждение относительно мировоззренческих вопросов отправной точкой имеет определенную ценностную систему. Польза от простой констатации фактов, от науки ради науки, весьма сомнительная.

Совершенно ясно, что не стоит пытаться заменить теологию религиоведением, и наоборот, но необходимо развивать конструктивный диалог в той области, где цели и задачи теологии и религиоведения совпадают. А именно сообщая, используя общенаучные методы, сформировать определенное видение подходов к согласованию ценностей в поликультурном, ценностно ангажированном пространстве.

Главной задачей на сегодняшний день является дальнейшее развитие государственно-конфессионального диалога в образовательном пространстве. Этому должна способствовать целенаправленная подготовка экспертов и консультантов в области государственно-конфессиональных отношений, которая является актуальной необходимостью, особенно в поликультурных регионах. Но сегодня это не только Юг

России и Приволжский округ. В условиях интенсивных миграционных процессов на всей территории Российской Федерации, возрождения шаманизма, оккультизма и сатанизма, распространения новых религиозных движений, вопросы, связанные с решением этноконфессиональных проблем являются весьма востребованными и актуальными. Отсюда очевидна взаимная ответственность государства и традиционных конфессий, чиновников и экспертов за судьбы молодых людей. Поэтому необходим конструктивный диалог между представителями Православия, Ислама и других конфессий не только для укрепления гражданского мира, но и для борьбы с деструктивными культами, сектами и нравственной деградацией.

Такой диалог не только необходим, но и возможен на территории культуры, так как культура — это мир-посредник, в котором могут встречаться несовместимые сами по себе миры. Это относится не только к природе и духу, но и к духовным мирам. Поэтому встреча религий необязательно должна привести к конфликту.

Основной площадкой межконфессионального диалога выступает сегодня система высшего теологического образования. Это образование должно основываться на базовых общественных ценностях и быть нацелено на духовное обновление России, на утверждение в молодежи духа патриотизма, нравственности и гражданственности. Развитие теологического образования гарантирует обеспечение духовной безопасности личности, позволяет повысить культурный и научный потенциал страны путем нейтрализации причин и условий, способствующих возникновению религиозного экстремизма, сепаратизма, и вызванных ими социальных межэтнических и межрелигиозных конфликтов, а также терроризма на религиозной почве.

Сегодня в Пятигорском государственном лингвистическом университете поликонфессиональный стандарт по теологии развивается в двух направлениях — это православная теология и теология ислама. ПГЛУ является первым светским вузом, который реализует исламскую теологию наряду с уже имеющейся православной.

Отделение православной теологии было создано на факультете государственной службы и управления ПГЛУ в 2007 г. Принимая в расчет сложную социокультурную ситуацию в регионе, требующую постоянного учета религиозного фактора в деятельности государственных и муниципальных органов власти в рамках реализуемой специальности была лицензирована специализация — «Государственно-конфессиональные отношения».

Следующим шагом стало участие ПГЛУ в «Комплексной программе содействия развитию сферы религиозного образования, прежде всего мусульманского (2005–2015)» Минобрнауки России, которая курируется Администрацией Президента Российской Федерации, а также «Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2007–2010 гг.».

В 2008 г. был осуществлен набор студентов по лицензированной специальности 031901 «Теология» с исламским блоком конфессиональных дисциплин. При этом специалисты в области исламской теологии также овладевают специализацией «Государственно-конфессиональные отношения». По мнению экспертов, развитие качественного теологического образования в государственном вузе должно снизить

популярность зарубежного духовного образования в среде мусульманской молодежи, уменьшить количество радикально настроенных элементов в исламском обществе. Кроме того, решение этой задачи позволит приблизиться к формированию мусульманской элиты, способной позитивно воздействовать на политические, экономические и социокультурные процессы в региональном и федеральном масштабах.

Уникальность отделения теологии ПГЛУ заключается в том, что православные и исламские студенты-теологи совместно изучают общегуманитарные, многие общепрофессиональные дисциплины и дисциплины специализации. И только дисциплины конфессиональной подготовки они изучают отдельно. Такой подход помогает духовному обогащению студентов, постигающих азы межконфессионального диалога. Студенты-теологии двух направлений тесно общаются и дискутируют на семинарах. Здесь как нигде ярко проявляется миротворческий потенциал Православия и традиционного Ислама, формируется та живая сила, которая в будущем сыграет свою роль в оздоровлении социального мира и укреплении традиционной Российской государственности.

Значительное место отводится внеаудиторной работе. Студенты теологического отделения ПГЛУ активно участвуют в жизни вуза, региона, Ставропольской и Владикавказской епархии, сотрудничают с Духовными управлениями мусульман.

Важной формой получения навыков ведения диалога являются ежегодные семинары-тренинги «Межконфессиональный диалог в образовательном пространстве». Семинары проводятся студентами отделения теологии в марте — апреле для студентов и школьников КМВ при участии и поддержке научно-педагогического сообщества ПГЛУ с привлечением представителей православного и исламского духовенства, представителей управлений образования, педагогов и учащихся школ городов Кавказских Минеральных Вод. В ходе проведения семинаров-тренингов с проблемными докладами и информационными сообщениями выступают аспиранты, студенты и школьники. В обсуждении и дискуссии участвуют представители конфессий и все приглашенные. Похожая форма — круглые столы «Религия и здоровый образ жизни», где рассматриваются вопросы, связанные с отношением к человеческому телу, физкультуре и спорту, алкоголизму и наркомании, самоубийствам и биоэтике в Православии и Исламе.

Большое значение имеет участие студентов отделения в подготовке и проведении таких мероприятий, как образовательно-просветительский семинар «Россия — соцветие наций» на базе ПГЛУ при содействии фонда «Миротворец», Епархиальных молодежных Кирилло-Мефодиевских чтений на базе ПГЛУ, Международных научно-практических конференций «Ислам на Юге России. Вопросы возрождения и развития», «Взаимодействие государства и религиозных конфессий в современном образовательном пространстве» и других внешних и внутренних мероприятий.

Об отношении внутри студенческого коллектива, состоящего из студентов, изучающих православную и исламскую теологию, можно судить по наличию совместной команды КВН, может быть не самой смешной, зато самой дружной.

И все же, необходимо еще раз отметить, что теологическое образование в университете носит светский характер. Безусловно, некоторые студенты не скрывают

своей искренней веры. Но есть и такие, которые не считают себя религиозными людьми, а на исламской теологии учатся студенты православного вероисповедания. Таким образом, вера не всегда является определяющим фактором в выборе данной специальности. Сильной мотивацией выступает желание глубже изучить историю и культуру Ислама, в том числе арабский язык, догматику, вероучительную литературу Православия и древние языки. Многие студенты нацелены на работу в госучреждениях, в органах исполнительной и законодательной власти, где остро ощущается отсутствие специалистов в сфере государственно-конфессиональных отношений, имеющих базовое классическое образование. Со временем они могут создать целое сообщество компетентных специалистов, которые будут заниматься религиозными вопросами не только с позиций политической целесообразности, но опираясь на знание всех догматических тонкостей традиционных религиозных вероучений.

Устранить религиозную безграмотность и некомпетентность в сфере образования и государственного управления возможно лишь при наличии достаточного количества хорошо подготовленных специалистов: преподавателей, консультантов, экспертов в области религиозного знания.

В поликультурном регионе, каковым является Северный Кавказ, где компактно проживают люди, принадлежащие к различным национальностям и вероисповеданиям, необходимо изучение религиозных предметов. Укрепление и развитие отечественной системы духовного образования является важным шагом на пути к духовной безопасности России. Граждане нашего государства, связывающие себя с той или иной традиционной для России религией, должны иметь возможность свободно получать адекватную информацию о принципах духовной жизни, как их понимает каждая традиционная религия России, а также иметь возможность изучения ее истории и традиций в учебных заведениях всех уровней. В отрыве от духовно-нравственных и религиозных традиций, этнических особенностей народов невозможно формировать мировоззренческие аспекты личности. Религия народа, с которой позиционирует себя современный молодой человек, непременно оказывает влияние на личностные качества, поведение, социальную адаптацию.

Религиозное образование и просвещение должны стать неотъемлемой частью образовательного процесса, ведущего к высокому культурному уровню. Знание основ вероучения традиционных для России религий дает гарантии взаимопонимания, сохраняет и укрепляет межнациональные и межкультурные отношения, связывающие всех граждан России. Эта область связана с усилением созидательных процессов в обществе. Главной конечной целью учебно-воспитательного процесса наряду с адаптацией в социуме, успешной реализацией потенциала личности, определенного багажа знаний и навыков является духовная, нравственная личность, обогащенная традициями своего народа и страны.

Следует отметить, что на самых разных уровнях все отчетливее осознается необходимость создания единой вертикали, системы теологического образования в России. Такая система призвана обеспечить взаимосвязь всех видов религиозного обучения — начальных и воскресных школ, средних и средних профессиональных медресе или духовных училищ, институтов, университетов и научных центров.

Теологическое образование как система подготовки светских специалистов с широким социальным кругозором не должно ограничиваться лишь изучением религиозных догм, столпов веры, концептов религиозной морали. Специалист-теолог должен обладать широким социокультурным и религиоведческим кругозором. В этой связи в рамках теологии актуализируются этнологические знания, т.е. сумма адекватной информации и достоверных представлений об этногенезе, этносе, этничности, этнических стереотипах<sup>1</sup>. Профессиональная подготовка теологов предполагает понимание явления нации, национализма, сущности межэтнических противоречий и конфликтов, равно как содержания и форм традиционного межэтнического взаимодействия именно потому, что религия выступает важнейшим фактором консолидации нации и национального строительства. Такие знания особенно важны для специалистов, работающих в полиэтнических поликонфессиональных регионах России. Значимость профессионализма специалиста-теолога, как равно и его общей культуры повышается на Северном Кавказе. С религиозными убеждениями и верой неотъемлемо связаны все социальные и политические процессы, в том числе и конфликтогенного характера<sup>2</sup>. Это касается как русского населения, которое имеет этнокультурное доминирование, так и коренных северокавказских народов, а также представителей многочисленных диаспор ближнего и дальнего зарубежья. В этой связи насущной задачей является оптимизация «включения» религиозного фактора в систему современных общественных отношений северокавказского сообщества. Этому служит во многом подготовка специалистов-теологов, которые обладают достаточной суммой знаний об этногенезе народов региона, об их ментальности, об исторических сюжетах взаимоотношений между народами<sup>3</sup>.

Этнологический компонент теологического образования обеспечивается в данном случае за счет изучения этнического портрета населения региона, особенностей внутренних межэтнических отношений, современных национальных и федеративных отношений в Северо-Кавказском регионе.

В данном контексте очень серьезно стоит вопрос о преподавании религиоведческих дисциплин на теологических факультетах и отделениях. Изучение новых религиозных движений, этики и аксиологии в религии, философии, истории и социологии религии должно осуществляться в контексте той религиозной культуры, которая является основной для данного теологического направления. Для этого необходимо задуматься о создании принципиально новых, особых учебников и учебных пособий, в том числе это касается таких предметов специализации, как история государственно-конфессиональных отношений в России, международный опыт государственно-конфессиональных отношений, религия и межэтнические отношения и др.

<sup>1</sup> См.: Резников Е.Н. Теоретические и методологические проблемы этнической психологии. Мн., 2006.

<sup>2</sup> Православные епархии Юга России в постсоветский период / отв. ред. В.В. Черноус // Южнороссийское обозрение. 2008. № 49.

<sup>3</sup> Ислам на Юге России: Вопросы возрождения и развития: мат-лы Международной научно-практической конференции (21–22 ноября 2008). Пятигорск, 2008.

Гражданские идеалы всегда были и остаются связанными с идеалами нравственными и, несомненно, из них одних должны проистекать. Общество, воспитанное религией и затем ее утратившее, может некоторое время существовать благодаря накопленному потенциалу, но без притока живой силы обречено на медленное и неизбежное умирание. По мнению Льва Тихомирова: «С умиротворения души должно начаться оздоровление социального мира»<sup>4</sup>. И вот это умиротворение возможно только в поле той культуры, в лоне которой человек родился и вырос. Достичь этой гармонии — задача нашего религиозно-ориентированного образования.

© Лаза В.Д., канд. философских наук, доцент,  
доцент кафедры политологии, социологии и теологии,  
зав. отделением теологии Высшей школы политического управления  
и инновационного менеджмента Пятигорского государственного  
лингвистического университета, 2010

---

<sup>4</sup> Тихомиров Л. Социальное значение религии: Русская религиозная мысль // Листки. 1915. № 8.



## МУСУЛЬМАНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ: трудности роста и перспективы развития

Система религиозного образования мусульман России складывалась на протяжении нескольких столетий. Цели, структура и содержание исламского образования определялись в соответствии с мусульманской традицией. В регионах традиционного проживания мусульман получили развитие начальное и среднее исламское образование (мактаб и медресе). Однако организация образовательного процесса и его наполненность нередко корректировались в зависимости от изменений в вероисповедной политике Российского государства. При этом конфессиональные образовательные учреждения российских мусульман долгое время не имели единых программ обучения.

И лишь на рубеже XIX — начала XX в. была предпринята попытка приблизить мусульманское образование к запросам современности и соотнести его с действующей на тот момент общеобразовательной системой. В значительной степени это стало возможным благодаря идеям татарских просветителей Г. Курсави (1776–1814), Ш. Марджани\* (1818–1889), К. Насыри\*\* (1825–1902). Все они выступали за развитие свободной дискуссии в среде татарских богословов и мыслителей, отстаивали иджитihad в решении общественных проблем, нацеливая мусульман на деятельное, активное отношение к жизни.

Ш. Марджани горячо ратовал за приобщение татар к достижениям европейской цивилизации при сохранении основ мусульманского образования и идентичности. Он считал необходимым изучать в мусульманских школах помимо традиционных для них предметов и некоторые общеобразовательные дисциплины, такие как история, русский язык и др. Шигабутдин Марджани доказывал единоверцам, что это не только не противоречит шариату, но и открывает для них возможность получения

\* Шигабутдин Марджани, занимая высокие почетные должности ахуна и мухтасиба Казани, поддерживал контакты с известными казанскими и петербургскими востоковедами. Одним из первых мусульманских ученых он был избран в Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете, принимал участие в его международных конгрессах.

\*\* Каюм Насыри после окончания медресе стал вольнослушателем Казанского университета. Позднее он, как и Шигабутдин Марджани, состоял членом Общества археологии, истории и этнографии при этом университете, много выступал перед русской аудиторией, знакомя ее с культурой татарского народа.

современного образования. Сходной позиции придерживался и Каюм Насыри, который не только заложил основы татарского литературного языка, но и создал учебные пособия по изучению русского языка. Однако вплоть до конца XIX в. идеи этих просветителей практически не затрагивали массовое сознание татар, оставаясь в сфере интересов небольшой части богословов и интеллектуалов.

Среди тех, кто горячо разделял и последовательно отстаивал новаторские взгляды татарских мусульманских мыслителей, был крымско-татарский просветитель, писатель и публицист Исмаил-бей Гаспринский\* (1851–1914), с именем и деятельностью которого впоследствии напрямую стали связывать развитие нового мусульманского образования в России.

Заметным явлением не только мусульманской, но и общероссийской жизни стал выход в свет в 1881 г. брошюры Исмаил-бея Гаспринского под названием «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина». Автор с горечью отмечал «отсутствие строго намеченной, последовательной политики, воодушевленной высокой идеей распространения цивилизации среди русского мусульманства». Он пишет о том, что налицо «общественная и умственная изолированность мусульман, глубочайшее невежество, мертвая неподвижность во всех сферах их деятельности»<sup>1</sup>.

Исмаил-бей Гаспринский выражал надежду, что Россия достойно выполнит роль «естественной посредницы между Европой и Азией», что с помощью и при содействии просвещенных русских российские мусульмане смогут достичь «быстрого умственного и экономического преуспеяния» на почве «равенства, свободы, науки и образования»<sup>2</sup>.

Будучи сторонником государственной целостности многонациональной России, Исмаил-бей отмечал, что это может достигаться двумя способами. Первый основан на «стремлении к кровному, так сказать, химическому единению данной народности с господствующей — отсюда система ассимиляционная, русификационная». Другой способ базируется «на стремлении к единению нравственному, так сказать, нравственной, духовной ассимиляции на принципах национальной индивидуальности и самоуправления». И именно этот второй способ не только

---

\* Исмаил-бей получил традиционное для того времени мусульманское образование в мактебе, затем продолжил образование в Бахчисарайском медресе. Позже он поступил в симферопольскую гимназию, откуда перевелся в кадетское училище (вначале в воронежское, затем в московское). В Москве молодой кадет был вхож в дом известного русского издателя и публициста Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887), редактора газеты «Русские ведомости». В это время М.Н. Катков вплотную занимался вопросом учреждения классической гимназии, в которой методика преподавания и объем изучаемых предметов соответствовали европейским стандартам.

Человек пытливого и любознательного ума, Гаспринский «искал знания везде» — учился в Сорбонне (где зарабатывал на жизнь, поступив личным секретарем к И.С. Тургеневу), посетил Алжир, Тунис, Египет, Грецию, Турцию, откуда слал корреспонденцию для ряда петербургских, московских, одесских газет. Вскоре после возвращения на родину, в Бахчисарай, несмотря на относительно молодой возраст, Гаспринский был избран городским главой (1878). Работу на этом посту Исмаил-бей успешно сочетал с культурно-просветительской, а затем и издательской деятельностью.

<sup>1</sup> *Исмаил-бей Гаспринский. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина // Дружба народов. 1991. № 12. С. 208.*

<sup>2</sup> Там же. С. 217.

служит делу российской государственной целостности и стабильности, но «в то же время споспешествует образованию, прогрессу и выработке лучших норм труда и жизни». За ним — «правда и справедливость».

Гаспринский резко осуждал царистские методы насаждения русских школ с начальным обучением татарских, башкирских, других нерусских детей на русском языке. Против подобного обучения, игнорирующего родной язык ребенка, протестовала в то время также и передовая русская педагогическая мысль в лице К.Д. Ушинского и его последователей.

Обращаясь к мусульманской молодежи, Исмаил-бей подчеркивал: «выучиться самому — достоинство, но передать незнающему свое знание еще большее достоинство и благое, святое дело. Наша религия учит, что добро можно творить трояко: трудом, словом и подаванием, — и то, и другое, и третье одинаково угодны Богу. Благородный бедный помогает ближнему работой, ученый — поучением, богатый — подаванием». Гаспралы напоминал молодым российским мусульманам изречение великого Али: «чернила ученого столь же достойны уважения, как и кровь мученика»<sup>3</sup>.

Брошюра «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина» немало способствовала растущей известности Исмаил-бея, и прежде всего — среди мусульман Крыма, Поволжья и Сибири.

Понимая, что даже самые энергичные усилия энтузиаста-одиночки мало что изменят, Исмаил-бей задумал издавать газету на татарском языке, чтобы с ее помощью воздействовать на общественное мнение. 23 апреля 1883 г. вышел первый номер газеты «Терджиман» («Переводчик»)⁴. Ее издателем, редактором и ведущим автором стал Исмаил-бей Гаспринский.

В первом номере издания его задачи были определены следующим образом: давать мусульманам необходимые и полезные для культурной жизни знания, знакомить русское общество с национальными нуждами исповедовавшего Ислам населения России. В публикациях «Терджимана» поднимался вопрос о реформе мусульманских школ, духовного управления и системы вакфов, обращалось внимание на необходимость изменить положение женщины — мусульманки, расширить ее доступ к образованию, чтобы она чувствовала себя уважаемым и достойным членом общества.

В книге Гаспринского «Русско-восточное соглашение» (1896) нашли развитие многие мысли, высказанные автором еще в «Русском мусульманстве». Российские мусульмане, считал Исмаил-бей, могли бы смелее и спокойнее заняться внутренним возрождением, перенимая формы не с Запада, а из России, как из страны, более близкой им по цивилизации и складу народной жизни. «Следовало бы, — предлагал он, — чтобы русские и мусульмане лучше и непосредственно изучали друг друга без предвзятых или заказных предубеждений. Тогда они увидели бы, что кроме верования

<sup>3</sup> *Исмаил-бей Гаспринский. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина // Дружба народов. 1991. № 12. С. 221.*

<sup>4</sup> Один из современных исследователей творчества Гаспринского А.И. Курчки отмечал, что в традиционных обществах Востока роль переводчика была исключительно важна. Переводчик был наделен правом истолковывать происходящие события, он владел методикой перевода не только слов, но и смыслов, понятий одной речи в систему понятий другой (подробнее см.: *Курчки А.И. Исмаил-бей Гаспринский // Дружба народов. 1991. № 12. С. 224.*)

все остальное сближает и скрепляет их. Вера же, сфера Божова, не должна мешать доброй мирской жизни и деятельности»<sup>5</sup>.

Просветительно-педагогическую деятельность Исмаил-бей Гаспринский начал задолго до того, как приобрел известность изданием «Терджумана», публикацией брошюр и статей. Еще молодым человеком он преподавал в бахчисарайском медресе «Зинджырлы», но уже тогда отмечал, что в подавляющем большинстве исламских учебных заведений обучение велось по устаревшим методикам и программам, которые не соответствовали запросам времени.

В 1883 г. Гаспринский открыл в Бахчисарае школу, которая начала практиковать новые методы обучения («эсиль-эль-джадид»), связанные с отказом от бездумной зубрежки и догматизма, нацеленные на поддержание в учащихся стремления к саморазвитию и самосовершенствованию. Главным нововведением стала замена механического заучивания грамоты по слогам<sup>6</sup> звуковым методом обучения арабскому алфавиту. В итоге учащиеся быстрее выучивались читать и писать.

Исмаил-бей Гаспринский разработал новометодную программу для татарских школ. Конечно, преподаванию мусульманских богословских дисциплин по-прежнему отводилось почетное и значимое место. Вместе с тем в джадидистских школах существенно расширился круг общеобразовательных предметов за счет введения арифметики, начальных сведений по географии и истории. Кроме того, Гаспринский настаивал, что на начальной ступени обучение надлежит вести на родном для ученика языке и лишь в дальнейшем учащиеся могут освоить русский.

Просветительская деятельность Исмаил-бея Гаспралы этим не ограничилась: он составил новую азбуку, добавив к арабскому алфавиту буквы, соответствующие звукам татарского языка. К 1890 г. его издательство массовыми тиражами выпускало новую учебную и иную школьную литературу.

И. Гаспринский полагал, что образованный в духе времени человек не только получает доступ к современной культуре и ее духовно-нравственным ценностям, перед ним открываются дополнительные возможности социального продвижения. И что не менее важно, он уже не может мириться с диктатом невежества и косности.

Джадидистские школы получили распространение не только в Крыму и Поволжье, но и на Кавказе, в Закавказье, в Туркестане, а также за пределами России. Исмаил-бей Гаспринского с большим воодушевлением принимали в Стамбуле, Каире, Бомбее.

Как отмечает известный современный исследователь, ректор Российского исламского университета Р.М. Мухаметшин, значение новометодных школ не ограничивалось внедрением современных наук в систему мусульманских знаний и «наведением мостов» между современным (в том числе и западным) знанием и мусульманской культурой. Он подчеркивает, что в джадидистских школах началось «внедрение элементов светской модели мировосприятия, основанной на

<sup>5</sup> *Исмаил-бей Гаспринский. Восточно-русское соглашение. Мысли, заметки и пожелания Исмаила Гаспринского // Дружба народов. 1991. № 12. С. 203.*

<sup>6</sup> Заучивание грамоты по слогам имело место не только в традиционных мусульманских школах, но и в православных. Как в православных школах учили «буки — аз = ба», так и у мусульман: «бе — алиф = ба» и т.д.

принципах рациональности, универсальности и объективности», что приводило к «использованию двух культурных концепций познания»<sup>7</sup>. И это вызывало не только сопротивление сторонников старого метода (кадимистов), но и ожесточенные споры среди татарской интеллигенции.

Тем не менее сама жизнь, в том числе успехи учащихся новометодных школ, доказывали правоту и полезность начинаний Гаспринского. Год от года росло число его сторонников и последователей. Джадидистские школы начинали возникать не только в Крыму и Поволжье, но также на Кавказе, в Закавказье и Туркестане и т.д.

Необходимость преподавания ряда светских дисциплин во всех медресе нашла отражение в резолюции о мусульманской школе, принятой III Всероссийским съездом мусульман в Нижнем Новгороде 16–20 августа 1906 г.

Резолюция, в частности, содержала положения о повсеместном создании начальных школ с преподаванием на родном языке на основе единых требований и программ; включение в учебные программы всех медресе светских предметов; уравнивание в правах выпускников татарских конфессиональных школ и русских средних учебных заведений.

Осенью 1912 г. на съезде в Бугуруслане, который состоялся по инициативе мусульманской общественности, был предложен проект унификации учебных программ для четырехклассных джадидистских татарских начальных школ.

При советской власти мусульманское образование переживало периоды спада и разрушения. В результате к началу 30-х годов все учебные заведения для мусульман были закрыты, почти 30 тыс. служителей Ислама подверглись репрессиям. Кроме того, замена арабской графики в языках мусульманских народов России сначала на латиницу (1929), а затем на кириллицу (1939) существенно осложнила процесс освоения религиозной литературы и учебников.

Однако на волне демократических преобразований и религиозного возрождения в конце 80-х гг. начался процесс спонтанного появления мусульманских учебных заведений, которые создавались в основном по инициативе различных зарубежных мусульманских фондов, бравших на себя и финансирование, и обеспечение преподавательскими кадрами. Надо ли напоминать, что через подобные заведения часто распространялись нетрадиционные для российского Ислама идеи и положения ханбалитского мазхаба. Объектом пристального внимания зарубежных эмиссаров стали Северный Кавказ, Татарстан, Башкортостан, Мордовия, Пензенская, Ульяновская, Оренбургская и другие области Центральной России и Поволжья, где компактно проживают мусульмане. Нередко на основе подобных учебных заведений возникали серьезные очаги исламского радикализма. Там, например, произошло в поволжско-уральском регионе в медресе «Йолдыз» (Набережные Челны) и «Аль-Фуркан» (Бугуруслан).

Зарубежные фонды содействовали отправке молодых мусульман на учебу в зарубежные центры. Вопрос о том, с чем они приедут и какие идеи будут проповедовать, постепенно стал источником беспокойства не только руководства страны, но и Духовных управлений мусульман. Тем не менее более 1500 мусульман продолжает

---

<sup>7</sup> Мухаметшин Р. Ислам в татарской общественной мысли начала XX века. Казань, 2000. С. 47.

обучаться в зарубежных исламских учебных заведениях. И это при том, что от личности имама не в последнюю очередь зависит, как будут формироваться религиозные потребности верующих, их интересы и запросы.

Со всей остротой встал вопрос создания в стране полноценной системы мусульманского образования, основанной на отечественных исторических традициях и адаптированной к российской действительности.

Учебные заведения, которые начали формироваться под юрисдикцией Духовных управлений мусульман в регионах России, начали готовить имамов для своих приходов. Сразу же обозначилась проблема определения правовых основ деятельности таких религиозных учебных заведений. В результате создавалась ситуация, когда выпускник нелицензированного медресе, проучившийся 4–5 лет, получал диплом, не признаваемый государством. Молодой специалист с таким дипломом не мог рассчитывать на получение работы в государственном учреждении, например в школе. Поскольку иных источников заработка у молодых имамов не было, а общины не располагали средствами для их содержания, они практически не задерживались в мечетях.

Новым этапом в становлении системы мусульманского образования можно назвать открытие в России исламских университетов в конце 90-х гг. Среди них — Российский исламский университет в Казани, Московский исламский университет и др. Это означало не только появление новых типов мусульманских учебных заведений, но и возникновение нового этапа в формировании государственно-исламских отношений. Именно в этот период общество, в том числе и во властных структурах, пришло к пониманию того, что необходимо создавать условия для возвращения в духовную и общественно-политическую жизнь России не оторванных от реальной жизни государства религиозных ценностей, а традиций, выработанных российскими мусульманами в течение многих веков.

Наконец, в начале XXI в. происходят структурные изменения: создание Совета по исламскому образованию при Совете Муфтиев России (СМР) и утверждение единых образовательных стандартов трехступенчатой системы исламского образования.

Решение о создании Совета по исламскому образованию (СИО) было принято 3 марта 2005 г. на заседании Совета муфтиев России. Совет возглавил заместитель председателя СМР, ректор Московского исламского университета М.Ф. Муртазин. 30 марта 2005 г. Совет принял Единый образовательный стандарт по исламскому религиозному высшему образованию. В нем была дана характеристика специальности «исламское богословие». При получении этой специальности присваивалась квалификация «проповедник-богослов (имам-хатыб), преподаватель».

Как известно, образовательные стандарты в нашей стране были введены в соответствии с Законом Российской Федерации «Об образовании». Они служат сохранению базового единства образовательного пространства, позволяющего обеспечить единый уровень образования. Стандарты определяют структуру, содержание, объем учебной нагрузки и уровень подготовки обучающихся, предъявляют требования к организации практик, к профессиональной подготовленности выпускника.

Для того чтобы определить правовой статус исламских учебных заведений в 2001 г. в федеральный закон был внесен блок «Дисциплины конфессиональной подготовки по профилю Исламская теология», выполненный как приложение к разработанному по принципу поликонфессиональности Государственному образовательному стандарту высшего профессионального образования по направлению «теология» (Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования. Направление 031900 — теология).

Установленные минимальные стандарты предъявляют требования к уровню образовательного процесса. Путем периодической проверки учебного процесса и отдельных программ устанавливается соответствие образовательной деятельности этим стандартам.

В настоящее время в России существуют все звенья религиозного образования — начальные и воскресные школы (при мечетях), средние и средние профессиональные медресе и, наконец, вузы.

В России зарегистрировано 52 высших исламских учебных заведения, не все имеют лицензии и не все соответствуют требованиям, предъявляемым к высшим и средним профессиональным учреждениям, но все готовят мусульманских служителей и священнослужителей, которые будут работать в мечетях и приходах.

Существует несколько исламских институтов и университетов, которые готовят и священнослужителей, и специалистов по программам госстандартов в основном по направлению «исламская теология». Среди них — университеты, которые действуют в Москве, Казани, Уфе, Махачкале, Нальчике и др.

Вузовский учебный план, как правило, включает три блока дисциплин.

*Первый блок* — дисциплины общегуманитарного и естественно-математического цикла: история России, русский язык и культура речи, философия, компьютерные и информационные технологии, астрономия, концепция современного естествознания, делопроизводство, основы государства и права, психология, педагогика и др.

*Второй блок* — дисциплины общеконфессионального характера: религиозная философия, социология религии, психология религии, история и культ конфессий (буддизм, иудаизм, христианство), сравнительное религиоведение, история архаических религий, государственные законы о религии и др.

*Третий блок* — исламские дисциплины: акыда (вероубеждение), фикх (религиозное право), сукул (этика), корановедение, тафсир (комментарии к Корану), хадисоведение, сира (жизнеописание Пророка), мантик (логика), даават (миссионерская деятельность) арабский язык, риторика, искусство проповеди и т.д.

В 2007 г. Правительством России была принята программа «О содействии подготовке специалистов по истории и культуре ислама», рассчитанная до 2010 г. В нее вошли пять мусульманских вузов России, которым оказывалось содействие в учебно-методическом обеспечении, организации учебного процесса и повышении квалификации преподавателей от прикрепленного к ним светского вуза.

Поскольку в соответствии с Конституцией Российской Федерации российское государство носит светский характер (ст. 14), оно не может финансировать религиозные организации. В связи с этим в 2007 г. был создан благотворительный Фонд

поддержки исламской культуры, науки и образования. Согласно уставу основными целями деятельности Фонда являются:

- поиск спонсорских организаций, получение и распределение гуманитарной и иной помощи от зарубежных государственных и общественных организаций и частных лиц;

- содействие формированию и развитию системы исламского образования, подготовке специалистов высшей квалификации для религиозных организаций и образовательных учреждений всех уровней;

- осуществление духовно-нравственного воспитания детей и молодежи, в том числе путем возрождения классического образования, содействие созданию мусульманских лицеев, медресе, центров обучения и досуга;

- поддержка за счет дополнительных привлекаемых средств мероприятий по реформе исламского образования и созданию отечественной системы подготовки специалистов в области Ислама;

- осуществление издательской деятельности, учреждение СМИ, выпуск религиозной литературы, учебных пособий, научно-популярной литературы;

- содействие, поддержка и помощь традиционным мусульманским организациям России, особенно в вопросах противодействия экстремизму.

Эффективная деятельность системы образования заключается не только в правильной организации учебного процесса. Возможности самой системы и ее проблемы четко отражаются на судьбе выпускников учебных заведений. Если выпускники не могут найти свое место в обществе и воспользоваться полученными знаниями — это показатель низкого уровня подготовки. В этой связи очень важна выработка способности применять приобретенные знания и умения в определенной области.

В квалификационных характеристиках профессионального исламского образовательного учреждения формулируются требования прежде всего к знаниям по исламскому вероучению, праву, Корану, а также осведомленности в вопросах экономики, теории управления, педагогики и психологии и др.

Выпускник профессионального мусульманского учебного заведения должен уметь преподавать, руководить общиной и действовать в ее интересах, уметь вести диалог с представителями разных конфессий, а также быть подготовленным к научной и общественно-просветительской формам работы.

Полноценная система исламского образования, на наш взгляд, должна характеризоваться не только многоступенчатостью, но и единством, выраженным в поэтапном получении образования от начального до послевузовского. При этом образовательные уровни должны быть взаимосвязаны между собой, а исламское образовательное поле должно быть единым для всей страны.

Выпускник исламского образовательного учреждения должен удовлетворять требованиям самой общины и всей мусульманской умме России в религиозном и духовном аспектах, а также общества в целом и государства, в частности, в общественно-гражданском и общенациональном аспектах.

Как соединить эти требования? Как подготовить духовных лиц, не только способных научить верующих исполнять требования мусульманской религии, но и вла-

деющих комплексом современных гуманитарных знаний, обеспечивающих широкий кругозор выпускников исламских религиозных образовательных учреждений?

В настоящее время для содержательного наполнения комплекса гуманитарных наук в рамках исламского образовательного процесса необходима помощь государственных светских учебных и научных учреждений. В качестве примера такого сотрудничества можно привести разработку курса «Ислам и российское законодательство» в медресе имени Марьям Султановой в Уфе. В рамках этого курса учащиеся получают необходимую информацию о светском и религиозном праве, обретают навыки ориентации в российском правовом пространстве, воспитываются в духе уважения к законам государства. Как отмечает ректор этого медресе, после усвоения данного курса учащиеся начинают лучше понимать суть соотношения норм шариата и действующего российского законодательства.

В настоящее время все большее распространение получает такая форма обучения, когда наряду с религиозными знаниями учащиеся медресе получают востребованную в обществе специальность. Речь идет об одновременной подготовке из них специалистов в области современных информационных технологий, бухгалтерского дела, преподавателей арабского языка и т.д.

Вместе с тем новые образовательные стандарты открывают возможности преподавания ряда исламских дисциплин в светских образовательных учреждениях.

Интересен в этом плане опыт дагестанского Института теологии и религиоведения, основанного в 2001 г., который одним из первых приступил к реализации государственного образовательного стандарта по направлению «теология» с исламской составляющей. Институт готовит лингвистов, экономистов и учителей начальных классов общеобразовательных школ. При этом время факультативов и национального вузовского компонента отдано на преподавание религиозных дисциплин — основ Ислама, языка Корана, исламской экономики и исламской педагогики.

С 2007 г. активно ведется разработка и утверждение государственных стандартов преподавания арабского языка в средних школах России (на основании письма и методических рекомендаций Минобрнауки, направленных в адрес органов управления образования субъектов Российской Федерации — №3-513 от 13 марта 2007). Образовательные учреждения, выбравшие арабский язык в качестве первого иностранного языка, смогут вводить его в соответствии с федеральным компонентом в стандарте по иностранному языку для всех ступеней общего образования: начального, основного общего, среднего (полного) общего образования.

Формирование системы исламского образования — одна из важных и актуальных задач, стоящих перед мусульманским сообществом России. Современное российское исламское образование нацелено на подготовку священнослужителей, способных стать ядром мусульманской общины как неотъемлемой части гражданского общества.

Среди неотложных задач по развитию исламского образовательного процесса можно выделить:

- совершенствование учебно-методического обеспечения религиозных образовательных учреждений, методов преподавания и учебных программ;

- осуществление взаимосвязей между религиозным и светским компонентами в содержании образования;
- расширение сотрудничества религиозных вузов со светскими учебными заведениями.

Несмотря на то что содержание религиозного образования определяется духовными управлениями, экспертная оценка учебного процесса и его результатов должны быть в поле действия и духовных управлений, и научных кругов, и государственных структур.

Исламское образование должно удовлетворять потребности человека в познании теоретических основ своей религии, наполняя глубоким содержанием его веру, формируя исламское религиозное мировоззрение, вырабатывая целостное представление о мусульманской культуре.

В то же время результат исламского образования должен соответствовать духу времени, целям и задачам социального развития страны, должен вписываться в ее общую образовательную концепцию и стратегию.

От того, каким будет исламское образование России, не в последнюю очередь зависит ее культурная, национальная и государственная безопасность.

© Барковская Е.Ю., д-р исторических наук, доцент,  
доцент кафедры государственно-конфессиональных отношений  
РАГС при Президенте Российской Федерации, 2010



## К ВОПРОСУ ОБ ЭФФЕКТИВНОСТИ ПРИМЕНЕНИЯ РЕЗУЛЬТАТОВ ФУНКЦИОНАЛЬНОГО АНАЛИЗА РЕЛИГИИ В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

В данном сообщении рассматривается проблема взаимодополнительности эссенциалистского и функционального подходов в социологии религии на примерах определения понятия религии и выяснения спектра функций религии применительно к задачам вузовского религиоведческого образования.

Практически любой лекционный курс из набора религиоведческих дисциплин, например, «Социология религии», адресованный студентам вузов (в особенности не специализирующимся в области философии религии и религиоведения), традиционно начинается *abovo* — с определения базовых концептов. Веберовская фигура умолчания: «Определение того, что “есть” религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, — оно может только его завершать»<sup>1</sup>, малоэффективна. Следует признать, что и в финале своего программного сочинения Макс Вебер не предложил оригинальной дефиниции исследуемого объекта. Именно это обстоятельство позволяет охарактеризовать его труд в терминах «умолчания».

Видимо, руководствуясь посылкой немецкого классика социологии, И.Н. Яблоков свою монографию по философии религии венчает пространной дефиницией понятия религии<sup>2</sup>. На поверку эта формулировка оказывается обновленной версией его нижеследующего утверждения, широко растиражированного в учебной литературе 1994–2006 гг.: «По отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия неплодотворна. (Почему? — И.Д.) ...В самой общей форме можно сказать: религия есть сфера духовной жизни общества, группы, индивида, способ практически-духовного освоения мира и область духовного производства. В качестве таковой она представляет собой: 1) проявление сущности общества; 2) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности; 3) способ существования и преодоления человеческого самоотчуждения; 4) отражение действительности; 5) общественную подсистему; 6) феномен культуры»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное: Образ общества. М., 1994. С. 78.

<sup>2</sup> См.: Яблоков И.Н. Философия религии: Актуальные проблемы. М., 2007. С. 244–245.

<sup>3</sup> Основы религиоведения: учебник / под ред. И.Н. Яблокова. М., 1994. С. 33; Религиоведение: уч. пособие и уч. словарь-минимум по религиоведению. М., 1998. С. 226–227, 461–462.

На наш взгляд, это проверенное временем неявное аксиоматическое определение «работает», если и только если заранее знать, что такое религия, поскольку не вскрывает самой сущности религии — оно не содержит указания на категорию священного<sup>4</sup>. Данная формулировка описывает не одно, а целый класс (множество) понятий. И это легко доказать. Достаточно подобрать хотя бы один такой отличный от религии феномен социальной жизни, который бы подпадал под это определение, тем самым опровергая его референциальную однозначность. Подходящий пример — искусство. Получаем набор аксиом: искусство есть сфера духовной жизни... проявление сущности общества... аспект жизнедеятельности... искусство — способ преодоления человеческого самоотчуждения, отражение действительности, общественная подсистема, феномен культуры. С этими положениями об искусстве согласится любой искусствовед и культуролог. Следовательно, данное аксиоматическое определение излишне общо и, в отличие от генетического (задаваемого дескрипцией способа получения искомого) и классического (посредством сравнения разнообъемных понятий, при котором одно выступает генерализующим), не отражает родо-видовую спецификацию религии и искусства, хотя даже интуитивно очевидно, что это не тождественные и вполне автономные концепты<sup>5</sup>.

Социологии религии требуется лаконичное, логически непротиворечивое, формально строгое, семантически однозначное, информативное, интуитивно очевидное, объективное и — в идеале — бесспорное генетическое определение, доступное пониманию учащихся. Такого, к сожалению, не существует.

На наш взгляд, наиболее приемлемой в образовательных целях до сих пор остается формулировка, предложенная Эмилем Дюркгеймом в его фундаментальном труде «Элементарные формы религиозной жизни»<sup>6</sup>. Во-первых, она содержит однозначно маркирующую религиозное сущностную категорию священного (нуминозного, в терминах Р. Отто<sup>7</sup>), столь ценимую феноменологами религии, в отличие от по-

<sup>4</sup> Или «святого». Согласно тонкой демаркации Г.П. Беккера, которую поддерживает А.Ф. Филиппов, «...священное не тождественно святому, как и вообще религиозному. При градации священного по степени интенсивности эмоционального переживания святое выступает как самая высокая ступень» (Филиппов А.Ф. Священное и светское // Современная западная социология: Словарь. М., 1990. С. 306). Священное, по мысли Г.П. Беккера, соединяет в себе «...традиционную иррациональность и санкционированную рациональность...», <в отличие от светского>, характеризующегося через связь целесообразной рациональности и аффективной иррациональности» (Терин В.П. Беккер Говард Пол // Современная западная социология: Словарь. С. 29–30).

<sup>5</sup> Ни социологи, ни искусствоведы их не смешивают: Добренков В.И., Кравченко А.И. Фундаментальная социология: в 15 т. Т. 11: Культура и религия. М., 2007; Религия и искусство: мат-лы научной конференции. М.: ГИТИС, 1998.

<sup>6</sup> Durkheim Emile. Les Formes elementaires de la vie religieuse: Le Systeme totémique en Australie. Paris; Alcan, 1912 (4-e ed. Paris, 1960). P. 65. «Религия есть солидарная система верований и практик, относящихся к вещам священным, обособленным, запретным, верований и практик, которые объединяют в одну моральную общность, называемую церковью, всех, кто их принимает» (цит. по: Арон Раймон. Этапы развития социологической мысли / общ. ред. пер. с фр. П.С. Гуревича. М., 1993. С. 345; альтернативный, более качественный перевод определения Э. Дюркгейма с критическими комментариями см.: Эванс-Притчард Эдвард. Теории примитивной религии. М., 2004. С. 62 и след.)

<sup>7</sup> См.: Отто Р. Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

нения сверхъестественного. Во-вторых, она кратко и емко заявляет, что у «живой» религии всегда имеются два аспекта — это (мифическая) идеология, ортодоксия, и (ритуальная) практика/психопрактика, ортопраксия, с одной стороны, и носители этих культовых традиций — с другой. Прагматичную состоятельность такой установки лишний раз подтверждает то, что именно критерий различения носителей религиозных верований является основанием общего деления всех религий на три большие группы: родо-племенные, народностно-национальные и универсальные (мировые). Других всеми признанных «наименьших общих знаменателей» пока что не выявлено. Внимание Э. Дюркгейма к сакральным практикам обеспечивает допустимую смычку с позицией «кембриджской школы» и вообще школы ритуалистики (У.Р. Смит, Дж. Фрейзер, А. ванГеннеп, Ян де Фрис, С.Х. Хук, Э.О. Джеймс, С.Э. Хайман и др.<sup>8</sup>) и позволяет разграничить религиозный культ, ритуал в точном смысле слова, культовую и внекультовую религиозную деятельность и социальный церемониал и этикет.

Религия — всегда (по мысли Э. Дюркгейма, М. Мосса и А. Юбера<sup>9</sup>) явление социальное, поэтому верующие неизбежно объединяются в «церковь», т.е. любую по численности и способам знаковой демаркации (эмблематизации) группу единомышленников-единоверцев. Если нет носителей — религия «мертва», если нет священной мифической идеологии — мы имеем дело с парарелигиозным феноменом, например, с магией или с ритуализованными формами общественных отношений в спорте, армии и проч. Если нет ритуала, но имеется набор священных догм, то это, скорее всего, внекультовая трансляция вероучения в форме какой-либо умозрительной «теологии», «теософии», «философии», «иерософии» и т.п.

Проблема позитивного определения религии хорошо известна специалистам<sup>10</sup>, а постановка вопроса о возможности негативного определения религии вообще лишена смысла, ибо уводит исследователя либо в «ползучий эмпиризм с отрицательной приставкой», либо в «дурную бесконечность» индуктивного начетничества (так как полная индукция неосуществима), либо в мистическую апофатику по самой своей природе не способную преодолеть субъективизм. В силу этого обстоятельства особую актуальность в современной эпистемологии продолжают сохранять альтернативные эссенциалистскому подходы, разумеется, отвечающие критериям научности. Одним из таких подходов со времен выхода в свет трудов Бронислава Малиновского (1884–1942), А.Р. Рэдклифф-Брауна (1881–1955) и Толкотта Парсонса (1902–1979) является функционализм [и неофункционализм, примерно с Никласа Лумана (1927–1998)], ярко проявивший себя в социологии религии и социальной антропологии<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> См. подр. библиогр.: Обрядовая теория мифа / сост. А.Ю. Рахманин. СПб., 2003. С. 5 и след.

<sup>9</sup> См.: Мосс М. Социальные функции священного / Мосс М. Избр. произведения. СПб., 2000.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Красников А.Н. Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004; Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 5–197; Яблоков И.Н. Философия религии: Актуальные проблемы. С. 93 и след., 199 и след.

<sup>11</sup> См.: Луман Н. Власть. М., 2001; Он же. Общество как социальная система. М., 2004; Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 1999. С. 56–69; Он же. Магия, наука и религия. М., 1998; Он же. Избранное: Динамика культуры. М., 2004; Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц [Тексты] / под общ. ред. В.И. Добренкова. М., 1996 (см.: Парсонс Т. Система координат действия и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем; Функциональная теория изменения; Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения); Он же. Система современных

Удачной альтернативой субстанциальным, функциональным (наглядной иллюстрацией является как раз формулировка Э. Дюркгейма<sup>12</sup>), структуральным, антропологическим, феноменологическим<sup>13</sup> и проч. что-либо утверждающим явным и неявным (в логическом смысле слова) дефинициям является функциональный анализ религии, тесно смыкающийся с функционализмом (структурно-функциональным подходом) как методологической и эвристической парадигмой. Сразу оговоримся, что термин «функция» мы будем понимать здесь в операциональном ключе как осуществление или выполнение смыслонесущих действий, и полученный в ходе функционального анализа результат может быть приравнен к операциональному определению (задаваемому посредством описания непустого множества специфицирующих экспериментально-измерительных операций<sup>14</sup>). К тому же целесообразно иметь в виду своеобразную теорему-предостережение Роберта Кинга Мертон: «...точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться различными явлениями ...имеется некоторый диапазон вариаций структур, удовлетворяющих данную функцию (предел этой вариабельности устанавливается с помощью понятий об ограничениях, накладываемых структурой...)»<sup>15</sup>. Отсюда попросту следует, что религиоведу надлежит быть осторожным в суждениях и не ошибаться при диагностике религиозных, парарелигиозных, квазирелигиозных и арелигиозных явлений.

Результаты функционального анализа религии представлены в академическом варианте, например, на страницах учебника «Основы религиоведения»: «Выделяется несколько функций религии: 1) мировоззренческая; 2) компенсаторная; 3) коммуни-

обществ. М., 1998; Американская социология: Перспективы, проблемы, методы / под ред. Г.В. Осипова. М., 1972. С. 25–36, 360–378 (*Парсонс Т.* Введение; Общий обзор); *Руткевич Е.Д.* Социология религии Никласа Лумана // Зарубежные исследования социальных функций религии: реф. сб. / под ред. В.И. Гарраджи, М.П. Гапочки. М., 1988; *Реджинальд Р.-Б.А.* Метод в социальной антропологии. М., 2001; *Он же.* Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции. М., 2001; *Штихвеер Р.* Никлас Луман // Немецкая социология / отв. ред. Р.П. Шапова. СПб., 2003. С. 468–485.

<sup>12</sup> Она оказалась настолько востребованной и чеканной, что некоторые англоязычные авторы, калькируя ее, забывают о первоисточнике: «Что мы подразумеваем под словом религия?». Герхард Ленски определяет религию как «...систему верований о сущности сил, которые управляют в конечном счете судьбой человека, и связанных с ними ритуалов, исполняемых членами определенной (с. 461) группы» (Ленски, 1961). Однако данное определение представляется слишком широким; оно включает и другие системы верований, например коммунизм, социализм, светский гуманизм. Эти системы верований, играющие важную роль в жизни людей, не совсем соответствуют нашему обычному представлению о религии. Определение Рональда Л. Джонстоуна кажется более подходящим: «Религией называется система верований и ритуалов, с помощью которых группа людей объясняет и реагирует на то, что находит сверхъестественным и священным» (Джонстоун, 1975. С. 20)» (*Смелзер Н.* Социология — интернет-доступ: [http://scepsis.ru/library/id\\_613.html](http://scepsis.ru/library/id_613.html)).

<sup>13</sup> Религиоведение: уч. пособ. / под ред. М.М. Шахнович. М.; СПб., 2007. С. 8–9.

<sup>14</sup> *Ивин А.А., Никифоров А.Л.* Словарь по логике. М., 1997. С. 249. При этом отождествлять функционализм и операционализм, равно как и операциональные определения и операционализацию понятий было бы логической ошибкой (подробнее см.: *Кабыща А.В.* Операционализация понятий // Энциклопедический социологический словарь / общ. ред. Г.В. Осипова. М., 1995. С. 483–484; *Функционализм* // Социологический словарь / под ред. Н. Аберкромби, С. Хилла, Б.С. Тернера. Казань, 1997. С. 350–352).

<sup>15</sup> *Мертон Р.К.* Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц: Тексты. С. 410; Английскую библиографию см., например: *Девятко И.Ф.* Р. Мертон и его теория «среднего уровня» // История теоретической социологии: в 4 т. Т. 3 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М., 1997. С. 269–270.

кативная; 4) регулятивная; 5) интегрирующе-деинтегрирующая; 6) культуротранслирующая; 7) легитимирующе-разлегитимирующая»<sup>16</sup>.

Приводимая в названной литературе доказательственная база вполне убедительна. Однако, на наш взгляд, этот результат хоть и справедлив, но недостаточен, поскольку не исчерпывает весь спектр функций религии. А функциональный подход только тогда сможет успешно конкурировать с эссенциалистским, когда сможет обеспечить получение максимально полного и точного спектра функций того или иного социального явления. Сама собой напрашивается аналогия со спектроскопией — по уникальному для каждого социального феномена набору функций как по спектру свечения химических элементов исследователь должен уметь однозначно идентифицировать явление и в нашем случае — маркировать как религиозное (помня при этом предостережение Р.К. Мертоня).

Набор же из семи перечисленных функций этого делать не позволяет, поскольку в нем отсутствуют специфические функции религии, присущие или исключительно ей одной или очень малому кругу сходных или смежных социальных явлений. Показать это возможно на примере сопоставления двух списков: функций религии и функций философии религии (табл. 1 составлена таким образом, чтобы сходные функции из разных колонок располагались на одном уровне).

Таблица 1

Функции религии	Функции философии религии
1. Мировоззренческая	1. «Мировоззренческая (гуманистическая и прежде всего смысложизненная, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная, отражательно-информационная)» <sup>17</sup>
2. Компенсаторная	
3. Коммуникативная	
4. Регулятивная	
5. Интегрирующе-деинтегрирующая	2. «Методологическая (эвристическая, координирующая, синтетическая, <u>интегрирующая</u> , логико-гносеологическая)» <sup>18</sup>
6. Культуротранслирующая (и культуроохранительная. — <i>И.Д.</i> )	3. «Функция мудрствования, рефлексии — вопрошания и ответа» <sup>19</sup>
7. Легитимирующе-разлегитимирующая	

Эти списки не противоречат друг другу, наоборот, функции философии религии практически без остатка ассимилируются функциями самой религии. Если неподготовленной аудитории предложить эту таблицу, но поменять местами заго-

<sup>16</sup> Основы религиоведения: учебник / под ред. И.Н. Яблокова. С. 67–69. Тот же, ставший хрестоматийным, список дважды воспроизведен в учебном пособии: Религиоведение: уч. пособие и уч. словарь-минимум по религиоведению. С. 299–301 и 464; а также: *Яблоков И.Н.* Философия религии: актуальные проблемы. С. 242–244.

<sup>17</sup> *Яблоков И.Н.* Философия религии: актуальные проблемы. С. 63.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

ловки колонок — ничего в восприятии информации адресатами не изменится. Будет принято на веру наличие у философии религии семи функций, а у религии — трех. Более того, не всякий религиовед сразу заметит подвох, поскольку и мировоззренческая (со всеми подфункциями<sup>20</sup>), и методологическая (пусть в усеченном виде), и рефлексивная (доставшаяся философии и религии от этиологических мифов) функции действительно присущи религии, а изошренный в философском дискурсе ум без труда обнаружит в философии религии следы действия всех семи функций религии из левой колонки табл. 1.

Значит, чтобы строго развести религию, с одной стороны, и философию, мифологию, магию, теологию, теургию и проч. — с другой, необходимо продолжить функциональный анализ религии. Ценным материалом в этой связи обладает определение религии П.А. Флоренского, который делал акцент на *сотериологической* и психотерапевтической функциях исследуемого объекта: «Религия есть, — или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее — спасать... Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу»<sup>21</sup>. Не беря во внимание психоаналитический горизонт смыслов этого определения и различия религий спасения и религий освобождения, в целом можно согласиться с наличием у религии указанных П.А. Флоренским функций, поскольку сотериология (в самом широком смысле слова) — неотъемлемый атрибут любой религии. Она органично объединяет и эсхатологию (если есть), и хамартиологию (есть всегда, иногда — в завуалированной форме, как мы попытаемся показать ниже).

Действительно, религии разнообразны. Но их роднит отношение к человеку. Все они, на наш взгляд, солидаризируются в одном мнении — что с человеком творится что-то неладное, что его необходимо спасать от греха, освобождать от иллюзий, излечивать от последствий неравной борьбы с инфернальным и т.п. Рецепт у каждой религии свой, но он имеется не только у авраамических религий спасения с присущей им линейной темпоральностью и сосредоточенностью на точке  $\Omega$ , но и у ориентальных религий освобождения с представлением о циклическом обновлении хронотопа. Вопрос как интерпретировать этнографические материалы по примитивным религиям — остается открытым, особенно в свете гиперкритических высказываний Эдварда Эванс-Притчарда<sup>22</sup>.

Итак, сотериологическую функцию, безусловно, следует включить в список функций религии, в отличие от психотерапевтической, целесообразность акцентуации которой продолжает оставаться дискуссионной. Мы склонны полагать, что психотерапевтическую функцию без ущерба можно записать в качестве подфункции в компенсаторную (иллюзорно-компенсаторную) — отчуждение и человека от общества, и человека от человека, и человека от своей сущности, и человека от своего «я» находится в несомненной компетенции последней.

<sup>20</sup> Это становится особенно заметным в свете рассуждений о функциях религии А.А. Радугина. Подробнее см.: Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии: курс лекций. М., 1996. С. 56–76.

<sup>21</sup> Флоренский П.А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О духовной истине», Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 года // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 2. М., 1990. С. 818.

<sup>22</sup> См.: Эдвард Э.-П. Теории примитивной религии. М., 2004; Он же. История антропологической мысли. М., 2003.

При желании и сотериологическую функцию можно рассматривать как подфункцию компенсаторной, однако, при этом будут размыты границы еще нескольких смежных функций, например, мировоззренческой, поскольку она призвана, по сути, компенсировать недостачу в истинном знании о мире, интегрирующей — обеспечивающей самоорганизацию при нехватке консолидирующих системных связей, легитимирующей — предотвращающей аномию и т.п. Поэтому для полноты и ясности картины не следует увлекаться редукционизмом.

Наличие обратного вектора у двух из последних функций: центробежно-го — у интегрирующей и обеззаконивающего — у легитимирующей, не нарушают общей структуры. Этот реверсивный аспект был учтен тем же Р. Мертонем и нашел отражение в его социологическом категориальном аппарате<sup>23</sup>. Дезинтеграцию Р. Мертон считает вполне самостоятельной функцией<sup>24</sup>, поскольку она может иметь конструктивные последствия, а ее негативную, разрушительную сторону в таком случае следует квалифицировать как дисфункцию, поскольку для Р. Мертона дисфункция — это не бездействие, а, скорее, функциональный эксцесс. В представлении же И.Н. Яблокова дезинтеграция больше напоминает мертоновскую латентную функцию. То же самое можно сказать и в отношении операций легитимации/ делегитимации/ редегитимации. Конструктивная делегитимация — это позитивная подфункция легитимирующей функции (латентная функция), а деструктивная делегитимация — ее негативная дисфункция. Релегитимация — восстановление статуса законности каких-либо правовых предписаний после их первичного провозглашения и последующего низвержения.

Оригинальный спектр функций религии предложил в своем выступлении 1989 г. в стенах МГУ им. М.В. Ломоносова немецкий теолог Ханс Кюнг. Вернее было бы сказать, что он в этом вопросе разделяет точку зрения своего коллеги из Билефельдского университета Франца-Ксавера Кауфманна. Ханс Кюнг перенял из работ Ф.К. Кауфманна<sup>25</sup> социологический ракурс видения религии: «С религиозно-социологической точки зрения (по Кауфманну) религия — хотя, разумеется, не только она — делает возможным: 1) самоидентификацию личности; 2) ритуализацию

<sup>23</sup> «*Функции* — это те наблюдаемые последствия, которые способствуют адаптации или приспособлению данной системы. *Дисфункции* — это те наблюдаемые последствия, которые уменьшают... адаптацию системы. Существует также эмпирическая возможность нефункциональных последствий, которые просто безразличны... *Явные функции* — это те объективные последствия, которые вносят свой вклад в регулирование или приспособление системы и которые входили в намерения и осознавались участниками системы. *Латентные функции* соответственно те объективные последствия, которые не входили в намерения и не были осознаны» (Мертон Р.К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. С. 428).

<sup>24</sup> Мертон Р.К. Явные и латентные функции... С. 404–406.

<sup>25</sup> Нам не удалось выяснить, в какой именно работе Ф.-К. Кауфманн впервые перечислил функции религии. Электронный каталог научной библиотеки Билефельдского университета позволяет сузить поиск до трех источников: *Kaufmann F.-X.: Theologieinsoziologischer Sicht // Kaufmann F.-X. Freiburgim Breisgau [u. a.]: Herder, 1973; Kaufmann F.-X. Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen, 1989. Vol. VII; Kaufmann F.-X. Kirche begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Herder, 1979* (интернет-доступ: <http://katalog.ub.unibielefeld.de/cgi-bin/search.cgi?start=31&pagesize=10&sess=c7608d0d721dc61affe12ccfee58a849&teil=&teil2=&query=Franz-Xaver%20Kaufmann&vr=1&pagesize=10>).

жизни; 3) преодоление случайностей; 4) социальную интеграцию; 5) космизацию; 6) пророчество»<sup>26</sup>.

Если сопоставить два списка функций религии — И.Н. Яблокова и Ф.К. Кауфманна / Х. Кюнга, — станут заметны многие сходства (их можно проследить по горизонтали в табл. 2) и различия взглядов этих авторов.

Таблица 2

Функции религии по работам И.Н. Яблокова	Функции религии по работам Х. Кюнга и Ф.-К. Кауфманна
1. Мировоззренческая	
2. Компенсаторная	1. Самоидентификация
3. Коммуникативная	2. Ритуализация жизни
4. Регулятивная	3. Преодоление случайностей
5. Интегрирующе-дизинтегрирующая	4. Социальная интеграция
6. Культуротранслирующая	
7. Легитимирующе-разлегитимирующая	5. Космизация
	6. Пророчество

Принципиально важно, что Ф.-К. Кауфманн отдельной строкой выделил такие специфические функции, как *ритуализационную*, *профетическую* и *космизацию*. Неясна лишь оговорка Х. Кюнга о том, что не только религии они присущи. Трудно представить себе какое-то иное, помимо религиозного, явление социальной жизни, где бы эти функции одновременно наличествовали. Если пророчество (как харизму и спонтанную кратофанию)<sup>27</sup> и прогностику (как методику научного предсказания с опорой на математический аппарат и статистические базы данных) четко разводить, проблема демаркации сузится до дилеммы «религия-магия». А ее можно будет разрешить, применив диалектический синтез к триаде «магия-экзоркизм-пропициация» С.А. Токарева, выводимой из теории Дж. Фрейзера и рубрификации магии Е.Г. Кагарова<sup>28</sup>. Ритуализационная функция никаких возражений не вызывает, достаточно вспомнить 613 заповедей иудаизма или дотошное ритуально-формализованное нормирование всего и вся Конфуцием и его последователями<sup>29</sup>. Расширить границы применимости этой функции позволяют наблюдения Р. Мертон о том, что ритуал является действенным институционализированным способом адаптации к социальной аномии<sup>30</sup>. Если исследователь вычленяет в религии весьма узкий

<sup>26</sup> Кюнг Х. Религия на переломе времен (Тринадцать тезисов) / вступ. ст. и коммент. О.Ю. Бойцовой // Мировое Древо: Arbor Mundi. М., 1993. Вып. 2. С. 65.

<sup>27</sup> Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное: Образ общества. С. 112–122.

<sup>28</sup> См.: Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 415 и след.

<sup>29</sup> Конфуцианские трактаты — воплощение церемониальной скрупулезности (см., например: Кейдун И.Б. «Ли Цзи»: перевод первой главы («Цюй ли») // Религиоведение. 2001. №1. С. 147 и след.; Кейдун И.Б. «Ли Цзи»: перевод двенадцатой главы «Нэйцзэ» (фрагменты) // Религиоведение. 2002. № 1. С. 156 и след.).

<sup>30</sup> Девятко И.Ф.Р. Мертон и его теория «среднего уровня» // История теоретической социологии: в 4 т. Т. 3. С. 260 и след.

легитимирующий аспект, он не может оставить без внимания более архаичный и широкий ритуализационный, способный выступать в роли полнофункциональной альтернативы (эквивалента) операции/оператору легитимации. Вообще, легитимирующая/разлегитимирующая функция становится присуща религии только в период становления протогосударственных структур, т.е. не ранее VI–IV тыс. до н.э., вероятнее, еще позже, когда институционализированное жречество (клир) в сфере законодательной и исполнительной власти начинает конкурировать с нарождающимся государственным чиновничеством.

Неочевидным смыслом из правой колонки обладает только пятая функция — космоизации. Предположительно, идея космоизации была заимствована немецким теологом и социологом у Питера Людвиг Бергера. Действительно, в его фундаментальном труде «Священная завеса. Элементы социологической теории религии»<sup>31</sup> имеется указание на то, что: «Религия есть космоизация священным способом». Если так<sup>32</sup>, то религиозоведческие рассуждения Х. Кюнга (при всем его отказе от католического партикуляризма и устремленности к универсализации и модернизации христианства) не выходят за рамки традиционной оппозиции «хаос-космос». Пожалуй, большие бы горизонты смысла открыл бы трансгрессивный прорыв в джойсовский «хаосмос» постмодернизма<sup>33</sup>. И вот почему: «Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна “порожден атмосферой нестабильности”: культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, — или, по Лиотару, “поиск нестабильностей”»<sup>34</sup>. Религия должна чутко реагировать на «вызов времени». Несмотря на то что она является весьма архаичным социальным институтом, умеющим аккумулировать, консервировать, кодифицировать и транслировать материальные и духовные ценности (культуроохранительная и культуротранслирующая функция) консервативная телеология и аксиология с их банальными бинарными оппозициями и однозначным отбором «+» и «–», должны уступить место трансгрессии, скольжению на гребне волны смыслов, когда переменные пропозициональных функций пробегают неопределенное множество объектов.

Иными словами, в метастабильной системе упорядочивание оказывается избыточным, система «хаосмоса» и так парадоксально стабильна в своей полиморфности, но, проходя точки бифуркации, определенные мобильные элементы системы (здесь уместно будет вспомнить сорокинскую «социальную стратификацию» и «социальную мобильность») могут вызвать дисбаланс ее конкретных подсистем. Отслеживание этих точек напряжения — и есть лиотаровский «поиск нестабильностей», а не

<sup>31</sup> Berger P.L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y., 1967.

<sup>32</sup> «Любая номическая конструкция, или “номос”, стремится избавить человека от хаоса, но лучше всего это удастся “священному космосу”, или религии» (Руткевич Е.Д. Питер Людвиг Бергер // Современная американская социология / под ред. В.И. Добренкова. М., 1994. С. 200).

<sup>33</sup> Можейко М.А. Трансгрессия // Энциклопедия постмодернизма — интернет-доступ: <http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism/article/pm1/pm1-0487.htm>; также см.: Постмодернизм: энциклопедия. Минск, 2001.

<sup>34</sup> Можейко М.А. Хаосмос // Энциклопедия постмодернизма — интернет-доступ: <http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism/article/pm1/pm1-0519.htm>

«неисправностей», ибо это не «системный сбой». Религия, на наш взгляд, должна выполнять роль балансира, способствовать соблюдению открытой системой — каковой является общество — равновесного состояния.

Образно выражаясь, выполняя функцию космизации, религия превращает социум в кристалл с четкой иерархией ценностей и социальных стратов. Но кристаллическая решетка под воздействием гипернагрузок подвержена разрушению. Если же религия примет как данность континуум «хаосмоса», она начнет выполнять функцию «хаосмизации», она будет проводником в обществе свойств другого «агрегатного состояния» — несжимаемой жидкости, воды (как первоэлемента), о чем ратовали еще даосские мудрецы (см., например, § 4, 8, 14, 32 «Дао дэ цзин»).

Именно в связи с парадигмой постмодернизма следует упомянуть еще одну специфическую функцию религии — *кульпабилизационную*, о которой мы уже писали<sup>35</sup>. Сам термин «кульпабилизация» стал активно использовать Мишель Фуко<sup>36</sup> для описания социопатологии. Религиозной кульпабилизации предшествует институционализация самой религии и обособление клира по одной простой причине: обвинение — удобнейший рычаг управления, значит, должна произойти дифференциация религиозно-социальных стратов управленцев-харизматиков и рядовых общинников. Выстраивается логическая цепочка: сотериология — эсхатология — хамартиология — теодицея — кульпабилизация. Попросту говоря: если человека надо спасать в преддверии начала нового хронокосмического цикла или конца времен (аксиома религиозной сотериологии), то значит, человек несовершенен (порабощен грехом — диагноз религиозной хамартиологии). Трансцендентальные блага силы (Бог, небесные божества, Абсолют, Брахман-Атман, «Бездна Бытия», «Неизреченный Отец» и т.д.) к этому плачевному состоянию человека непричастны или невиновны (тезис теодицеи; вообще, в отличие от позиции М. Вебера<sup>37</sup>, на наш взгляд, более-менее непротиворечивая и искренняя теодицея наблюдается только в иранском дуализме и эллинистическом гностицизме). Вывод — виноват сам человек (провозглашенная правящим клиром тотальная кульпабилизация населения «снимает» антроподицею как опасного идеологического конкурента, способного заманить народные массы в бытовой религиозный индифферентизм или ученый агностицизм и атеизм). В итоге, если в любой религиозной «ортодоксии» выделяется сотериология, ее смыслополагающим «эхом» через ряд указанных передаточных звеньев вероятнее всего окажется кульпабилизация.

Остался неартикулированным последний вопрос — о взаимоотношении эссенциалистского и функционального подходов в рассматриваемом социально-религиозно-оведческом проблемном поле. В этом вопросе мы солидаризируемся с Р.К. Мертоном,

<sup>35</sup> «Кульпабилизация (culpabilis — «заслуживающий порицания, предосудительный», т.е. овиновливание; замечательный юридический эквивалент — объективное вменение) человечества религиозной хамартиологией...» [Давыдов И.П. К вопросу о «трансгрессии» религиозного мифа (Часть 1: Религиозный миф) — интернет-доступ: <http://journal.mro.su/2009/10/k-voprosu-o-transgressii-religioznogo-mifa>].

<sup>36</sup> См., например, краткое содержание курса: Фуко М. Ненормальные: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004. С. 430–432.

<sup>37</sup> См.: Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ)// Вебер М. Избранное: Образ общества. С. 181–188.

который утверждал, что «...теория функционального анализа должна включать в себя требование спецификации той социальной единицы, которая обслуживается данной социальной функцией»<sup>38</sup>. Из расширительного толкования мертоновского утверждения, при котором становится допустимым взаимозамещение (пропозициональных?) функций/операций и (многоместных?) функторов/операторов, что, по сути, предлагал еще один билефельдский профессор — Никлас Луман<sup>39</sup>, следует, что функциональный анализ не подменяет собой выяснение спецификации социального явления, и сбрасывать со счетов формально-логическую классическую родо-видовую демаркацию религии нецелесообразно. Эссенциализм и функционализм не являются взаимоисключающими, скорее, наоборот, они органично взаимодополняют друг друга, достаточно лишь задать правила соответствия результатов эмпирического и теоретического уровней описания и познания объектов исследования.

Выводы:

1) следует признать продуктивным поиск адекватной формально-логической генетической или классической дефиниции религии, отдавая на сегодняшний день предпочтение формулировке, предложенной Э. Дюркгеймом;

2) функциональный анализ религии должен быть продолжен с учетом обогащения уже сформированного в академической среде и преподносимого в качестве дидактической единицы («Роль и функции религии») списка функций религии несколькими новыми, узкоспециализированными, а именно сотериологической, ритуализационной, сакрально-космизационной, профетической и кульпабилизационной как характеризующими религию.

В качестве перспективы дальнейшего исследования можно было бы сделать попытку функционального анализа религиозных институций — клира (жречества, священничества), церкви (религиозной общины), секты и т.д.

© Давыдов И.П., канд. философских наук,  
доцент кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

---

<sup>38</sup> Мертон Р.К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц: Тексты. С. 412.

<sup>39</sup> См.: Луман Н. Общество как социальная система. Гл. III: Смысл (с. 55–56); Филиппов А.Ф. Луман-Никлас // Современная западная социология: Словарь. С. 165–166.

## ПРОБЛЕМА ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОГО ПОТЕНЦИАЛА В ФОРМИРОВАНИИ НОВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ XXI в.



Мы живем в сложное время, которое не только у верующих, но и ученых вызывает ощущение надвигающегося Апокалипсиса, к которому ведет неконтролируемое развитие научно-технического прогресса. В процессе технического развития цивилизации современный человек объективирует, опредмечивает, выводит наружу свои личные психофизиологические качества, передавая свои изначально человеческие функции технике. Такая тенденция ведет к росту отчуждения человека от природы, поскольку утверждение над последней власти технократии усиливает опосредованность общения с ней и даже в определенной степени создает иллюзию возможности игнорировать природные и космические законы, тем самым порождая среди широких масс населения психологию потребительства и бездуховности.

Как удачно подчеркивает В.С. Лукьянец: «Благодаря доминированию в культуре просветительской концепции эволюционизма носитель этой культуры как бы “беспричинно” осознал себя кульминацией, венцом, конечной целью глобальной эволюции. Преисполненный гордостью за то, что вся предыдущая эволюция материи стремилась к нему как своему финалу, человек Модерна представил себя своего рода нетленным онтологическим “бриллиантом”. А это и есть «мировоззренческая мания величия в наиболее ярком ее проявлении. К сожалению, после завершения эпохи Модерна эта «мировоззренческая мания величия» не отошла в небытие. В человеке следующей (то есть постмодернистской) эпохи желание “жить удобно, удобнее, еще удобнее...” не исчезло. Наоборот, индустрия рекламы, СМИ и PR-технологии разожгло в нем такое желание к безграничному усовершенствованию удобств, что оно вытеснило из его сознания веру в Бога. Бог, как самая высокая цель человеческого, для человека постмодернистской эпохи умер. Если он все еще существует для человека потребительской цивилизации, то лишь в качестве гаранта все больших и больших материальных благ и комфорта»<sup>1</sup>.

Действительно, анализируя ситуацию в современном глобальном мире, трудно не согласиться, что не контролируемое развитие НТР неминуемо должно было

<sup>1</sup> Лукьянец В.С. Наукоемкое будущее: Философия нанотехнологии: Загадка Silentium Universi // Практична філософія. 2003. № 3. С. 12.

привести и собственно привело к проблемам, которые грозят перерасти в глобальную катастрофу. Поэтому В.С. Лукьянец указывает: «В условиях возрастающей нестойкости, относительно малые флуктуации антропогенной деятельности способны запускать в эволюционирующей среде долговременные разрушительные процессы, последствия которых окажутся неизмеримо более страшными, чем глобальные катастрофы современной эпохи. По мнению аналитиков постмодерна, именно такие катастрофические процессы отправили в небытие более ранние планетарные цивилизации Вселенной, которые продвинулись в технологическую фазу эволюции намного дальше, нежели наша»<sup>2</sup>.

Исходя из этого, становится все более очевидным, что современному человечеству ради его же спасения нужно новое мировоззрение, в центре которого будет стоять человек не только как социальное, но и как духовное существо во всей полноте его связей с Природой, Обществом, Космосом. Необходимо также признать, что такое мировоззрение имеет много общего с мистико-религиозным, поскольку сам термин *religio* и означает именно взаимосвязь человека как духовного существа с Абсолютом, Богом.

Естественно, возникает вопрос, насколько современное христианство и в первую очередь Православие способно решать подобные проблемы. Сравнивая духовную практику первоначальных христиан с практикой современного Православия, мы можем прийти к выводу, что такое сравнение будет во многих аспектах не в пользу последнего, поскольку демократичный характер первоначального христианства соединялся с наличием в нем эзотерической части учения.

О наличии эзотерического знания выразительно говорят, например, такие строки Евангелия от Матфея: «И приступивши ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им? Он ответил им в ответ: для того, что вам дано знать тайны царства Небесного, а им не дано... Ибо истинно говорю вам, что много пророков и праведников хотели видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Мф. 13: 10–11, 17). Как почти во всех восточных религиях, высшие эзотерические знания в христианстве передавались от учителя до учеников постепенно, по мере их духовного возрастания.

Ту же самую установку мы встречаем у апостола Павла, который обращаясь к коринфянам, писал: «И я не мог говорить с вами братия, как с духовными, но как плотскими, как с младенцами во Христе. Я кормил вас молоком, а не твердой пищей, ибо вы были еще не в силах, да и сейчас не в силах. Потому что вы еще плотские» (1Кор. 3: 1–30).

В то же время, исследуя эволюцию первоначального христианства, не так уж трудно заметить тот факт, что распространяясь вширь, оно постепенно теряло свою эзотеричность и глубину, поскольку вынуждено было апеллировать и к тем слоям населения, которые, исходя из своего духовно-интеллектуального уровня, не могли усвоить в полном объеме христианскую мистическую концепцию. Духовную практику «обожения» человека, т.е. раскрытия его богоподобной сущности, эти слои

<sup>2</sup> Лукьянец В.С. Указ. соч. С. 13.

населения просто не могли понять и заменяли ее в большинстве случаев слепой верой, что вело к фанатизму, догматизму и другим негативным последствиям.

Став официальной религией, христианство к тому же попало в зависимость от светской власти, причем это особенно проявилось в восточной части Римской империи. Следует заметить, что фактически любая светская власть по своей общественной сущности и задачам, как правило, занимает отрицательную позицию по отношению к эзотерическому и мистическому пониманию бытия человека, поскольку ей в первую очередь нужны законопослушные граждане, а не продвинутые личности, жизнь которых весьма сложно контролировать.

На наш взгляд, большую утрату христианство понесло также с преданием анафеме на V Вселенском (Константинопольском) соборе в 553 г. догматов о перевоплощении, которые до этого имели свободное хождение не только среди почитателей восточных религий, но и среди христиан. Люди, которые разделяют эти догматы, считают, что человек, действуя на физическом, ментальном и астральном уровне, сам создает свою судьбу, поэтому он несет ответственность за каждый свой поступок, за каждое свое слово и каждое свое желание. Надо также учитывать, что положения о карме и перевоплощении появляются и функционируют в довольно развитых религиозных или мистических системах, которые имеют солидное философское обоснование. Правильное усвоение этих положений требует от их последователей способности к философскому мышлению и полному контролю своей жизни. Очевидно, это была та самая, если использовать выражение апостола Павла, «твердая пища», которую не все могли принять.

Необходимо также принять во внимание, что те религиозно-философские системы и религии, которые разделяли концепцию кармы и перевоплощения, как йога, джайнизм, буддизм да собственно и христианство в его эзотерическом аспекте, указывают путь, как превзойти этот закон причинно-следственной связи. В христианстве этот путь лежит через любовь к Богу и ближнему. Культивирование этой космической всепоглощающей любви в христианстве первоначально передавалось от учителя, обладающего несомненной харизмой, непосредственно к ученику. Утрата же прямой передачи духа учения и практики культивирования любви привела к тому, что христиане все свои надежды на спасение начали возлагать на своевременное покаяние, а не на достижение высшего уровня любви к Богу и окружающему миру, как божественной субстанции («Разрубите дерево и я там, поднимите камень и я там» — указывал Иисус в апокрифическом Евангелии от Фомы).

Закон кармы, как известно, действует параллельно с принципом ахимсы или ненасилия, поскольку любое насилие — это создание так называемой кармической реакции, т.е. потенциальной расплаты за неправильное деяние. В эзотерическом христианстве слово «грех» трактуется как «неправильный знак». Принцип «не убий» в христианстве начал трактоваться упрощенно — лишь по отношению к человеку, природа же перестала рассматриваться как одушевленная часть Универсума. Таким образом, вопросы, касающиеся универсальных проблем взаимоотношения человека и природы, космоса, в христианстве постепенно отошли на задний план.

Как мы уже указывали, официальной Церкви, интересы которой все теснее переплетались с государственной властью, нужны были исполнители, а не мистики с их самостоятельным мышлением и независимостью к любой власти. Самостоятельность построения своей судьбы, как того требовали законы кармы и перевоплощения, подменялись слепой верой в искупительную жертву Иисуса. Людям, которые не избавились от рабской психологии, а также людям темным и необразованным, психологически легче было принять уверения в том, что за свои страдания они попадут прямо в рай, чем то, что эти страдания они заслужили своей прошлой жизнью.

Кстати, некоторые современные исследователи указывают, что осуждение учения Оригена и догматов о карме и перевоплощении, принятое на V Соборе, было инициировано императором Юстинианом I. Как каждый политический лидер, заботящийся о сохранении своей власти, Юстиниан I старался ради этой цели сплотить христиан, сделать их полностью подчиненными государству и церкви и соответственно дать установку верующим на то, что у каждого из них в запасе есть лишь одна жизнь, от праведности которой и будет зависеть — попадет он в рай или ад.

Однако, несмотря на анафему, концепция кармы и перевоплощения продолжала существование в мистических сектах. Более того, если мы внимательно рассмотрим концепцию официального христианства, то увидим, что она базируется на все той же концепции кармы. Бог посылает своего Сына, чтобы он собственными мучениями и смертью на кресте искупил грехи человеческие. Иными словами, всеблагой Господь не может отменить законы кармы, не может просто так простить человеческие грехи — они должны быть искуплены жертвой.

Следует отметить, что идея реинкарнации в последнее время находит определенную поддержку и со стороны современной науки. Так, метод гипнорегрессивной терапии начал завоевывать все большую популярность у психологов и психотерапевтов, которые применяют его как средство для лечения разных маний, фобий, бессонницы и т.п. Погружая больного в гипнотическое состояние и вызывая у него гипнотическую регрессию, т.е., как бы возвратив его в предшествующую жизнь, врач устанавливает причину психической травмы, последствия которой проявляются в нынешней жизни. При этом пациенты могут разговаривать на языках, которых они не знали в настоящей жизни, но владели ими в прошлом, сообщать сведения о своей предшествующей жизни, которые они не могли знать и т.п. На сегодня существуют десятки книг, где рассказывается о подобных опытах. Кстати, их описывает и православный священник Григорий Дьяченко в своей значительной по объему работе «Область таинственного», которая была опубликована в Москве с разрешения цензора священника Александра Гиляревского в 1900 г. и была переиздана в 1992 г.<sup>3</sup>

Дальнейшей утрате эзотерического потенциала христианства способствовали также особенности его введения в Киевской Руси, что породило проблему феномена двоеверия. Эти противоречия в сознании нашего народа, без сомнения, порождали соответственно постоянные проблемы и негативные моменты в его реальной жизни.

<sup>3</sup> См.: Дьяченко Г., свящ. Область таинственного. М., 1900.

Конечно, автор статьи далек от мысли, что введение христианства в Киевской Руси является своего рода ошибкой истории и что христианство вообще не способно указать этические ориентиры для нашего народа. Как мы уже указывали, зародившись почти две тысячи лет тому, христианство к тому времени имело фактически универсальную систему воспитания и усовершенствования личности. Призыв Иисуса Христа в Нагорной проповеди «...быть такими же совершенными, как Отец наш небесный», очевидно, можно считать краеугольным камнем христианства. Однако при введении христианства в Киевской Руси, оно понесло значительные потери, и это происходило по ряду причин.

Во-первых, оно вводилось насильственными методами, на недостаточно подготовленную почву, разрушая тысячелетние языческие традиции наших предков, имевших весьма высокий культурный и духовный уровень.

Во-вторых, христианство пришло к нам из Византии, чуждой нам по духу и культуре страны, которая к тому же в то время находилась в политическом, экономическом и духовном кризисе. При этом христианство как государственная идеология не могло не нести на себе отражение этих государственных неурядиц, деформируя тем самым морально-этические основы своего вероучения.

В-третьих, христианство внедрялось обрядовой стороной, оказывая влияние преимущественно на эмоции, которые оно не всегда могло закрепить в виде убеждений. На наш взгляд, это отрицательно отражалось на моральном климате нашего народа и являлось одной из причин разных политических и экономических катаклизмов, которые сотрясали нашу страну на протяжении более тысячи лет. В психологическом плане это способствовало возникновению легенды о загадочности славянской души. Эта самая загадочность, с нашей точки зрения, в значительной мере может быть объяснена тем, что, имея тысячелетние традиции языческой культуры в плане усовершенствования личности, геничную наследственность, жить в состоянии измененного сознания, которое необходимо для развития эвристическо-интуитивного мышления (русская смекалка), но, не имея достаточной возможности реализовать все это в рамках довольно препарированной системы христианского учения, русский народ имел склонность к неожиданным на первый взгляд и непредвиденным поступкам. Например, Александр Дюма, который в свое время посетил Россию, сделал такое замечание: «Русские всегда удивляются последствиям своих поступков».

Созданию противоречий в русской душе способствовала не только проблема двоеверия. Петр I, «прорубив окно в Европу» в своем стремлении европеизировать русский народ, по сути, создал непреодолимую пропасть между двумя классами, заложив тем самым мину замедленного действия. Оторванность высшего класса от народа, народной культуры, презрение ко всему своему национальному и пиетет перед всем иностранным, которое, в общем-то, не очень приживалось в России, породили печальный феномен так называемых лишних людей среди интеллигенции и правящего класса, что достаточно ярко описано в творчестве А.С. Грибоедова, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, И.С. Тургенева и других художников слова.

XIX в. был характерен ростом недовольства интеллигенции официальной Церковью, которая не могла в достаточной мере удовлетворить ее духовные искания и

дать ответы на все животрепещущие вопросы. Антиклерикальный протест наиболее острое выражение нашел у Л.Н. Толстого, который в ряде произведений, например в книге «Критика догматического богословия» или в работе «Закон насилия и закон любви» в довольно резкой форме старался доказать невозможность для официальной церкви претендовать на роль духовного поводыря. Так, в последней работе он писал, что вследствие извращения христианства жизнь христианских народов стала хуже языческой. Исправление существующего зла жизни не может начаться ни с чего другого, как только с обличения религиозной лжи и установления религиозной истины в себе каждым отдельным человеком.

Принципиально важно отметить, что толстовский антиклерикальный взрыв не был своего рода уникальным или неожиданным. Это логическое и закономерное проявление общей реакции мыслящего передового общества дореволюционной поры на реальную роль и функции Православной Церкви. Можно вспомнить в связи с этим творчество художника В.Г. Перова, который еще за несколько десятилетий до Л.Н. Толстого создал ряд антиклерикальных композиций, среди которых такие картины, как «Чаепитие в Мытищах», «Проповедь на селе», «Сельский ход на Пасху» и т.п. Эти произведения не оставляют никаких сомнений, что отношения широких слоев общества, и в первую очередь интеллигенции с церковью, отнюдь не были благополучными.

Еще один из великих русских писателей, Ф.М. Достоевский, будучи глубоко религиозным человеком, не выступал открыто против официальной церкви, но тем не менее та внутренняя борьба его героев, их страдания и преступления без сомнения показывают, что, чувствуя и воспринимая величие христианских идей, писатель в то же время не видел четкого пути к их реализации в лоне ортодоксальной церкви, поэтому он страдал сам и заставлял страдать своих героев, надеясь в страданиях найти духовное очищение.

Таким образом, глубокие духовные противоречия, вместо четкой мировоззренческой позиции и соответственно невыполнение в первую очередь интеллигенцией своего предназначения, рано или поздно должны были закончиться каким-то катаклизмом в виде бунта, «бессмысленного и беспощадного» или революции. Иными словами, породить такие уродливые элементы нашего бытия, как Октябрьская революция, Гражданская война, коллективизация, репрессии, а сейчас — тотальная криминализация нашего общества. Выход из создавшейся ситуации видится один — в создании национальной системы самореализации личности, где достойное место будут занимать религиозные устои общества.

При этом следует критически признать, что сегодня мы имеем своего рода препарированный вариант первоначального христианского учения. Глубины христианства, его мистика, эзотерика не имеют широкого применения, современное христианство (в первую очередь это касается Православия, где содержатся наиболее глубокие эзотерические традиции по сравнению с другими направлениями) остается чрезмерно заформализованным. Поэтому можно целиком разделять мысль тех религиоведов, которые считают, что если Православие не переживет своего «орджонамента», то оно имеет все шансы превратиться в религиозное меньшинство, на каждом шагу теряя своих последователей.

Церковь также должна учитывать, что за две тысячи лет мир существенно изменился, значительно вырос культурный, интеллектуальный потенциал человечества. Поэтому современного человека уже не удовлетворяет «молочная пища», христианство должно открывать эзотерические знания, давать «твердую пищу», т.е. высшие знания тем, кто уже готов их воспринять и проводить соответствующую работу среди всех остальных. Таким образом, усвоение христианского учения во всей полноте, несомненно, будет являться важным фактором в создании нового мировоззрения XXI в.

© Матвеев В.А., канд. философских наук, доцент,  
зав. кафедрой социогуманитарных дисциплин  
Киевского Института землеустройства и информационных технологий  
при Национальном авиационном университете, 2010



## АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА КАК ИДЕАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ЕВРОПЕЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Поиск идеальной модели естественен и необходим в период кризиса. Сегодня много говорят о финансово-экономическом кризисе, однако истоки кризисных явлений современности лежат гораздо глубже. Еще в начале XX в. человечество было предупреждено о том, что деградация цивилизации гуманизма неизбежна и необратима. Достаточно назвать самые крупные имена и самые яркие произведения, в которых был поставлен точный диагноз и делались прогнозы, уже оправдавшиеся и еще оправдывающиеся — это О. Шпенглер «Закат Европы», А. Тойнби «Постижение истории», А. Швейцер «Культура и этика», В. Шубарт «Европа и душа Востока», М. Нордау «Вырождение».

В чем же дело? Почему великая европейская цивилизация, находясь в зените своего могущества, начала клониться к моральному упадку? Причина этого видится в том, что исчезло духовное измерение, придающее любому обществу силу и направленность роста. Это духовное измерение всегда является сердцевиной того единственного института, который осуществляет преемственность поколений и обеспечивает обществу его единство, — института образования.

В 1960 г. адмирал Риквер (США) говорил, что СССР угрожает американской державе не своим стратегическим ядерным оружием, а своей системой высшего образования, которое остается на первом месте в мире. С тех пор прошло несколько десятилетий, и сегодня мы наблюдаем реформу классического образования в России. Основой реформы является пресловутый единый государственный экзамен (ЕГЭ), а ее вершиной — стремительное разложение кадрового ресурса нашей страны. Повторю: падение образования происходит и в других странах мира, хотя, может быть, не с такой поспешностью и целеустремленностью, как у нас.

Попробуем дать философскую оценку происходящего. Быть может, она будет абстрактной в силу своей умозрительности, зато позволит нам абстрагироваться от множества подробностей и посмотреть в корень. Итак, цивилизация, лишенная духовного измерения, сочла для себя непосильным бременем ту гуманитарную программу, которая сформировалась в Средние века и без которой сама эта цивилизация не могла бы возникнуть. Сворачивание программы происходит быстрее в

тех странах, которые позднее присоединились к ней и еще не израсходовали свой потенциал развития.

Нужно системное понимание, ясно выраженная историческая воля и твердая решимость идти против течения для того, чтобы практически поставить под вопрос необратимость гуманитарного кризиса, т.е. отделить от исторической необходимости личную (пусть и массовую) моральную деградацию, которая этой необходимостью себя оправдывает и ее собою подменяет. Нужно и глубокое знание прошлого, без которого не может быть адекватного понимания настоящего. Выдающийся французский историк Ж. Ле Гофф, яркий представитель Школы Анналов, дает подробное и увлекательное описание развития универсальной парадигмы европейского образования в своей книге «История европейских университетов». Хотелось бы коснуться традиции, которая лежит у истоков этой парадигмы — речь идет об Александрийской школе.

«Сомнительно, — писал крупный английский историк философии Ч. Бигг, — что когда-либо существовала более величественная система христианского образования, чем та, которую мы находим действующей в Александрии в конце второго века по Рождеству Христову»<sup>1</sup>. В основание этой системы были заложены достижения многих поколений ученых, трудившихся еще с конца классического периода развития эллинской культуры. Как замечает выдающийся русский патролог Н.И. Сагарда, «вся организация богословского школьного образования в древности восходит к Александрийскому образцу... Чем была Платоновская Академия для философии, тем же была высшая школа в Александрии для христианской науки»<sup>2</sup>.

Формирование нового образа науки имело свои предпосылки в истории мысли. В конце классического периода (V в. до н.э.) основные научные дисциплины математического и гуманитарного круга под общей эгидой философии, которая снабжала их методологической базой, выстроились в определенную систему, чтобы в IV в. до н.э. начать самостоятельное существование в стенах Александрийского Мусейона и подобных ему институтов, составлявших главное достояние высокой культуры эллинизма. Здесь к ним примкнула медицина, древняя профессия, которая со своей стороны оказывала значительное влияние на представления философов об устройстве мира.

Но раздельное существование наук в Александрийском Мусейоне, на самом деле, было только подготовительным этапом, обусловившим формирование качественно нового идеала цельного знания. Во II–III вв. н.э. они снова оказываются в процессе интеграции. Однако теперь философия становится не вершиной, а предпоследней ступенью, которая предшествует вершине образовательного процесса — богословскому образованию. Как отмечал А.П. Дьяконов, «христианская истина получила для грека значение того высшего синтеза, в котором должна была находить свое завершение вся сумма знаний как общеобразовательных, так и философских»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Bigg Ch. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913. P. 43–44.

<sup>2</sup> Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Патрология. СПб., 2004. С. 521.

<sup>3</sup> Дьяконов А.П. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–IV вв. // Учен. зап. РПУ. 1998. Вып. 3. С. 10.

Со времени своей христианизации Александрийская школа получила название «Дидаскалион» (διδασκαλεῖον), а ее главный наставник всегда назывался «дидаскалом» (διδάσκαλος). В терминологии древней Церкви дидаскал — не просто учитель. Это учитель, который учит собственным примером, всей своей жизнью. Он таким образом открывает перед учениками духовное измерение высшего образования тем единственным способом, которым это вообще можно сделать — способом, который святой апостол Павел, один из первых великих учителей, назвал «явлением духа и силы» (1Кор. 2: 4).

В то же время Александрийская школа — это не гностическая секта, в которой эксклюзивное тайное знание (γνῶσις) передается строго от учителя к ученику. Во-первых, она была открыта для всех. Как сообщает «отец церковной истории» Евсевий Кесарийский об Оригене, третьем по счету дидаскале Александрийской школы, «... множество еретиков и немало самых знаменитых философов стекались к нему и ревностно изучали не только богословие, но и мирскую философию. Тех из учеников своих, в ком он замечал дарование, он вводил в дисциплины философские, преподавал им арифметику, геометрию и другие предметы, предвещающие знания более серьезные, знакомил с философскими теориями, объяснял сочинения их творцов, делал свои замечания и рассматривал каждую теорию особо; сами эллины объявили его крупным философом» (*Eusebius. Historia Ecclesiastica*, VI. 18. 1–3). Во-вторых, в Александрийской школе внимательнейшим образом изучались все философские и религиозные системы, доступные в то время образованному эллину через Александрийскую библиотеку. Об этом мы узнаем из целого ряда источников, и прежде всего из автобиографической «Благодарственной речи Оригену» св. Григория, архиепископа Неокесарийского. По образному выражению свящ. В. Дмитриевского, александрийский дидаскал «бросал ученика в обширное море человеческих мнений»<sup>4</sup>.

Предшественник Оригена Климент Александрийский считал энциклопедическую образованность необходимым ключом к богословию. Христианский дидаскал, по его мнению, должен подняться над областью всех человеческих знаний. Вот перечень предметов для изучения науки: 1) грамматика; 2) диалектика; 3) риторика; 4) арифметика; 5) геометрия; 6) музыка и 7) астрономия (*Stromateis*, I. 5. 9; VI. 10). Весь круг наук, составлявших программу Александрийской школы, распался на три группы, из которых каждая была подчинена более высшей: (1) ἐγκύκλια μαθήματα; или προπαιδεία; (2) φιλοσοφία и (3) σοφία, или истинная мудрость, т.е. богословие. Достоверным в истории науки признается тот факт, что данная градация установлена и обоснована Климентом и Оригеном.

Ι. ἐγκύκλια μαθήματα, или προπαιδεία (пропедевтика). Все основные науки первичного круга обучения изучались в Александрийской школе: поэзия, геометрия, астрономия, география, метрика и музыка, арифметика, основы медицины и даже «естествознание» (φυσιολογία). Особое внимание уделялось изучению поэзии, учитывая, что на ней была построена вся образованность античного грека. Цитировавшийся выше проф. Дьяконов считает, что лишь риторика (софистика)

<sup>4</sup> Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884. С. 29.

была удалена из Александрийской школы. Действительно, Климент и Ориген часто с пренебрежением высказывались о ней, хотя их речь признавалась изящной как современниками, так и далекими потомками. Однако это не значит, что искусство правильного построения речи вообще не изучалось в Дидаскалионе. Скорее, можно говорить о зарождении здесь еще одной науки — гомилетики (от греч. *ὁμιλία*, беседа), т.е. искусства проповеди. Пропедевтические науки рассматривались как служебные по отношению к следующей ступени — философии.

II. *φιλοσοφία*. Климент был убежден, что элина можно привести к богословию только через философию (Strom. I. 9). Тем самым он подчеркивал, с одной стороны, специфически эллинский характер этой дисциплины, а с другой стороны, ее принципиальную необходимость. Более того, как эллинская культура, особенно в Александрии, стала объединяющим элементом для мировоззрений Запада и Востока, так и в богословии философия помогает отыскать истину, семеннообразно (стоическая идея *λόγοσπερματικόί*) содержащуюся во всех культурах и в конечном итоге, сводящуюся к истине Божественного Откровения. Не отдавая предпочтения ни одной из отдельных сект, философия христианской Александрийской школы, по справедливой оценке Дьяконова, была эклектической, впрочем, как и вся александрийская философия той эпохи. Принципиальным отличием ее преподавания в дидаскалионе было то, что здесь она была не высшей ступенью образования, а только необходимой подготовительной ступенью к приобретению Божественной мудрости, сокрытой в глубинном смысле текста Священного Писания Ветхого и Нового Завета.

III. *σοφία*, или истинная мудрость (богословие). Подготовленный научно и философски ученик Александрийской школы мог приступить к исследованию богословских вопросов. Богословие, по точной формулировке современного немецкого исследователя К. Шольтена, воспринималось дидаскалами не иначе как «осуществление идеальной философии в качестве единства образа жизни с методически обеспеченным интеллектуальным стремлением к истине во всех ее проявлениях»<sup>5</sup>. Основными направлениями были апологетика, нравственное богословие и догматика. Нужда в апологии христианского вероучения (*ἀπολογία τοῦ εὐαγγελίου*) в это время еще не отпала. Но апологетика не исчерпывала задачи Александрийской школы. Прежде всего в сознании Климента и Оригена, как и всех отцов христианской Церкви до и после них, богословские умозрения невозможны без нравственной чистоты. Призвание разума в связи с этим состоит в том, чтобы воспринять, усвоить и осмыслить высшие сверхморальные заповеди, данные в Евангелии. Только на этой основе возможен переход к построению догматики, т.е. вполне осознанного и точного богословия. Так как последнее рассматривает предметы веры, а вера предполагает источник откровения, обращенный к человеку через Священное Писание (или Слово Божие, т.е. собственно *λόγοσ τοῦ θεοῦ*), искусство толкования Библии становится главной задачей Александрийской школы.

После «заката» Александрийской школы в V в., вызванного завершением формирования догматического языка Восточной Церкви, развитием специального цер-

---

<sup>5</sup> Scholten C. Die Alexandrinische Katechetenschule // Jahrbuch für Antike und Christentum, 38. 1995. S. 24.

ковного образования и ослаблением роли дидаскалов, сама традиция образования, представленная в этой школе, не исчезла. Она продолжила развиваться в Константинопольском университете, а на Западе косвенно, через школы, основанные Кассиодором и Алкуином, повлияла на становление средневековых университетов.

Александрийская школа — пример воплощенного идеала цельного знания. В ней соединены нравственность и наука, культура и религия. Три необходимых измерения универсальной образованности: научное знание, философские системы и духовная премудрость являются в ней не противоборствующими началами, а взаимодополняющими гранями.

Разумеется, невозможно предписать кому-либо построение такой системы образования, так как невозможно заставить кого-либо принять на себя подвиг дидаскала. Но стремиться к ее осуществлению — возможно. Более того, сегодня это представляется единственной альтернативой хроническому и губительному кризису, который имеет много названий, но по существу является общим и единым кризисом ценностей.

© Саврей В.Я., д-р философских наук,  
профессор кафедры философии религии  
и религиоведения МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

## ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ О СВЕТСКОМ И РЕЛИГИОЗНОМ ОБРАЗОВАНИИ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ



Эпоха Возрождения — переломный этап в судьбе европейской культуры, этап светского переосмысления ключевых элементов культуры Средневековья. Именно в этот период начинают формироваться новые способы социализации — воспитание и образование человека, востребованного новой эпохой. Создание новой педагогической системы, целью которой было «формирование человека, способного счастливо жить среди людей в обществе»<sup>1</sup>, — несомненная заслуга мыслителей Ренессанса.

В отечественной научной и педагогической литературе второй половины XX в., когда интерес к гуманистической культуре переживал свой, пожалуй, наибольший подъем, особое внимание уделялось проблеме образования и воспитания в эпоху Возрождения. Период Ренессанса характеризуется светским, философским подходом свободомыслящих мыслителей и художников того времени к воспитанию человека и формированию его личности.

Проблеме формирования системы светского образования в эпоху Возрождения и ее соотношения со средневековыми стандартами, а также анализу культуры Ренессанса в целом посвятили труды отечественные исследователи Л.М. Баткин, С.М. Стам, В.И. Рутенбург, Н.В. Ревякина, А.Х. Горфункель, Л.М. Брагина, И.Б. Крайнева и многие другие. Мы учитываем лишь работы, созданные в основном в советский период.

Основная идея, которой придерживаются отечественные исследователи заключается в том, что гуманистическая педагогика была направлена на формирование образованной, нравственно совершенной и физически развитой личности, имеющей твердую гражданскую позицию.

Главную задачу гуманистического воспитания отечественные исследователи видели в развитии в ребенке социально значимых качеств. Этому принципу подчинялась вся система образования и воспитания — трехстороннее развитие человека — умственное, нравственное и физическое. Главное средство воспитания личности Ренессанса — образование, это было «единственно прочное и надежное достояние, не подверженное коварной судьбе»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ревякина Н.В. Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике // Культура Возрождения и общество. М., 1986. С. 30.

<sup>2</sup> Там же.

Отечественные исследователи свободомыслящей культуры Ренессанса придерживались объективного исторического подхода. Методы их работы отвечали запросам времени и принятой в тот период диалектико-материалистической методологии исследования, построенной на принципах системности, единства исторического и логического, детерминизма, соотнесения духовных явлений с социальными условиями.

Общеизвестно, что свободомыслие Возрождения было обусловлено целым рядом причин и прежде всего изменениями в социально-политической и экономической жизни Европы. Период Возрождения (XIV–XVI вв.) — время революционных изменений, в процессе которых распадались феодальные и возникали буржуазные отношения в европейских странах. Соответственно в культуре этого периода появляются элементы новой, буржуазной культуры, заметно отличавшейся от феодальной, основу которой составляла христианская религия, неотступно защищаемая Католической Церковью. Ф. Энгельс справедливо назвал эпоху Возрождения «величайшим прогрессивным переворотом из всех пережитых до того времени»<sup>3</sup>. Вместе с тем эпоха Возрождения была противоречивой, как и любая другая переходная эпоха: новое прокладывало путь в борьбе с достаточно сильным старым. И это выражалось в том, что светская, антиклерикальная, нацеленная на познание природы и человека культура Возрождения была недостаточно последовательной в критике религии, хотя критика самого института Католической Церкви была довольно острой.

Модель взаимосвязи изменений в социально-экономической и социально-политической сферах и системы воспитания и образования нашла отражение у многих исследователей культуры и свободомыслия Ренессанса. Эта модель наиболее рельефно, на наш взгляд, воплотилась в работах известных исследователей культуры Возрождения Л.М. Брагиной и Н.В. Ревякиной.

Исследователь истории культуры и образования итальянского Возрождения Н.В. Ревякина<sup>4</sup> придерживается мнения, что гуманисты Возрождения возлагали надежды в области решения общественных задач именно на систему образования: только образованный человек, умеющий передать свои знания массам и заставить их услышать себя, может достичь наилучших результатов на политическом поприще и сделать жизнь народа достойной. В этом случае большую роль играет культура речи и эрудиция<sup>5</sup>. На первый план выходит искусство риторики, владение грамотным, ясным языком убеждения. Для обоснования этой мысли исследовательница приводит значительный фактический материал — высказывания известных гуманистов Возрождения. Например, Кристофоро Ландино полагал, что «ораторское искусство есть источник высшей пользы и украшения для свободной, хорошо управляемой республики, если только ему сопутствуют подлинная доблесть и добродетель»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 346.

<sup>4</sup> См.: Ревякина Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977; Гуманистическое воспитание в Италии XIV–XV вв. Иваново, 1993; Человек в гуманизме итальянского Возрождения. Иваново, 2000; История образования и педагогической мысли в эпоху Древности, Средневековья и Возрождения. М., 2004.

<sup>5</sup> См.: Бруни Л. О научных и литературных занятиях // Эстетика Ренессанса / сост. В.П. Шестаков. М., 1981. С. 51–65.

<sup>6</sup> Соч. итальянских гуманистов эпохи Возрождения: XV век / под ред. Л.М. Брагиной. М., 1985. С. 193 (соч. Кристофоро Ландино).

Другой не менее известный исследователь Л.М. Брагина, автор значительного числа работ по культуре Возрождения<sup>7</sup>, справедливо замечает, что политическая идеология Возрождения была тесно связана с «концепцией общественной функции комплекса гуманитарных знаний — *studia humanitatis*»<sup>8</sup>. Формируя образ представителя эпохи Возрождения; гуманисты «оттачивали идею о роли человеческого фактора в истории и законе преемственного развития общества и культуры»<sup>9</sup>, придавая большое значение образованности человека.

Отечественные исследователи в своих работах продемонстрировали, что гуманистическая педагогика отвечала социальным потребностям времени. Для нового типа экономики и политики был необходим новый тип человека, сформировать который было возможно только при помощи системы образования. Недостаточно было просвещенного лидера, ведущего за собой массы, необходимо было образовывать население, чтобы оно могло адекватно воспринимать проводимые в социальной и экономической сферах реформы. Именно поэтому гуманисты столько внимания уделяли педагогическим идеям и методам.

Гуманистическая система образования сделала приоритетными знания о человеке, главное место среди которых отводилось этике. Л.М. Брагина отмечает, что задачей гуманистов было совершенствование человека, личности и общества; они, «критически переосмысливая церковно-схоластическую систему знания, переносили акцент с *divinitas* на *humanitas*, с потустороннего на земное»<sup>10</sup>.

Важное требование, предъявляемое к личности Возрождения, — образованность, достигаемая в первую очередь изучением комплекса гуманитарных дисциплин — истории, филологии, поэзии, этики, риторики, философии, литературы; большое значение также придавалось изучению математики и географии.

Творчество гуманиста Дж. Манетти, автора трактата «О достоинстве и превосходстве человека», является объектом исследования не только у отечественных авторов, но и у ученых бывших советских республик. Например, заведующий кафедрой романского языкознания Белорусского государственного университета С.В. Логиш, проанализировав трактат Манетти, пришел к выводу, что, «как и у многих гуманистов, религиозная вера Манетти искренна и глубока, однако она не запрещает ему смотреть на земной мир как на безмятежное и гармоничное существование»<sup>11</sup>. Добавим, что гуманист уделяет особое внимание совершенству человеческого тела. Он говорит, что когда древние мудрецы заметили красоту и гармоничность тела, они стали изображать богов в человеческом облике. Позднее уже христиане, идя по их следам, в некоторых базиликах, посвященных апостолам и другим святым, пожелали видеть бога в образе человека. Манетти утверждает, что «немало ученых и мудрейших мужей, которые, тщательно и со вниманием наблюдая человеческое тело, полагали,

<sup>7</sup> См.: Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV века). М., 1983; Она же. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Идеалы и практика культуры. М., 2002.

<sup>8</sup> Брагина Л.М. Итальянские гуманисты XV века о культурно-исторических традициях средневековья // Культура Возрождения и Средние века. М., 1993. С. 46.

<sup>9</sup> Там же. С. 46.

<sup>10</sup> Там же. С. 45.

<sup>11</sup> <http://www.belpaese2000.narod.ru/Teca/Quattro/Manetti/manetti0.htm>

что оно было устроено по образу Вселенной, почему, как считают, человек и был назван греками микрокосм, то есть как бы некий малый мир»<sup>12</sup>.

Российский исследователь Б.И. Пуришев писал, что именно в этом трактате была впервые изложена гуманистическая концепция человека и его земных достоинств<sup>13</sup>. Манетти развернул широкое, стройное, подлинно гуманистическое учение, не побоявшись выступить против крупнейших церковных авторитетов.

Как и у ряда других гуманистов и философов эпохи Возрождения, у Манетти четко выделяется линия доказательства совершенства человека и того, что «единственно ради человека был создан и устроен богом мир». Мир, по мнению Манетти (его позиция по этому вопросу совпадает с традиционно христианской), создан ради одушевленных существ, а те — ради человека. И об этом свидетельствует то, что все созданное предназначается для одного человека и служит ему. Ссылаясь на Лактанция («О гневе Божьем») и разделяя его точку зрения, Манетти пишет: «Как мир создал бог для человека, так и самого человека создал ради себя, словно стража божественного храма, созерцателя небесных деяний и вещей, ибо он один (т.е. человек), чувствующий и способный мыслить, может понять бога, восхититься его делами, постичь его добродетель и власть, и для того он вооружен пронизательностью, умом, благоразумием»<sup>14</sup>. «Познавать и действовать» — вот, по словам Манетти, естественная и благородная задача человеческого рода.

Нельзя не согласиться с С.М. Стамом, назвавшим трактат Манетти «вершиной гуманистической мысли в понимании достоинства человека, этой центральной проблемы всего гуманистического мировоззрения»<sup>15</sup>.

Начиная с 50-х гг. XX в. С.М. Стам, профессор Саратовского госуниверситета, работал в области истории культуры Средних веков и Возрождения. Он является автором значительного числа монографий и исследований по истории свободомыслия Ренессанса, среди которых фундаментальный труд «Корифеи Возрождения. Искусство и идеи гуманистического свободомыслия». Автор работал над книгой в течение 40 лет.

Известно, что гуманисты Возрождения, опиравшиеся в основном на духовную культуру античности, обращались и к сочинениям христианских апологетов. Как не без оснований полагает С.М. Стам, «не религиозной “истины” искали гуманисты у раннехристианских писателей, — они привлекали их чаще всего тем, что, в отличие от средневековых схоластов, обладали неплохим знанием античной культуры и порой сами ссылались на ее авторитетов»<sup>16</sup>. Впрочем, нельзя исключать и того, что вольнодумные строители культуры Возрождения далеко не всегда были свободны от религиозного влияния; их интерес к раннехристианским мыслителям был вызван также стремлением противопоставить еще не затвердевших в ортодоксии апологетов официальной католической схоластики.

<sup>12</sup> Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Ч. II. Саратов, 1988. С. 25.

<sup>13</sup> Литература эпохи Возрождения: Идея «универсального человека»: Курс лекций — интернет-доступ: <http://www.hi-edu.ru/e-books/LR/lit005.htm>

<sup>14</sup> Манетти Д. Указ. соч. С. 38.

<sup>15</sup> Стам С.М. Предисловие // Там же. С. 4.

<sup>16</sup> Стам С.М. Ведущие идеи итальянского гуманизма // Там же. С. 45–46.

В 50-е гг. начинает исследовательскую деятельность в области культуры Возрождения и В.И. Рутенбург. Специальных работ, посвященных проблемам образования и воспитания в исследуемый нами период, у Рутенбурга нет, но в своих фундаментальных трудах он затрагивает область воспитания личности, тесно связывая ее с культурным подъемом европейского общества в целом<sup>17</sup>.

Отечественные исследователи особое внимание обратили на то, что в системе гуманистического воспитания личности важное место занимало нравственное воспитание; оно признавалось незаменимым и в процессе создания образованной личности. При этом под добродетелью понимаются не только моральные принципы, которыми руководствуется человек в своем поведении, но и сами его поступки по отношению к другим людям. Добродетель, понимаемая гуманистами как совокупность нравственных качеств, является «самой желанной из всего того, что можно приобрести путем обучения»<sup>18</sup>. Тем не менее гуманистическое понимание добродетели еще недостаточно индивидуализировано: «она, то есть добродетель, скорее уравнивает, чем различает личности, ибо моральное совершенство для всех одинаково», — пишет Н.В. Ревякина<sup>19</sup>.

В образовательных системах Леонардо Бруни (1374–1444) и Маттео Пальмиери (1406–1475) нравственное воспитание неразрывно связано с гражданским. Л.М. Брагина, исследуя системы воспитания и образования в период Ренессанса, акцентирует гражданские идеи Пальмиери, отмечая, что для этого гуманиста нравственный долг перед родиной — важнейший, а забота о ее благополучии — высшая обязанность каждого образованного человека<sup>20</sup>. Гуаринода Верона (1370–1460) возлагает большие надежды на государя, который руководствуется заботой о процветании родины, щедростью, бескорыстием по отношению к народу<sup>21</sup>. Мы видим, что Л.М. Брагина (как и некоторые другие исследователи) неслучайно в системе ренессансного образования особо выделяет гражданский, патриотический компоненты воспитания, — с одной стороны, это отвечало практическим целям воспитания советской молодежи в духе гражданственности и патриотизма (и здесь история являлась мощной опорой в деле воспитания), с другой — было продиктовано стремлением объективно разобраться с установившимся среди ряда мыслителей мнением о том, что гуманисты проповедовали индивидуализм.

Можно заметить, что в работах отечественных ученых советского периода во многом преодолены схематизм и односторонность в анализе и оценках гуманистического образования. Опираясь обширным фактическим материалом, они выявили в гуманистическом наследии сложный, неоднозначный характер подходов

<sup>17</sup> См.: *Рутенбург В.И.* Из истории трудящихся масс Италии. М., 1959; Италия и Европа накануне нового времени: Очерки. Л., 1974.

<sup>18</sup> *Ревякина Н.В.* Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике // Культура Возрождения и общество. М., 1986. С. 31.

<sup>19</sup> Там же. С. 35.

<sup>20</sup> О гражданском гуманизме Пальмиери см.: *Брагина Л.М.* Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери // Средние века. 1981. Вып. 44. С. 197–224.

<sup>21</sup> См.: *Ревякина Н.В.* Из практики гуманистического воспитания (Гуарино да Верона и Леонелло д'Эсте) // Возрождение: общественно-политическая мысль, философия, наука. Иваново, 1988.

к нравственному воспитанию. Так, по мнению Н.В. Ревякиной, не все гуманисты рассматривали гражданское воспитание как необходимую составляющую нравственного воспитания. Например, гуманист Веджио понимал нравственное воспитание в первую очередь как воспитание уважения и морального долга перед семьей. Ревякина, анализируя творчество Веджио, отмечает отсутствие в его работах идеи гражданского воспитания<sup>22</sup>.

Еще одной отличительной чертой гуманистического образования, по мнению отечественных ученых, является стремление взрастить в умах и сердцах молодых людей жажду славы и такие черты, как самообладание, мужество, скромность и умеренность. В то же время гуманисты предписывали избегать позора и бесчестия.

Ряд исследователей подчеркивает, что гуманисты мыслили воспитание и обучение без применения насильственных и принудительных методов, поскольку, по мнению последних, становление личности может происходить только при условии самоуважения, наличия чувства собственного достоинства. Н.В. Ревякина обращает внимание на то, что, согласно гуманистам, образование должно происходить в коллективе, где ребенок осознает себя частью общества, развивая чувства взаимопомощи и взаимоподдержки. Поэтому гуманисты выступали против обучения на дому, так как это ведет к ощущению одиночества и неспособности жить и работать в коллективе.

Следует отметить, что отечественные ученые избежали тенденциозно-апологетического взгляда на гуманистическое образование и воспитание как исключаящее любой религиозный элемент или мотив. Диалектический метод требовал рассмотрения объекта исследования во всей его сложности и противоречивости. Исследователи выявили, что в сочинениях тех или иных гуманистов Возрождения наряду с обоснованием необходимости формирования светского образования допускались и соображения о пользе христианских ценностей в процессе воспитания и образования человека. Обращалось внимание на то, что, например, Пальмиери, говоря о самопознании человека как необходимой составляющей процесса воспитания, придает большое значение некоторым принципам христианской этики. Для него самопознание ограничивается нравственностью, главной целью его является очищение души. Хотя в позиции Пальмиери обнаруживается влияние как христианских принципов, так и стоической этики Сенеки, — чистота души, по мнению гуманиста, может быть достигнута лишь с учетом природных склонностей, возможностей ума и тела, которые должны быть предварительно исследованы и познаны самим человеком. Таким образом, Пальмиери сохраняет основную цель христианской этики — очищение греховной души, но меняет путь ее достижения. Н.В. Ревякина отмечает, что подобные идеи гуманистов были немаловажны для самоопределения и самопознания личности Возрождения.

Совет в духе христианского проповедника дает гуманист Веджио: он призывает следовать «властителю и творцу природы — богу», по мысли которого человек, занимаясь делом, считает, что призван к этому и видит в этом божественный замысел<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Ревякина Н.В. Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике // Культура Возрождения и общество. С. 32.

<sup>23</sup> Там же. С. 35–36.

В то же время один из создателей педагогической системы Возрождения Пьер Паоло Верджерио (1350–1444) роль церкви в воспитании детей игнорирует и не предусматривает воспитания в детях религиозного благочестия. Не найдем мы в трактате и советов следовать Библии.

Известно, что гуманисты в первую очередь позиционировали себя продолжателями идей античных авторов. Так, Верджерио в трактате «О благородных нравах и свободных науках» часто апеллирует к мыслям Сократа, трудам Платона и Цицерона. Гражданский гуманизм имел своим теоретическим основанием идеи Аристотеля и Цицерона. Ревякина высказала интересную мысль о том, что гуманисты осознанно выдвигали идеи античности на передний план, в то время как «средневековые присутствовало в их работах анонимно, в виде усвоенной традиции или представлений, заимствованных из общего мнения»<sup>24</sup>. Она полагает, что и в Средние века существовали мыслители, в творчестве которых можно уловить идеи, которые потом развивались деятелями Возрождения. Эту мысль она проиллюстрировала анализом творчества средневекового богослова Эгидия Колонны (1247–1316). В его трактате «О руководстве для государей» есть часть, посвященная воспитанию. Н.В. Ревякина отмечает, что на автора оказало большое влияние творчество Фомы Аквинского. Для развития идей образования и воспитания было важно признание Фомой человека как психофизического единства, что вело к идее формирования целостной, всесторонне развитой личности, для которой было необходимо не только духовное, но и физическое воспитание.

В XIII в. роль знания и культуры в процессе воспитания человека в значительной степени повысилась благодаря осознанию примата разума над волей и страстями, определению блага как способа познания истины, а также благодаря устойчивой позиции этического интеллектуализма, отмечает Н.В. Ревякина. Проблемы воспитания, которые акцентирует Эгидий, во многом схожи с проблемами, поднятыми несколькими веками позже. Среди них: ведущее место родителей в системе воспитания, цели воспитания, морально-этическое воспитание, значение любви и понимания в процессе воспитания и образования, этапы воспитания и его особенности в зависимости от возраста ребенка, особенности детской психологии и многие другие.

Ревякина останавливается на необычном для Средневековой эпохи факте: незаурядный французский теолог Винцент из Бове намечает светский вариант восстановления целостности человека, гармонии его физической и духовной сторон, уменьшая при этом роль благодати в процессе совершенствования человека. А Эгидий придает большое значение физическому воспитанию, заботе о здоровье человека: «само тело становится объектом воспитания, чтобы сделать его сильнее, его тренируют и закаляют»<sup>25</sup>. Отмечая, что Эгидий в вопросе о воспитании во многом предвосхищает гуманистов, в то же время Н.В. Ревякина показывает, что гуманисты в соответствии с изменениями в социальной сфере привнесли новые моменты в педагогику. В частности, речь идет об отношении к социальному происхождению. Эгидий

---

<sup>24</sup> Ревякина Н.В. Педагогические идеи Эгидия Колонны и итальянский гуманизм // Культура Возрождения и Средние века. С. 35.

<sup>25</sup> Там же. С. 38.

ориентировался на воспитание детей из семей высокого социального положения, детей государей и городской элиты. Гуманистическая система воспитания и образования полностью антисословна; гуманисты ставили человеческую личность выше социальных перегородок. Они учили ценить людей за их поступки, образованность и личные качества. С одной стороны, это означало возвышение силы и духа человека, способность противостоять року и жизненным обстоятельствам, с другой — это было вызовом существующему порядку, системе средневековых норм.

Ревякина не без оснований придает большое значение данному обстоятельству, делая справедливый вывод о том, что системы воспитания у Эгидия и гуманистов, несмотря на, казалось бы, сходные этические задачи, имеют не одинаковое содержание. Причина этого, по мнению исследователя, заключается в различном понимании объекта воспитания: если Эгидий придает большое значение социальному происхождению человека и его греховной природе, то гуманисты «отнеслись к человеку с большим доверием, позитивно оценив его природу и сделав его собственные дела критерием оценки его места в обществе»<sup>26</sup>.

Л.М. Брагина также поддерживает идею преемственности ренессансной и средневековой культур. Она приводит убедительные доводы в пользу идеи комплексного подхода к преемственности, «который учитывает многосоставное единство гуманистической культуры и сознательное построение ее в этом плане самими деятелями итальянского Возрождения»<sup>27</sup>.

Отечественный исследователь конца прошлого века И.Б. Крайнева дала подробный анализ идей гуманиста Леона Баттисты Альберти о роли искусства в обществе. Из этого анализа Крайнева делает вывод о том, что Альберти «решительно сближает живопись с красноречием и поэзией, стремясь вывести законы их развития друг из друга, без непосредственного обращения к религии или природе»<sup>28</sup>. И.Б. Крайнева отмечает, что живопись и скульптура — искусства явно материальные, так как они призваны отображать существующую реальность. С наступлением эпохи Возрождения эти виды искусств встали в один ряд со «свободными искусствами» Средних веков — музыкой и поэзией, сами же гуманисты подчеркивали интеллектуальность указанных дисциплин.

Исследование отечественными учеными педагогического творчества гуманистов Возрождения с позиций диалектического материализма, характерного для советского периода, не утратило научной ценности. В их работах проводится глубокий анализ работ гуманистов, в результате которого предстает теоретически и фактологически обоснованным тезис о том, что гуманисты изменили теологический взгляд на человека и его природу, а также подняли систему воспитания на новый уровень, подчинив ей и ее задачам образовательный процесс. Педагогическая система гуманистов — новый этап в мировой педагогике, она ориентирована на формирование

<sup>26</sup> Ревякина Н.В. Педагогические идеи Эгидия Колонны и итальянский гуманизм // Культура Возрождения и Средние века. С. 41.

<sup>27</sup> Брагина Л.М. Итальянские гуманисты XV века о культурно-исторических традициях средневековья // Культура Возрождения и Средние века. С. 47.

<sup>28</sup> Крайнева И.Б. Леон Батиста Альберти о роли искусства в обществе // Культура Возрождения и общество. С. 65.

гармонически развитой личности, сочетающей богатство знаний, добродетели и физическую крепость, т.е. на идеал эпохи Ренессанса.

Черты идеала Возрождения привлекательны и в наши дни, а принципы ренессансной педагогики могут найти место в современной образовательной системе. И, видимо, диалектико-материалистический метод подхода к явлениям духовной культуры, которому по существу следует большинство ученых, и поныне (далеко не всегда признаваясь в этом) еще не раз докажет свою плодотворность.

В наши дни российская система образования претерпевает ряд изменений, которые проходят достаточно болезненно, так как меняются принципы, складывавшиеся десятилетиями. В первую очередь эти изменения коснулись системы высшего образования.

Принятие решений в выборе профессии во многом зависит от привлекательности предлагаемой программы образования\*. В этом плане опыт гуманистической педагогики может способствовать созданию такой программы, в которой профессиональные знания будут органично слиты с этическими принципами. На выбор окажет влияние пронизанность определенной программы духом совершенствования личности в нравственном, интеллектуальном и эстетическом планах.

© М.Г. Пылаева, аспирант кафедры философии религии  
и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2010

---

\* Методика принятия решений в выборе профессии становится объектом философских и социологических исследований. Один из таких исследовательских проектов имеет место на философском факультете МГУ — НИР «Формы и уровни принятия решений в системах профессионального образования и науки (в условиях формирования экономики, основанной на знаниях)».



## ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ МОЛОДОГО Н.П. ОГАРЕВА

Специальных работ, посвященных социально-политическим взглядам Н.П. Огарева периода 30-х гг. XIX в., немного. Мало разработан исследователями период социально-религиозных исканий Огарева и Герцена, их увлечения идеями раннего христианства. Вероятно, это следствие того, что значительная часть рукописей и писем Огарева указанного периода до сих пор не опубликована или частично опубликована еще в дореволюционных изданиях. В большинстве исследований об этих исканиях Огарева лишь только упоминается или говорится вскользь, без достаточной аргументации, что фактически приводит к искажению сущности и тенденций развития раннего социализма Огарева и Герцена, носившего религиозную окраску. Вполне резонно замечание А.И. Володина, что некоторые реальные проблемы, на которые обращают внимание современные западные исследователи И. Берлин, В. Пирожкова и др., рассмотрены в нашей литературе еще далеко недостаточно.

Важные и интересные наблюдения и выводы о социально-религиозных исканиях Огарева содержатся в ценных исследованиях А.И. Абрамова, А.И. Володина, С.С. Конкина, Е.Л. Рудницкой, Н.Г. Тараканова, П.Я. Мирошниченко.

После поражения Великой французской революции 1789 г., а затем революции 1830 г. в Европе усиливались религиозно-мистические настроения, оказавшие влияние на передовых мыслителей. Попытка Сен-Симона совершить социальный переворот в Европе путем разработки новой религии в форме догматической науки Огаревым правомерно рассматривается как веяние духа эпохи конца XVIII и начала XIX вв. — «...гоньбы за непреложными религиозными убеждениями»<sup>1</sup>. По мнению Герцена, «это была одна из самых тяжелых эпох истории», революция оказалась несостоятельной; повсюду торжествовал «грубый» или «лукавый монархизм». «Люди спасались от настоящего в средние века, в мистицизм...»<sup>2</sup>. Еще более мрачная обстановка царила в России после подавления восстания декабристов и почти всякого оппозиционного движения в стране. Герцен с ужасом вспоминает о первых десяти годах неумолимого, ледящего гнета мрачного царствования Николая I: «Мысль,

<sup>1</sup> Огарев Н.П. Избр. соц.-полит. и филос. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1952–1956. С. 728.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 144–145.

загнанная вглубь сердца, обреченная на молчание, пропиталась ядом, отравлялась...»<sup>3</sup>. В условиях невозможности практической деятельности передовая молодежь в качестве морально-духовной оппозиции от царящего деспотизма с невиданным рвением принялась за науку. Одна часть молодежи увлекалась преимущественно философией, другая — различными социальными теориями, не забывая и о философии, однако внимание было сосредоточено на социальном вопросе. Огарев подчеркивал, что школы Сен-Симона и Фурье оказали огромное влияние на современный им мир, став «главным рассадником социальных понятий в Европе». Их учения вызвали положительные социальные потребности. Самое большое влияние имел сен-симонизм. Новые стремления у Огарева и Герцена привели к осознанию ими в конечном итоге «основ и возможностей» развития России. Огарев отмечал, что первоначально в сен-симонизме его и Герцена привлекала идея «нового христианства». Позднее он писал: «Идея новой религии, которая когда-то нас увлекала, стала нам чуждою, но направление положительного социализма выдвинулось вперед и не может остаться без дальнейшей разработки и последствий. Много переработалось с тех пор»<sup>4</sup>. Огарева и Герцена привлекало стремление Сен-Симона с помощью обновленной религии «уменьшить важность богословия и вероисповедания и увеличить значение нравственности», по сути, мысль сводилась к замене «религиозного человеческого»<sup>5</sup>, т.е. гуманным нравственным началом. Именно мысль о нравственном совершенствовании личности с помощью религии «нового христианства» и привлекала сначала их внимание. Первым это заметил Огарев в письме другу в сентябре 1832 г. В системе христианского социализма Ламенне Огарева заинтересовала мысль, столь близкая к его любимой мечте «полного усовершенствования рода человеческого»<sup>6</sup>. В эпоху первоначального христианства, по мнению Огарева, человек возвышается до осознания единого нравственного начала, награждающего добродетель и наказующего порок. Он отрицает религию, основанную на мистическо-нравственном чувстве, и считает, что нужно ожидать новой религии, в которой идея божества развита из разума и «слилась бы с философией» или «исчезла в философии». Именно такую религию Огарев и Герцен увидели в сен-симонизме.

В начале социально-религиозные искания Огарева, как и Герцена, не носили мистического характера. Христианство для них являлось лишь только предметом изучения. Религия «нового христианства» ими воспринималась как воплощение демократических и гуманистических идей первоначального христианства: равенства, братства, всеобщей любви. Так, в августе 1833 г. Герцен писал Огареву о трех фазах развития христианского учения о равенстве и братстве<sup>7</sup>. Движущую силу развития общества Сен-Симон видел в прогрессе разума, определяющего поступательный ход развития истории от эпох «критических», разрушительных, к эпохам «органическим», созидательным. В то время как ученики Сен-Симона основой развития общества

<sup>3</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. XII. С. 75.

<sup>4</sup> Огарев Н.П. Избр. социально-политические и философские произведения: в 2 т. Т. I. С. 720.

<sup>5</sup> Там же. С. 724.

<sup>6</sup> Там же. Т. II. С. 253.

<sup>7</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. XXI. С. 23, 423–424.

считали прогресс нравственности, чувства. Несмотря на то что Огарев мечтал о нравственном усовершенствовании личности и в целом «рода человеческого», он считал возможным возрождение человечества на принципах первоначального христианства через прогресс «мирового разума». Он был тогда уверен, что их время уже стало положительным, чтобы принимать только то, «в чем убежден разум»<sup>8</sup>. По нашему мнению, взгляды Огарева до периода ареста и ссылки были в основном рационалистическими, но с религиозно-романтическим, идеалистическим оттенком. В ранние периоды жизни у Огарева степень религиозности и атеистических настроений менялась под воздействием ряда обстоятельств зигзагообразно, сложно. В «Записках русского помещика» Огарев вспоминал, что он вырос в религиозной семье, но поскольку его детское религиозное настроение было «искусственно и безотчетно, то оно скоро исчезло под влиянием чтения Байрона, философов XVIII в. и германских писателей, чтобы впоследствии воскреснуть в жизненном, возвышенном виде...» (т.е. это произошло уже в 30-е гг. под влиянием сен-симонизма. — С.К.)<sup>9</sup>. В десятилетнем возрасте с чтения Байрона, Вольтера, философических писем Шиллера, а позже Локка, Монтескье у Огарева началось формирование атеистических взглядов<sup>10</sup>. Как писал Огарев в воспоминаниях, «мне давали читать Вольтера, мне давали читать Байрона. Мало-помалу я увлекся в другую сторону...» (т.е. от религиозных настроений к неосознанному атеизму и материализму. — С.К.)<sup>11</sup>.

Таким образом, оживление полузабытых с детства религиозных чувств у Огарева началось в «возвышенном виде» в студенческие годы в результате увлечения идеями «нового христианства» Сен-Симона, сен-симонистов П. Леру, Ж. Санд, Бюше, христианского социалиста Ф. Ламенне. Огарева и Герцена в то время интересовали социально-мистические идеи, раннее христианство. Герцен отмечал влияние на него и Огарева «идей мистически-социальных, взятых из Евангелия и Жан-Жака (Руссо. — С.К.), на манер французских мыслителей вроде Пьера Леру». Здесь же он резонно замечает: «Огарев еще прежде меня окупился в мистические волны»<sup>12</sup>.

Рассмотрим, когда и в чем выявились мистические мотивы в воззрениях Огарева и как они были связаны с его социалистическими и радикально-политическими исканиями. Уже в 1833 г. в духе христианского социализма появляется оратория Огарева «Потерянный рай», в которой развивалась одна из важных сен-симонистских идей об исторической закономерности развития общества и поисках «золотого века» человечества. Огарев писал другу о том, что «идея истории человечества заключается в потерянном рае»<sup>13</sup>. Он представлял человечество своего времени в переходном состоянии «от потери к приобретению»<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Огарев Н.П. Избр. социально-политические и философские произведения: в 2 т. Т. II. С. 254.

<sup>9</sup> Огарев Н.П. Записки русского помещика // Пассек Т.П. Из дальних лет: воспоминания. Т. II–III. М., 1963. С. 609.

<sup>10</sup> Литературное наследство. Т. 61. М., 1953. С. 679, 681, 686, 693–694.

<sup>11</sup> Огарев Н.П. Записки русского помещика // Былое. 1924. № 27–28. С. 14–16.

<sup>12</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. VIII. С. 288.

<sup>13</sup> Огарев Н.П. Избр. социально-политические и философские произведения: в 2 т. Т. II. С. 261.

<sup>14</sup> Письмо А.К. Лахтина к Огареву (28 июня 1833 г.)// Литературное наследство. Т. 63. М., 1956. С. 294.

Как вспоминал Герцен, Огарев в то время «...отыскиваемый рай идеала принимал за утраченный»<sup>15</sup>. Вероятно, его привлек образ гордого и непокорного Сатаны, падшего ангела из поэмы Д. Мильтона «Потерянный рай», который восстал против авторитета Бога. Этот сюжет заинтересовал и Герцена. «Теперь меня чрезвычайно занимает религиозная мысль — падение Люцифера как огромная аллегория»<sup>16</sup>. Герцен высоко оценил свободолюбивые мотивы творчества выдающегося английского поэта и публициста Д. Мильтона: «Милтон защищал свободу речи против нападений власти, против насилия, и все энергическое и благородное было с ним»<sup>17</sup>. В апреле 1836 г. на эту тему он собирался напечатать «весьма важную статью» или «целый роман». По нашему мнению, на такую мысль Герцена натолкнула оратория Огарева «Потерянный рай», о которой последний неоднократно упоминал в письмах другу. Кстати, в неопубликованном письме Огарева Н. Кетчеру и Н. Сазонову от 3 сентября 1836 г. сообщалось о завершении написания оратории для известного композитора Гебеля<sup>18</sup>.

Наше предположение подтверждается письмом Герцена от 22 сентября того же года к тем же лицам: «Человечество есть падший ангел... Все понимавшие верили в потерянный рай — Вико, Паскаль... Эгоизм — это тяготение, это мрак, контрактивность, прямое наследие Люцифера и Любовь — это свет, расширение, прямое наследие Бога»<sup>19</sup>. В феврале 1838 г. у Герцена возникает замысел написать новую повесть «Граница ада с раем»<sup>20</sup>.

Таким образом, очевидно, что мысль о борьбе в человеке двух начал: эгоизма и любви, о заражении человечества эгоизмом и о возможности его возрождения через любовь в будущем длительное время занимает и волнует Огарева и Герцена.

О роли любви в возрождении человечества Огарев писал еще 31 августа 1833 г., давая объяснение следственной комиссии: «Обновление же сие... должно состоять в уничтожении эгоизма, поселившегося во всех разрядах гражданского общества от влияния революционного анализа. Даже эгоизм наций должен бы кончиться и место вражды заступит мир и любовь». Огарев дает сен-симонистское понимание социалистического будущего человечества: «Нация должна уничтожиться в человечестве; все народы должны соединиться в одно целое — человечество. В таком состоянии, действительно, нет ни господина, ни слуги...»<sup>21</sup>.

Очень важны для понимания идейного развития Огарева следующие строки из неопубликованного его письма М.Л. Огаревой от 14 апреля 1839 г.: «Ужасно быть человеком... Что отчаиваться в состоянии общественном? Ему жить долго, ему путь совершенствования почти беспределен. В самом себе можно отчаиваться гораздо справедливее. Повторяю: если каждый человек совестит свою мысль, то каждый сознается, что достоин каторги... Падший ангел и ангел небесный живут в человеке

<sup>15</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. VIII. С. 288.

<sup>16</sup> Там же. Т. XXI. С. 76.

<sup>17</sup> Там же. Т. XI. С. 68.

<sup>18</sup> РГБ ОР. Ф. 476. М. 5185.20. Л. 1.

<sup>19</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. XXI. С. 101.

<sup>20</sup> Там же. С. 297.

<sup>21</sup> Там же. С. 589.

вместе и мы попеременно достойны ада и рая. Но конец всего — рай, этому я верю»<sup>22</sup>. Кажется, что Огарев выражает уверенность в неизбежной победе в человеке здравого смысла и любви, которые приведут к образованию общества гармонии и справедливости. Однако Огарева все чаще и чаще одолевают и мучают сомнения в верности христианского догмата. В том же письме трагическим диссонансом звучат и душат его сомнения, означающие постепенный отход мыслителя от религиозных чувств: «...Мне душно, нестерпимо душно. Помню я время казарм (заключение в тюрьме в 1834–1835 гг. — С.К.). Право, оно было лучше. Я был врозь с ними (Герценом и друзьями. — С.К.), но что-то одушевляло меня, мученики времен отдаленных являлись моему воображению; и я был в каком-то непрерывном восторге. Восторг был естественен, а теперь чувствую, что мой восторг натянут, на душе скорбь и что я тщетно стараюсь прикрыть ее мнимым восторгом»<sup>23</sup>.

«Мнимым восторгом» Огарев называет свою религиозную экзальтацию. Непубликованное письмо Огарева жене свидетельствует об усилении его сомнений и мук духовных терзаний. Он сообщает 17 апреля 1839 г., что изорвал статью о христианстве, которую начал писать еще в первые дни пребывания в Белоомуте (и даже раньше — начале марта), и излагает взамен ее создать серию художественных писем по философии религии. Замышляет заставить переписываться трех лиц о религии: А. Герцена («сильный человек, который постигает умом»), Н. Герцену («женщина, которая понимает сердцем»), Н. Сатина («слабый человек, который борется и бросается в объятия веры»). Эти три типа лиц, «которые вечно живут в мире и прекрасны», Огарев хочет облечь в пламенное слово. «Поэзия убеждает людей более, — по мнению Огарева, — нежели философия с математическими формулами. Эти формулы надо перевести на язык поэтический. Поэзия доступна всем, а не некоторым... Я создам эпопею перехода из века отчаяния в век веры»<sup>24</sup>.

На первый взгляд высказывания Огарева звучат как проявления романтической восторженности и самонадеянности. Однако он остро ощущал дух эпохи и назревавшие в ней перемены. Период 1837–1841 гг. представляет собой своеобразное вступление в эпоху «сороковых годов». Время это воспринималось современниками как переходное, как смена поколений<sup>25</sup>.

Новое поколение, переосмысляя опыт декабризма и духовного наследия культуры России и Европы, находясь в условиях вынужденного «затворничества», своеобразного интеллектуального подполья, мучительно и упорно, методом проб и сопоставления различных теорий и опыта, искало новые духовные ориентиры, формы и методы преобразования России.

Огарев первым в истории русской общественно-политической мысли в 1836 г. выдвинул идею о возможности самобытного развития России: «С чего берут, что России нужно иметь развитие такое, какое было во Франции, — для этого ей на-

<sup>22</sup> ИРЛИ («Пушкинский дом»). ОР. Ф. 187. Ед. хр. 147.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Кантор В., Основат А. Русская эстетика 40–50-х годов XIX века: теория в контексте литературного процесса // Вопросы литературы. 1981. № 3. С. 170–171.

добно начать жить сизнова, но только иначе, нежели ока жила»<sup>26</sup>. В этом же письме Кетчеру и московским друзьям Огарев также первым в русском освободительном движении выдвинул призыв «хождения в народ» и поселения интеллигенции среди крестьян. «Снимите ваш фрак, — обращался Огарев к друзьям, — наденьте серый кафтан, вмешайтесь в толпу, страдайте с нею, пробудите в ней сочувствие, возвысьте ее; ее возвышение будет глас трубный!...». В символическом образе идущей «тучи» с Запада звучит революционный призыв Огарева к действиям: «Сядьте на эту тучу и управляйте ей, посылайте молнию, где нужно жечь, дождь, где нужно напоить землю, вылейте всю тучу» до капли — и солнце озарит землю!...»<sup>27</sup>.

В конце 1838 г. Огарев в письме Герцену впервые (в опубликованной переписке) высказывает мысль о возможности выезда за границу в Париж с целью социалистической пропаганды, публикации философской системы во имя освобождения Родины. В этом письме вновь упоминается о христианской общине и ставится вопрос: создавать ли ее за границей или повсеместно вести о ней пропаганду в России? «Но идея христианская, — подчеркивает Огарев, — стремление к духу — должна иметь силу; если ты соберешь общество христианское, то для действия его надо — или собраться в одно место, или рассеяться по белу свету. Если собраться — ехать вон; если рассеяться — то уж верно надо остаться здесь нам, а не другим; а поездить надо будет»<sup>28</sup>.

Рукопись Огарева «План христианской жизни» заканчивается словами: «Освободить крепостных, даже если это повлечет за собой лишения»<sup>29</sup>.

Огарев неоднократно предлагал друзьям «уйти в пролетарии», чтоб сблизиться с народом. В марте–апреле 1839 г. Огарев замыслил освободить крестьян на волю в своем богатом имении, в селе Верхний Белоомут Рязанской губернии, за весьма небольшой выкуп, чтобы на вырученные средства построить фабрики и заводы в других имениях, с переводом их крестьян на вольнонаемный труд. Предварительный договор Огарева с белоомутцами об освобождении был заключен в октябре 1840 г.

В письме жене 15 июня 1840 г. Огарев сообщает о своем замысле написать работу в духе христианского социализма: «Я начал трудиться над произведением, в котором сосредоточена вся моя мыслящая сила, вся сила любви...». Он планирует высказать свои мысли людям во что бы то ни стало. Огарев призывает жену пожертвовать своим благом во имя всеобщего: «Откинем всякую роскошь, употребим имение для блага людей и будем жить одною любовью к богу и к миру... Любовь к богу и любовь к ближнему, — вот в чем должна заключаться наша жизнь...»<sup>30</sup>.

Содержание процитированного письма Огарева и его рукописи «План христианской жизни» во многом совпадают, поэтому мы считаем, что указанную рукопись правомерно датировать июнем 1840 г.

К концу 30-х гг. социалистические идеалы Огарева и Герцена были еще неопределенными, расплывчатыми. В философской системе Огарева этого периода наряду

<sup>26</sup> Огарев Н.П. Избр. социально-политические и философские произведения. Т. II. С. 285.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 299.

<sup>29</sup> РГАЛИ. Ф. 2197. Оп. 1. Ед. хр. 372. Л. 2об.

<sup>30</sup> Гершензон М.О. Образы прошлого. М., 1912. С. 385, 386.

с элементами христианского социализма Ламенне, Леру имеются уже рационалистические постулаты. Огарев стремился дать философское обоснование необходимости и неизбежности утверждения социализма — гармонического общества будущего. Социалистический идеал он пытался представить с помощью оригинальных философских положений как неизбежное требование «человеческой природы». На Огарева определенное влияние оказала и идеалистическая натурфилософия Шеллинга, соединявшая философию с протестантской религией. Протестантизм характеризуется безликостью божества, рационалистичностью, особым вниманием к проблемам этики. Именно эти положения в философии Шеллинга и были объектом особого внимания Огарева. В этом отношении исключительно содержательна и по форме изложения весьма оригинальна рукопись Огарева «Взгляд в будущее»<sup>31</sup>, которая является одним из вариантов его «философской системы». Социалистический идеал будущего гармонического общества Огарев пытается философски обосновать двояким путем: как требование «человеческой природы» и как требование «разума».

© Капинос С.В., канд. философских наук, доцент кафедры социальной философии Курского государственного университета, 2010

---

<sup>31</sup> Огарев Н.П. «Un regard dans l'avenir» // РГБ ОР. Ф.69. VII, 114 (2 л., 3 с.; на франц. яз.; ркп. была частично опубликована и прокомментирована Н.В. Минаевой).

## ВОСПИТЫВАТЬ ГРАЖДАНИНА И ПАТРИОТА (об опыте работы на факультете теологии и религиоведения Курского государственного университета)



На фоне острого системного кризиса в 2005 г. Правительство Российской Федерации приняло Государственную программу «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2006–2010 годы», в которой проблема патриотического воспитания молодого поколения определяется как приоритетная<sup>1</sup>, однако в научной литературе до сих пор не разработаны такие общеупотребимые понятия, как «патриотизм», «национализм», «этнос» и «нация». Исследователи национальных отношений зачастую их смешивают или не четко различают. В результате сами патриоты нередко называют себя националистами, а националисты величаются патриотами<sup>2</sup>. Отсутствует четкое определение указанных понятий не только у нас, но и за рубежом.

Современные российские исследователи по-разному трактуют патриотизм. Так, например, Е.Т. Бородин считает, что патриотизм — явление личностно-социальное, идеологическое<sup>3</sup>. По его мнению, есть все основания рассматривать патриотизм и как национальное самосознание личности, и как идеологию — самосознание нации, т.е. систему взглядов, идей, отражающих отношение людей к своей нации, к другим народам и служащих средством патриотического воспитания. Патриотизм на этническом этапе развития народа представляет собой любовь к своему Отечеству, к своему народу и убежденность, что свои нужды и проблемы народ может удовлетворять и решать за счет внутренних природных и человеческих ресурсов и путем сотрудничества с другими народами. Патриотизм при перерастании этноса в нацию существенно меняется. Он способен превратиться в национальный патриотизм, но может при определенных условиях приобретать узкий антисоциальный характер и превратиться в национализм. Патриотическая идеология, как и любая другая, не сводится лишь к рассмотрению проблем межнациональных отношений. Она при-

<sup>1</sup> См.: Левашов В.К. Патриотизм в контексте современных социально-политических реалий // Социологические исследования. 2006. № 8. С. 67; Лутовинов В.И., Мельниченко И.И. Развитие патриотизма в России в XXI веке (концепция, программа и практика патриотического воспитания молодых граждан России). М., 2004; Беджанов М.Б. Патриотизму альтернативы нет. Майкоп, 2004; и др.

<sup>2</sup> См.: Бородин Е.Т. Русская идея есть идея русского патриотизма // Социально-гуманитарные знания. 2007. № 6. С. 260.

<sup>3</sup> Там же. С. 261.

звана ответить на все вопросы, которые возникают перед человеком в его жизни. Такой патриотической идеологии, как целостной системы еще нет. Ее создание — актуальнейшая задача, стоящая перед общественной наукой<sup>4</sup>.

При рассмотрении проблемы патриотизма религиозных людей следует иметь в виду, что имеющиеся в стране религии и церкви не равнозначны по своему религиозно-идеологическому влиянию на массы. По своей значимости Православную Церковь, на наш взгляд, нельзя сравнить с другими. Она стояла у истоков формирования русского этноса и ей, бесспорно, принадлежит заслуга формирования русского патриотизма. Православный патриотизм служил нашему Отечеству больше тысячелетия. Однако идеология русского патриотизма призвана объединять не только верующих всех конфессий, но всех патриотов, независимо от их социальной и религиозной принадлежности<sup>5</sup>. В общепринятом смысле патриотизм понимается как общественный и нравственный принцип, характеризующий отношение граждан к своей стране. В жизни это отношение проявляется в сложном комплексе чувств, знаний, ценностных ориентаций, установок, действий, которые обычно входят в понятие «любовь к родине».

Словарь В. Даля определяет патриота как «... любителя Отечества, ревнителя о благе его...»<sup>6</sup>. Под «ревнителем», как нам представляется, В. Даль подразумевает именно защитника, поборника интересов Родины. В современных публикациях любовь к Родине трактуется как забота об интересах и исторической судьбе своей страны; гордость ее достижениями и критика недостатков; сочувствие к страданиям и социальным нуждам народа; уважение к историческому прошлому и традициям своей родины; привязанность к месту рождения, жительства — «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам», готовность к самопожертвованию, борьбе с врагами Отечества, защита интересов Родины<sup>7</sup>.

Как правило, в массовом сознании обычных граждан патриотизм отождествляется с понятием «любовь к Родине», к «малой Родине». Таким образом, ядро патриотизма в современном российском обществе составляют ценности, которые связаны как с любовью к родине, так и с ближним социальным окружением: семьей, родным городом, деревней, домом.

Конкретная, практическая работа по героико-патриотическому воспитанию молодежи, на наш взгляд, должна осуществляться с учетом имеющегося уже исторического опыта, традиций, независимо от тех теоретических дискуссий по проблемам патриотизма, которые имеются в научной литературе.

Этот опыт неразрывно связан с пониманием патриотизма как любви к Отечеству и готовности защищать его интересы. В свою очередь героико-патриотическое воспитание молодежи, на наш взгляд, должно осуществляться в тесной связи с духовно-нравственным воспитанием.

<sup>4</sup> Бородин Е. Т. Русская идея есть идея русского патриотизма // Социально-гуманитарные знания. 2007. № 6. С. 269.

<sup>5</sup> Там же. С. 271.

<sup>6</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. Т. 3. С. 24.

<sup>7</sup> См.: Левашов В. К. Указ. соч. С. 67–68.

Обратимся к имеющемуся опыту на факультете теологии и религиоведения Курского государственного университета.

В целом воспитательная работа на факультете имеет свои особенности и специфику, поскольку готовятся специалисты, владеющие информацией по современным конфессиям, сектам, специалисты, способные вести разностороннюю образовательную деятельность, быть консультантами по религиозным вопросам. Одной из главных целей и задач факультета является разработка концепции, планов и программ по изучению православной культуры и реализации русского национального воспитания, духовно-нравственного и патриотического воспитания. При этом воспитание личности будущих учителей осуществляется на основе духовно-нравственных идеалов и ценностей православной веры.

Особо подчеркнем, что воспитание молодежи в современных условиях является приоритетной задачей Российского государства и Русской Православной Церкви<sup>8</sup>. Принятая в 2006 г. целевая региональная программа «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи в Курской области на 2006–2010 годы» предусматривает реализацию комплекса мероприятий в сфере образования и воспитания, в том числе духовно-нравственного. Опыт реализации этой программы достаточно полно отражен в сборнике материалов, изданном в 2009 г. в издательстве КГУ<sup>9</sup>. В нем содержится анализ практики изучения православной культуры в образовательных учреждениях Курской области, информация районов и городов о реализации программы духовно-нравственного воспитания, рассказывается об опыте преподавания «Основ православной культуры» отдельными учителями.

В статье архиепископа Курского и Рыльского Германа «Православная культура и современное воспитание» подчеркивается, что «духовно-нравственное воспитание, основанное на традиционных, нравственных принципах, призвано вернуть отечественной системе образования ее подлинное предназначение, высокие и светлые идеалы добра, красоты и любви к людям и Отечеству»<sup>10</sup>.

Как видим, здесь четко обозначена мысль о необходимости взаимосвязи духовно-нравственного и патриотического воспитания в российской системе образования. Безусловно, это касается не только средней школы, но и высших учебных заведений.

Для патриотического воспитания молодежи важными являются знания и о православной христианской морали, и о роли церкви в общественной жизни русского общества, и о православной религиозной традиции, и о православной художественной культуре. Введение этих знаний в содержание таких учебных дисциплин, как «Отечественная история» и «История религий» усиливает их воспитательное

<sup>8</sup> См.: Друговская А.Ю., Фролова Е.В. Воспитание молодежи — приоритетная задача Российского государства и Русской Православной Церкви // Курский край в истории Отечества: мат-лы региональной научно-практической конференции, посвященной 230-летию учреждения Курской губернии и 75-летию образования Курской области. Ч. 2. Курск, 2009. С. 87–91.

<sup>9</sup> Опыт реализации областной целевой программы «Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи Курской области на 2006–2010 годы» (сб. мат-лов). Курск, 2009.

<sup>10</sup> Там же. С. 6.

значение, будет способствовать и патриотическому, и духовно-нравственному формированию личности.

Преподавание этих дисциплин предоставляет богатейшие возможности показать патриотическую роль Русской Православной Церкви в трудные периоды военной истории России. Достаточно вспомнить события Отечественной войны 1812 г. и Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.

Особо отметим при этом важность воспитания гражданственности и патриотизма у студентов в историко-краеведческой деятельности<sup>11</sup>. При изучении истории Русской Православной Церкви они знакомятся с имеющимися в библиотеках города книгами курских авторов по истории Курской епархии. Одной из первых работ в постсоветский период по истории курских храмов и монастырей является книга «Из истории монастырей и храмов Курского края» (авт.-сост. А.Ю. Друговская; Курск, 1998). Это тематический сборник, подготовленный по материалам истории Курского края и включающий статьи, раскрывающие политические, историко-культурные, социальные, религиозные аспекты. В книгу включены, в частности, материалы по истории монастырей, храмов Курска, Рыльска, сюжеты об их благотворительной деятельности, конфискации имущества в 20-е гг., о трагической судьбе курских священнослужителей в годы сталинского тоталитарного режима и др. Богатый конкретно-исторический материал, содержащийся в книге, имеет воспитательное значение, отражает патриотическую деятельность церкви.

В 2003 г. в Курске издается книга Ю.А. Бугрова «История Курской епархии», приуроченная к 100-летию канонизации прп. Серафима Саровского. В ней автор, опираясь на труды ученых прошлого, на работы исследователей истории Курского края, воедино связывает даты и факты общерусской истории с событиями церковной истории края. Читатель имеет возможность ознакомиться с материалом по истории курских монастырей и пустынь, с биографическими сведениями о Феодосии Печерском, святителе Иоасафе, Серафиме Саровском, с историей крестных ходов, духовного образования и др. Материалы, представленные автором, убедительно свидетельствуют о значительном духовно-нравственном, воспитательном потенциале истории Курского края и важности ее изучения в современных условиях.

Существенный вклад в развитие церковного краеведения внесла монография доктора культурологии, проф. Т.Н. Арцыбашевой «Православный Курский край» (Курск, 2004). В ней в проблемно-хронологической последовательности автор исследует становление и развитие христианства, характер и динамику монастырской культуры истории храмового строительства, условия развития церковного искусства. Замечательные православные традиции, связанные с историей России и преломляющиеся в истории Курского края, имеют огромное духовно-нравственное, патриотическое значение.

Что же касается героико-патриотических аспектов воспитания студентов в процессе учебных занятий, то особое значение имеет изучение тем, связанных с военной историей России, в частности с историей Великой Отечественной войны

---

<sup>11</sup> См.: Друговская А.Ю. Использование краеведческого материала в преподавании «Истории религий» // Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения. 2008. № 1. С. 55–58.

(1941–1945). С большим интересом, например, студенты знакомятся с книгой «Детство, опаленное войной» (авт.-сост. А.Ю. Друговская), опубликованной к 60-летию Великой Победы. Их внимание привлекают судьбы поколения «детей войны», переживших трагические события этого периода и внесших также вклад в Великую Победу. Самостоятельный большой раздел в третьей части книги посвящен героико-патриотическому воспитанию молодежи.

В работе со студентами помимо указанных выше материалов используется публикация священника Тигрия Хачатряна «Русская Православная Церковь в Великой Отечественной войне» (1941–1945 гг.), отражающая деятельность Курской епархии в годы войны. Представляет интерес и публикации Н.К. Павловой «Соединив свою судьбу с судьбою паствы на жизнь и на смерть» и Н.М. Заречной «Теперь я смерти не боюсь»<sup>12</sup>. В них содержится краткий обзор материалов о деятельности Русской Православной Церкви в военное время. При этом акцент сделан на содержание отдельных проповедей, обращений Иерархов Православной Церкви к русскому народу и в фактическом материале, публиковавшемся прежде всего в «Журнале Московской Патриархии» и других церковных изданиях.

Студенты факультета используют указанные издания для подготовки докладов, рефератов, курсовых и дипломных работ. Например, студентка Ю. Ильина (отделение религиоведения) подготовила курсовую работу по теме «Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны (1941–1945) (По материалам Ленинградской, Московской, Курской областей)». К 65-летию Курской битвы студенты — участники научного студенческого кружка, используя материалы Курского музея «Юные защитники Родины», подготовили цикл докладов «Они сражались за Родину» о героях — курынах участниках Курской битвы.

История музея, экспозиция которого построена на документах о героических, одновременно трагических судьбах юных участников Великой Отечественной войны, достаточно полно представлена в фондах музея различными типами письменных источников, позволяющими воссоздать достаточную картину подвига советского подростка, маленького солдата и труженика, проанализировать истоки детского героизма в годы Великой Отечественной войны. Наиболее важную группу представляют собой архивные источники — документы о подростках — маленьких солдатах, участвовавших в боевых действиях на всех флотах, фронтах Отечественной войны, операциях партизанских отрядов, работе тыла, отложившихся в государственных, центральных, областных архивах. Документальный фонд и научный архив музея представлен более 27 тыс. единиц хранения. Из них 3,5 тыс. личных дел, воевавших подростков. Это документы юных участников Великой Отечественной войны (фотографии, справки, письма, воспоминания, дневники, наградные документы), а также поисковые материалы, собранные следопытами в ходе экспедиции «Моя Родина — СССР», в походах по местам боевой и трудовой славы и многие др. Ценными являются центральные, так и местные периодические издания военных лет.

Студенты факультета теологии и религиоведения с большим интересом знакомятся с экспозициями, материалами этого уникального музея. Как правило, экскур-

---

<sup>12</sup> Детство, опаленное войной / отв. ред. А.Ю. Друговская. Ч. 3. Курск, 2005. С. 16–51.

сии для них организуются в канун праздника 9 мая — Дня Победы. В преддверии 65-летия Великой Победы все студенты I и II курсов отделения религиоведения получили также специальное задание — подготовить доклады по материалам музея (о которых сказано выше) для студенческой научной конференции «Юные защитники Отечества» (к 65-летию Великой Победы). Разработана тематика докладов: «Дети на фронтах Великой Отечественной войны», «Курские дети — партизаны Великой Отечественной войны», «Юные солдаты — уроженцы Курской области», «Дети на Огненной дуге», «Пост № 1 г. Курска — школа гражданственности и патриотизма», «История создания музея «Юные защитники Родины», «Мемуары юных участников войны — важный исторический источник». В процессе подготовки этих докладов студенты знакомятся в первую очередь с имеющимися научными публикациями по избранной теме, в том числе и с теми, которые подготовлены сотрудниками кафедры. Вместе с тем они приобретают навыки самостоятельной работы с литературой в библиотеках вуза и города, учатся работать с каталогами, осуществлять подбор необходимых источников и документов. Студенты, изучающие курс «История религии», принимают активное участие в межвузовской научной студенческой конференции «Пасхальные чтения», организованной на базе Курского государственного медицинского университета (Ю. Ильина, Е. Пузикова, В. Конорев, Ж. Егорова, И. Лунева, Н. Цвинова, Е. Горяинова). Тематика их выступлений касалась как истории Русской Православной Церкви, так и истории Великой Отечественной войны<sup>13</sup>. В Международной научной конференции, посвященной 10-летию создания факультета теологии и религиоведения (декабрь 2009) приняла участие студентка V курса заочного отделения Е. Журавлева, посвятив свое сообщение теме «В.Ф. Войно-Ясенецкий — свяитель, ученый, патриот». Отметим также, что большая группа студентов, выполнявших научную работу под руководством декана факультета доц. А.А. Корзинкина и зав. кафедрой теологии и религиоведения проф. В.М. Меньшикова, в связи с юбилеем факультета была отмечена грамотами и благодарственными письмами ректора КГУ проф. В.В. Гвоздева.

На наш взгляд, вовлечение молодых в активные историко-краеведческие исследования позволяет формировать их мировоззрение, воспитывать чувство патриотизма и гражданственности, любовь к профессии.

Не менее важно знакомство студентов с воспоминаниями ветеранов войны, непосредственное живое общение с ними. В настоящее время студенты факультета участвуют в общероссийской акции — подготовке многотомного издания воспоминаний участников Великой Отечественной войны «От солдата до генерала». Замысел организаторов и авторов проекта заключается не только в сборе бесценных мемуаров солдат победы, но и в привлечении молодежи к этой работе. Успешно справились с этой задачей студенты Наталья Анпилогова (I курс) и Александра Салина (II курс). Наталья Анпилогова встречалась со своим земляком — участником Великой Отечественной войны писателем В.А. Снегиревым, проживающим в г. Щигры. Она записала воспоминания ветерана, изучила его творчество, его

<sup>13</sup> Подробнее см.: *Холтобина Л.С.* Курский военно-исторический музей «Юные защитники Родины» — центр документальной истории // Там же. С. 307–314.

произведения. Большую работу проделала и студентка А. Салина, познакомившаяся с воспоминаниями ветерана Великой Отечественной войны А.Ф. Сараева, опубликованными в книгах «Человеческие документы войны» (авт.-сост. А.Ю. Друговская; Курск, 1998), «Война и женская судьба» (авт.-сост. А.Ю. Друговская; Курск, 2000). «Спасенные жизни. Подвиг медиков в годы Великой Отечественной войны» (автор проекта проф. А.Ю. Друговская; Курск, 2003). Дополнительную информацию она получила от личной встречи с А.Ф. Сараевым. Обобщив этот материал, студентка подготовила интересную статью для публикации. Воспоминания ветеранов являются не только живыми и яркими свидетельствами о прошлом, они отражают их активную гражданскую позицию в настоящее время и служат залогом непрерывной связующей нити поколений<sup>14</sup>.

Одной из форм работы со студентами по духовно-нравственному, патриотическому воспитанию является организация экскурсий. Они частые гости в Курском областном краеведческом музее, в музейных фондах и экспозициях которого нашла яркое отражение тема Великой Отечественной войны<sup>15</sup>, в Курской областной картинной галерее и в выставочных залах, где устраиваются тематические выставки курских художников. Традиционными стали ежегодные экскурсии в Коренную пустынь, где студенты знакомятся не только со святыми местами, но и посещают музей «Командный пункт К.К. Рокоссовского», где сосредоточены ценные экспонаты по истории Великой Отечественной войны. Незабываемы поездки студентов, экскурсии в Москву, Ярославль, которые организует декан факультета — архимандрит Зиновий (А.А. Корзинкин), имеют огромное воспитательное и познавательное значение.

В течение нескольких лет на факультете, а теперь и в масштабах университета, проводится благотворительная акция «Белый цветок» (организатор — студентка Антонина Нестеренко). Средства, полученные в результате ее организации, направляются на материальную поддержку тем, кто нуждается в дорогостоящем лечении детей и молодых людей.

Такая акция способствует формированию духовно-нравственных, гражданских качеств, любви и сострадания к ближним, своим соотечественникам, утверждению в обществе, особенно в молодежной среде, духа милосердия и сострадания. Любовь к Родине неразрывно связана с любовью к людям и думается, что эта взаимосвязь во всей полноте отражается в содержании, формах, методах воспитательной работы на факультете теологии и религиоведения.

В связи с 10-летием создания факультета за большой вклад в подготовку высококвалифицированных специалистов коллектив его сотрудников был награжден дипломами и грамотами Комитета образования Курской области и Курской епархии, а руководителям факультета декану доц. А.А. Корзинкину, зав. кафедрой теологии

<sup>14</sup> См. подробнее: Друговская А.Ю. Рядовые солдаты Победы о войне // КГМУ 70 лет. Университетская наука: взгляд в будущее: сб. трудов юбилейной научной конференции КГМУ и сессии Центрально-Черноземного научного Центра РАМН, посвященной 70-летию КГМУ: в 2 т. Т. II. Курск, 2005. С. 417–418.

<sup>15</sup> См.: Кузнецова Л.А. Тема Великой Отечественной войны в музейных фондах и экспозициях (по материалам Курского областного краеведческого музея) // История Великой Отечественной войны в документах и судьбах (по материалам Курской области) / отв. ред. и сост. А.Ю. Друговская. Курск, 1995. С. 66–76.

и религиоведения проф. В.М. Меньшикову. Архиепископ Курский и Рыльский Герман вручил «Знаменский Крест I степени» Курской епархии Русской Православной Церкви». «Знаменским Крестом II степени» был награжден также зам. декана, иерей Евгений Литовкин. В многочисленных поздравлениях и памятных адреса подчеркивалась та особая роль, которая принадлежит факультету в формировании личности студента КГУ, создании особого микроклимата в университете, где незыблемыми основами воспитания студентов являются гуманизм и патриотизм.

© Друговская А.Ю., д-р исторических наук, профессор факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета, 2010

© Капинос С.В., канд. философских наук, доцент кафедры социальной философии Курского государственного университета, 2010

## РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В РЕШЕНИИ ЗАДАЧ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ МИГРАНТОВ (на примере Республики Карелия)



В соответствии с Концепцией демографической политики Российской Федерации на период до 2025 г., утвержденной Указом Президента Российской Федерации от 9 октября 2007 г. № 1351, одной из основных задач демографической политики России является «привлечение мигрантов в соответствии с потребностями демографического и социально-экономического развития, с учетом необходимости их социальной адаптации и интеграции».

Решение этой задачи включает, в частности, «создание благоприятных условий для адаптации иммигрантов к новым условиям и интеграции их в российское общество на основе уважения к российской культуре, религии, обычаям, традициям и жизненному укладу россиян», а также «развития терпимости в отношениях между местным населением и выходцами из других стран в целях предотвращения этноконфессиональных конфликтов».

В то же время осуществляется массовое перемещение населения внутри страны, имеющей в силу многонационального и поликонфессионального состава населения ярко выраженные локальные этнокультурные особенности. Соприкосновение людей различных этнокультурных традиций, обычаев, менталитета, языка, религиозных верований (религии) без должного уважения к сложившимся местным традициям способны, как показывает опыт Кондопоги, привести к острому открытому конфликту между местным населением и пришлыми. Миграционную политику необходимо проводить с учетом региональных особенностей этноконфессионального состава населения и сложившейся этнокультурной среды в каждом конкретном субъекте Российской Федерации.

Республика Карелия как субъект Российской Федерации имеет свою историю и особую этнокультурную ситуацию. Издавна территорию современной Карелии населяли карелы, вепсы и русские, составлявшие в конце XIX в. практически все постоянное население края.

Миграция внесла решающий вклад в формирование населения Карелии в XX в. В послевоенные годы в Республике сформировались три крупные этнические общности (белорусы, украинцы, финны), появились национальные диаспоры (татары, поляки, литовцы, чувашы, немцы, грузины, армяне, эстонцы, мордва и др.), сложи-

лась многонациональная этническая среда. С 1897 по 1989 г. численность населения увеличилась с 200 тыс. до 800 тыс. человек.

В Республику с середины 90-х гг. XX в. стали приезжать азербайджанцы и народы Северного Кавказа, в первую очередь чеченцы, ингуши и дагестанцы, а с начала 2000-х гг. — представители народов Средней Азии (таджики, узбеки, киргизы, казахи). В целом миграция двух последних десятилетий, добавив национального колорита, практически не повлияла на сложившийся в середине века этнический состав населения<sup>1</sup>, но определенным образом сказалась на развитии религиозной ситуации.

В Республике в дополнение к православным, лютеранам и католикам появились мусульмане. Возникло Духовное управление мусульман Республики Карелия (Карельский муфтият), включающее пять общин, в том числе три в районах Карелии. Увеличилось число последователей различных протестантских конфессий. В настоящее время в Карелии действует 194 религиозные организации, представляющие 18 конфессий. Сформировалось поликонфессиональное общество с конкурентной средой религиозных взглядов. В то же время подавляющее большинство верующего населения по-прежнему исповедует Православие.

Целенаправленно социально-культурной адаптацией мигрантов в Республике практически не занимались вплоть до последнего времени. Эту задачу Правительство Республики Карелия поставило перед Министерством Республики Карелия по вопросам национальной политики и связям с религиозными объединениями в 2007 г. В течение 2007–2009 гг. в столице Республики г. Петрозаводске и пяти районных центрах — городах Кондопоге, Костомукше, Сортавале, Олонце, Пудуже и Сегеже открыты центры социально-культурной адаптации мигрантов. К работе были привлечены национальные общественные объединения (КРОО «Общество украинской культуры «Калина», КРОО «Общество вайнахской культуры», КРОО «Общество культуры народов Средней Азии», КРОО «Общество карельско-арабской дружбы», КРОО «Исламское просвещение», Карельское отделение Российского общества Содействия Сотрудничества Народам Азии и Африки (РОССНАА), Карельская региональная национально-культурная автономия киргизов «АК — ЖОЛ»)<sup>2</sup> как партнеры органов государственной власти и местного самоуправления. Вполне логично встал вопрос о привлечении к этой работе религиозных организаций, с которыми министерство осуществляло ряд социально значимых проектов в рамках взаимодействия с институтами гражданского общества.

Вопрос о роли религиозных организаций, их возможностях в решении общих задач социально-культурной адаптации мигрантов впервые был рассмотрен на семинаре «Роль религиозных организаций в социально-культурной адаптации мигрантов», состоявшемся 3 июня 2009 г. на о. Валаам. Семинар проводился в рамках международной научно-практической конференции «Карелия многонациональная: развитие межнациональных отношений и урегулирование проблем внешней мигра-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Бирин В.Н.* Население Карелии в XX веке (формирование этнического состава) // Республика Карелия: 80 лет в составе Российской Федерации (становление и развитие государственности). Петрозаводск, 2000. С. 106–118.

<sup>2</sup> Большая часть членов этих организаций, за исключением украинцев, входит в состав мусульманских общин Карелии, имеющих выраженную этноконфессиональную окраску.

ции» (2–3 июня 2009 г., Петрозаводск — Сортавала). В семинаре принимали участие представители органов государственной власти и местного самоуправления Карелии и субъектов Российской Федерации, руководители и представители национальных общественных объединений и централизованных религиозных организаций (Петрозаводская и Карельская епархия РПЦ, Духовное управление мусульман Республики Карелия (ДУМ РК), Евангелическо-лютеранская Церковь Ингрии (ЕЛЦИ), Христиане веры евангельской (ХВЕ) и Христиане веры евангельской пятидесятники (ХВЕП), Петрозаводская еврейская религиозная община). На семинаре был обобщен накопленный опыт работы религиозных организаций в данной сфере и намечены перспективы.

В отличие от национальных общественных объединений, которые социально-культурной адаптацией занимаются достаточно активно, религиозные организации к этому процессу еще только присматриваются. Тем не менее они также высказали понимание важности своего участия в этой общей работе.

На уровне Русской Православной Церкви об этом впервые сказал Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл в своем выступлении на совместном заседании Госсовета Российской Федерации и Совета по взаимодействию с религиозными организациями при Президенте Российской Федерации 11 марта 2009 г. в Туле: «Не следует игнорировать участки повышенной напряженности в общественной жизни, в частности, отношения между местным населением и приезжими, отличающимися различными этническими и культурными традициями». «Важно, чтобы мы умели жить вместе, несмотря на все различия, несмотря на существование в стране и мире экономических, социальных, политических и иных проблем. Вот почему в условиях, когда на местах непросто складываются отношения между местным населением и приезжими из других регионов и стран, необходимо уделять более пристальное внимание социальной адаптации мигрантов: обучать русскому языку, знакомить с культурой России, вовлекать в российскую общественную жизнь, знакомить с религиозными традициями Российского государства»<sup>3</sup>.

Руководитель отдела Русской Православной Церкви по взаимодействию Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин также выразил уверенность в том, что проблемами мигрантов «должны заниматься сообща представители всех традиционных для России конфессий». «Необходимо добиться того, чтобы мигранты, приезжающие в нашу страну, уважали наши законы и культуру. В то же время и коренные россияне должны проявлять уважение, заботиться и помогать приезжим»<sup>4</sup>. Позицию Русской Православной Церкви поддержали руководители других конфессий Российской Федерации<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Церковный вестник. 2009. №5. С. 5.

<sup>4</sup> Форум мигрантов заложил основу для диалога между народами // Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования. Режим доступа — интернет-доступ: <http://www.islamfund.ru/ru/main/messagepage/53/>

<sup>5</sup> В частности, необходимость работы с мигрантами поддержал Верховный муфтий, председатель Духовного управления мусульман Азиатской части России, сопредседатель Совета муфтиев России, шейх Нафигулла Аширов: «Для всего российского многонационального сообщества это имеет высочайшее значение, тем более, учитывая то, что мусульманское сообщество Российской Федерации является неотъемлемой частью российского общества, а значит все позитивные и негативные вещи, происходящие в нашей стране, отражаются на всех одинаково» — см.: <http://www.islamfund.ru/ru/main/messagepage/53/>

Адаптация — процесс длительный и многоплановый, особенно для людей, воспитанных в других культурных традициях. Ее конечный результат в том, что приехавшие должны ощутить себя частью принимающего сообщества.

Уровень адаптации переселенцев, приехавших в Карелию, включенность их в социально-культурную жизнь Республики во многом зависит от длительности проживания в Республике, степени социальной обустроенности и этнокультурной близости между принимающим сообществом и переселенцами, а также от историко-политического (историко-мифологического), цивилизованного и психологического факторов. Можно говорить о сквозном влиянии всех названных факторов, которые действуют не на границе между этническими и социальными группами, а пересекают их<sup>6</sup>.

Никакая адаптация, в том числе социально-культурная, невозможна без психологической адаптации. И здесь роль религиозных организаций особенно важна. Мигранты ищут сообщество, которое их может понять и принять. Для верующих процесс адаптации облегчается тем, что они становятся частью религиозного сообщества единомышленников. Их не просто принимают в религиозную общину, где они продолжают (или имеют возможность) исповедовать свою веру (религию). Религиозная организация их просвещает, рассказывая о традициях и обычаях того региона, в который приехали мигранты и среди людей которого они собираются жить. Просвещение осуществляется с точки зрения своей церкви, тех норм и ценностей, которые приняты в данной конфессии.

Так, в Карелии священнослужители православных приходов, мусульманских общин, организаций христиан веры евангельской и христиан веры евангельской — пятидесятников рассказывают приезжим — членам своих религиозных организаций: о Республике (ее истории и развитии), населяющих ее народах (этнических общностях), об отношении к их религиозной организации со стороны органов государственной власти, местного самоуправления и общества в целом, о принятых нормах отношений между людьми, поведении в общественном месте, соблюдении права на свободу совести и вероисповедания, об отношениях между конфессиями, сложившихся в Республике, и т.п.

Здесь же религиозная организация может способствовать сокращению (ликвидации) такого явления, как нелегальная иммиграция. Духовный руководитель тонко и тактично в рамках проповеди или индивидуальной беседы может убедить человека, нарушившего миграционное законодательство, перейти в статус законного мигранта, т.е. стать законопослушным гражданином. В Карелии это успешно практикует Духовное управление мусульман.

Религиозная организация, в отличие от национального общественного объединения, принимает верующих мигрантов независимо от их национальной принадлежности и работает со всеми, учитывая их национальные, возрастные, половые, статусные особенности. Это первая сторона ее работы по социально-культурной адаптации мигрантов, характерная для нескольких отдельных конфессий, главным

---

<sup>6</sup> Подробнее см.: Яловицкая С.Э. Адаптация переселенцев в Карелии: некоторые гипотезы // Мигрантские этнические группы в России в эпоху перемен: стратегии и способы адаптации. СПб., 2008. С. 105–106.

образом для мусульман Республики Карелия. Вторая сторона — работа религиозных организаций с прихожанами по снижению психологической напряженности в обществе, настороженного отношения «местных» по отношению к «пришлым».

То, что последнее для Карелии тоже актуально, показывают данные социологического исследования, в соответствии с которыми почти четверть опрошенных взрослых и половина старшеклассников выразили негативное отношение к представителям южных народов, особенно выходцам из Северного Кавказа и Средней Азии<sup>7</sup>. Именно из этих регионов в Карелию сейчас едут больше всего.

Формирование положительного имиджа мигранта, толерантного отношения к приезжим у местного населения может стать одним из важных направлений социальной работы религиозных организаций в первую очередь среди своих прихожан. Это могут делать (и часто делают) священнослужители практически всех конфессий, тем более, что лютеране, католики, христиане веры евангельской и иудеи в недалеком прошлом сами были мигрантами: их родители и деды приехали в Республику так же, как сейчас едут мусульмане.

Религиозные организации формируют у своих прихожан благожелательное отношение к приехавшим. Методы используются самые разные: проповедь, беседа, индивидуальная работа, различные семинары (их особенно практикуют ХВЕП), молодежные лагеря (РПЦ, ХВЕ, ЕЛЦИ). Священнослужители разных конфессий в этой работе охотно обращаются к историческому опыту. Например, отмечают, что в конце XIX — начале XX в. Петрозаводск принимал представителей самых разных народов. «Все они перемешивались с местным населением и становились “карелами”». При этом в православном городе была открыта лютеранская кирка, католический костел, синагога (которую, кстати, построили на деньги русских купцов), что говорило о веротерпимости верующего большинства. И теперь, говоря о приезжих, не стоит вкладывать в это слово негативный смысл. Ведь те, кто приехали или еще приедут сюда жить и работать, растить своих детей — не чужие всем нам»<sup>8</sup>.

Статистика верующих среди мигрантов отсутствует. Эмпирический опыт показывает, что среди представителей народов Северного Кавказа и Средней Азии, приезжающих в Карелию, верующие составляют подавляющее большинство (и это мусульмане). Среди белорусов и украинцев — немного (принадлежат к разным конфессиям). Среди русских, приезжающих из-за рубежа и других мест (регионов) России, верующие составляют меньшинство, причем не обязательно все они — православные.

Армяне и грузины идут в православный храм, представители народов Северного Кавказа и Средней Азии — в мусульманскую общину, верующие поляки и литовцы, а также западные белорусы и украинцы — в католический костел, финны — в лютеранскую кирку, христиане веры евангельской — в свои молитвенные дома. Главное — представители всех конфессий имеют в Республике Карелия

<sup>7</sup> См.: Клементьев Е., Варламова С. Карелия: межнациональные отношения в оценках учителей и учащихся (этнопсихологические аспекты) // Молодежная правозащитная группа Республики Карелия — интернет-доступ: <http://right.karelia.ru/rus/index.php?razdel=antifa&page=2009042450>

<sup>8</sup> Гладких Р.П. Приезжий не значит чужой // Общенациональная газета. 2009. № 14.

возможности и условия для удовлетворения своих религиозных потребностей<sup>9</sup>. Нормальные межнациональные и межконфессиональные отношения, сложившиеся в Республике, способствуют не только формированию благоприятного социально-психологического климата в обществе, но и облегчают процесс социально-культурной адаптации мигрантов.

Понятно, что для религиозных организаций задача социально-культурной адаптации мигрантов не относится к числу основных. Только сейчас власть просит их подключиться к решению этой проблемы. И в принципе такое согласие от религиозных организаций, в частности, в Республике Карелия, получено. Надеюсь, что совместными усилиями государства и общества задачи социально-культурной адаптации мигрантов будут решаться, и религиозные организации внесут в этот процесс посильный вклад.

© Бирин В.Н., канд. исторических наук, начальник отдела по связям с религиозными объединениями Министерства Республики Карелия по вопросам национальной политики и связям с религиозными объединениями, 2010

---

<sup>9</sup> Интересно мнение респондента-араба 35 лет, живущего в Карелии более 10 лет, высказанное в ходе социологического исследования: «В Карелии я могу исповедовать свою религию свободно, а там, хоть и мусульманская страна, исповедовать ислам до конца невозможно... там разрешается только в молельных домах себя вести как верующий, а за пределами — нет. В некоторых странах (Тунис, Ливия) даже запрещают часто ходить в мечеть» (Яловицына С.Э. Указ. соч. С. 116).

# Содержание

(ПЕРВЫЙ ПОЛУТОМ)

## Раздел I ШКОЛЫ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ: ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ (пленарные заседания юбилейных конференций)

### 45-летие религиоведческой школы РАГС (конференция «Власть и религия в истории России»)

От института научного атеизма к кафедре государственно-конфессиональных отношений: становление религиоведческой школы (1964–1991, 1992–2010) <i>Зуев Ю.П., Шмидт В.В.</i> .....	15
Приветствия в адрес кафедры .....	29
Власть и религия в России: век XX <i>Васильева О.Ю.</i> .....	50
Русские святые и российская государственность X — начала XX в. <i>Рогожин Н.М.</i> .....	63
Основные этапы симфонии священства и царства: XV–XVII вв. <i>Синицына Н.В.</i> .....	77
Священство и царство в XVI в. (Максим Грек и Стоглавый собор) <i>Емченко Е.Б.</i> .....	90
Самодержец и Восток: православный вектор внешней политики Российской империи <i>Лисовой Н.Н.</i> .....	103
Религия в системе власти <i>Себенцов А.Е.</i> .....	116
О российском религиоведении: спорные вопросы <i>Смирнов М.Ю.</i> .....	124

### 50-летие религиоведческой школы МГУ (конференция «Религиоведение в России»)

Кафедра философии религии и религиоведения МГУ: вехи истории <i>Яблоков И.Н.</i> .....	133
Приветственные слова в адрес кафедры .....	141
Церковь и власть: уроки истории <i>Алексеев В.А.</i> .....	155
Воздействие западной модели глобализации на религиозную ментальность <i>Савельев В.Н.</i> .....	160

Межконфессиональный диалог и толерантность как основа гражданского мира и согласия в России <i>Кудрявцев А.И.</i> .....	168
Проблема диалога религиоведения, теологии и философии в современной России <i>Зиновий (Корзинкин), архимандрит</i> .....	173
Влияние религиоведческих знаний на религиозную ситуацию в современной России <i>Себенцов А.Е.</i> .....	176
Религиоведческое образование в образовательных учреждениях: государственная политика в образовании <i>Романова Е.Г.</i> .....	181
История и культура религий мира в школе <i>Горячев Ю.А.</i> .....	188

## Раздел II

### Проблемы отечественного религиоведения конца XX — начала XXI в.

#### Философия религии

Размышления о новой религиозной парадигме сознания <i>Романова А.П.</i> .....	195
К вопросу об антропологическом основании религиозного сознания <i>Пухликов В.К.</i> .....	202
Практикующая философия: religio и математический аппарат холизма (о необходимости восстановления телеологического подхода) <i>Харитонов А.С., Шмидт В.В.</i> .....	209
Роль традиции свободомыслия в духовном возрождении России <i>Тажуризина З.А.</i> .....	241
Философия религии и современные подходы к осмыслению религиозного бытия человека <i>Зиновий (Корзинкин), архимандрит</i> .....	257
Религия, язык, национальная культура: религиозно-философский аспект лингвокультуры <i>Суханова Н.А.</i> .....	262
Восточно-христианская метафизика в экзистенциально-феноменологическом дискурсе современного религиоведения <i>Человенко Т.Г.</i> .....	274
Методологические проблемы в изучении мистического опыта <i>Малевич Т.В.</i> .....	281
Феномен религиозного догматизма: постановка проблемы <i>Канаков Д.В.</i> .....	290

Религия и философия о смысле жизни <i>Шевченко М.Д.</i> .....	297
Истоки и смысл современного мифотворчества <i>Терехова В.А.</i> .....	301
Исследование религиозного символизма: символика воды в христианстве <i>Чумакова Т.В.</i> .....	303
Проблемы новой российской символики в конфессиональном измерении (на примере использования царских регалий) <i>Анашкина Т.Ю.</i> .....	306
О значении идей Людвига Фейербаха для отечественного философствования <i>Алейник Р.М.</i> .....	323
Взгляды И.А. Ильина на проблему взаимоотношений государства и Церкви <i>Барковская Т.В.</i> .....	327
Философия религии и богословская апологетика религии в дискуссиях начала XX столетия <i>Панков Г.Д.</i> .....	339
Исследование истории свободомыслия в СССР (20–30 гг. XX в.) <i>Тажуризина З.А.</i> .....	349
К вопросу изучения англо-американского свободомыслия XX в. <i>Трофимова З.П.</i> .....	358
Диалог религий в трудах Анри де Любака <i>Субботина Н.В.</i> .....	361
Религиоведческие аспекты современной философской теологии <i>Никонов К.И.</i> .....	367

### История и теория религиоведения

К истории отечественного религиоведения <i>Меньшикова Е.В., Яблоков И.Н.</i> .....	377
Религиоведение в контексте современной эпистемологии <i>Дмитриева Н.К., Моисеева А.П.</i> .....	397
Современная наука о религии и наследие И. Канта <i>Шахнович М.М.</i> .....	407
Феноменологическое религиоведение: эпистемологическая актуализация в эпоху глобализации <i>Человенко Т.Г.</i> .....	415
От сакрального к художественному (на материале современного искусства) <i>Мигунов А.С.</i> .....	424
К программе построения метатеории религиоведения <i>Писманик М.Г.</i> .....	429

Реализм как методологический принцип рассмотрения религии в русской религиозной философии <i>Стародубцева М.С.</i> .....	434
Разномыслие в современном российском религиоведении: когнитивное измерение <i>Ересько М.Н.</i> .....	439
Эмпирический и теоретический уровни религиоведения <i>Забияко А.П.</i> .....	448
Задачи развития современного российского религиоведения <i>Элбакян Е.С.</i> .....	455
Главная проблема религиоведения <i>Катасонов В.Н.</i> .....	460
О двух парадигмах современного религиоведения в России <i>Петрунин В.В.</i> .....	464
Религиоведение второй половины XX в. и наследие К.Г. Юнга <i>Михельсон О.К.</i> .....	468
Религиозная и метафизическая составляющая учения К.Г. Юнга <i>Телемский О.В.</i> .....	475
Современная христианская психология в России <i>Орел Е.В.</i> .....	482
Религиоведение без границ <i>Кондратьев А.В.</i> .....	488
Религиоведение как область знания <i>Яблоков И.Н.</i> .....	491

### Образовательные и воспитательные функции религии

Религиоведение в музее: от теории к практике <i>Терюкова Е.А.</i> .....	501
Может ли Россия создать систему непрерывного образования? <i>Меньшиков В.М.</i> .....	509
Опыт преподавания религиоведческих дисциплин в общеобразовательной школе в России и за рубежом <i>Теплова Е.Ф.</i> .....	515
Религиоведение и духовно-нравственное воспитание в школе <i>Григоренко А.Ю.</i> .....	524
Проблема преподавания религиоведения и духовно-нравственной культуры в поликонфессиональном регионе <i>Несмеянов Е.Е.</i> .....	534
Проблема предвзятости в религиоведческом изучении Библии <i>Вевюрко И.С.</i> .....	536

---

Конфессиональные аспекты современной реформы образования <i>Силантьева М.В.</i> .....	542
Межконфессиональный диалог в образовательном пространстве <i>Лаза В.Д.</i> .....	558
Мусульманское образование в России: трудности роста и перспективы развития <i>Барковская Е.Ю.</i> .....	564
К вопросу об эффективности применения результатов функционального анализа религии в религиозноведческом образовательном процессе <i>Давыдов И.П.</i> .....	574
Проблема использования христианского потенциала в формировании нового мировоззрения XXI в. <i>Матвеев В.А.</i> .....	585
Александрийская школа как идеальная модель европейского образования <i>Саврей В.Я.</i> .....	592
Отечественные исследователи о светском и религиозном образовании в эпоху Возрождения <i>Пылаева М.Г.</i> .....	597
Философия и религия молодого Н.П. Огарева <i>Капинос С.В.</i> .....	606
Воспитывать гражданина и патриота (об опыте работы на факультете теологии и религиоведения Курского государственного университета) <i>Друговская А.Ю.</i> .....	613
Роль религиозных организаций в решении задач социально-культурной адаптации мигрантов (на примере Республики Карелия) <i>Бирин В.Н.</i> .....	621

Научное издание

**Вопросы религии и религиоведения**

Выпуск 2

Исследования

Книга 1 (I)

**Религиоведение в России в конце XX — начале XXI в.**

Научно-теоретическое приложение к журналу «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»

Свидетельство о регистрации журнала:

ПИ № ФС 77—35090 от 23 февраля 2009 г. (Федеральная служба по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель —

Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только по письменному разрешению Редакции.

Библиографическое обеспечение журнала — Библиотека РАГС.

**Над выпуском работали:**

Научные редакторы: Зуев Ю.П., Трофимова З.П., Шмидт В.В., Яблоков И.Н.

В подготовке выпуска принимали участие Золотова Е.В., Шелина Е.А.

Редактор и корректор — Краснослободцева И.В.

Выпускающий редактор — Шмидт В.В.

Верстка, оригинал-макет — Пелипенко О.А.

Обложка — Великий П.П.

**Адрес редакции:**

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239

тел.: (495) 436-9844; тел/факс: (495) 436-9780

e-mail: [william@list.ru](mailto:william@list.ru), [religion@ur.rags.ru](mailto:religion@ur.rags.ru)

интернет-сайт: <http://religio.rags.ru>

**Адрес издательства:**

111033, г. Москва, Золоторожский Вал, д. 4

тел/факс: (495) 933-2460

[www.publishing-house.ru](http://www.publishing-house.ru)

\* \* \*

Подписано в печать 25.12.2010. Формат 70х100 1/16. Тираж 1500 (1:300) экз. Усл. п. л. 51,4.

Уч.-изд. л. 42. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond. Заказ № 2226–02.

Отпечатано в ООО «Футурикс». 109052, Москва, ул. Нижегородская, д. 50. Тел. (495) 505-53-56.