



Научно-издательский центр «Социосфера»  
Семипалатинский государственный университет  
им. Шакарима

Пензенская государственная технологическая академия

Факультет философии

Саратовского государственного университета

им. Н. Г. Чернышевского

Academia Rerum Civilium –

Высшая школа политических и общественных наук

## **РЕЛИГИЯ – НАУКА – ОБЩЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Материалы II международной научно-практической  
конференции 1–2 ноября 2012 года

Пенза – Саратов – Семей  
2012

**УДК 2:001:316**  
**ББК 86.2/3**

**Р 36 Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия:** материалы II международной научно-практической конференции 1–2 ноября 2012 года. – Пенза – Саратов – Семей: Научно-издательский центр «Социосфера», 2012 – 224 с.

**Редакционная коллегия:**

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

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

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

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

**Попов Валентин Ярославович**, кандидат философских наук, доцент Липецкого государственного технического университета.

**Сапик Мирослав**, доктор философских наук, доцент, проректор Academia Regum Civilium – Высшей школы политических и общественных наук (Чехия).

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

**ISBN 978-5-91990-093-1**

**УДК 2:001:316**  
**ББК 86.2/3**

© Научно-издательский  
центр «Социосфера», 2012.  
© Коллектив авторов, 2012.

# СОДЕРЖАНИЕ

## I. ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕЧЕНИЙ В ИХ ВЗАИМОСВЯЗИ С ДРУГИМИ ОТРАСЛЯМИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

**Келим Л. Ю.**

Проблема познания в индийской традиции и современная наука..... 7

**Осаченко А. А.**

Восприятие в философии Дхармакирти.

Опыт герменевтического исследования.....13

**Гончаров С. А.**

Содержание опыта богообщения

и богопознания в православной аскетике .....19

**Мужде Чу М. К.**

Абу Наср аль-Фараби о проблемах бытия..... 29

**Saidova G. B.**

Yaqub Charkhi and the Turkic list of his work "Tafsiri Charkhi" ..... 32

**Фенин К. В.**

Специфика формирования

хозяйственной этики русских старообрядцев..... 35

**Баянова А. Т., Санджиев Ч. А.**

Православные издания на калмыцком языке

(традиционная форма ойратской книги)..... 43

**Хорина В. В.**

Научные занятия духовенства Енисейской губернии

во второй половине XIX в. – начале XX в. ....48

**Гаристова Е. Ю.**

Соотношение веры и разума

в православном философском теизме XIX века

в контексте критики эволюционизма ..... 56

**Забавникова Е. С.**

Публицистика архиепископа Луки

(профессора Войно-Ясенецкого) в «Журнале

московской патриархии» в годы Великой Отечественной войны ....60

**Иванов Е. М.**

Неоплатонизм как внеконфессиональная религия ..... 65

**Ишмакова А. В.**

Религиозный путь философии.

Проблема истинной религии в учении И. Г. Фихте ..... 69

<b>Петрунина Н. В.</b> Метафорика эзотерических мотивов в ранней лирике У. Б. Йейтса .....	76
<b>Мурсалимова Ю. Р.</b> Религиозный компонент в структуре психологического значения слова.....	80
<b>Самойлова В. Е.</b> Миф о герое и миф о супергерое .....	86
<b>Рязанов Д. Ю.</b> Влияние информационных технологий на сознание человека .....	89
<b>Дорошин Б. А., Антипов М. А.</b> Инверсивная квазирелигиозность как условие и составная часть процесса трансгуманизации.....	93
<b>Комлева Е. В.</b> От православия к феномену ядерной энергии: заимствование фрагментов методологии антропосоциального толкования .....	100

## **II. РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ**

<b>Гончаров С. А.</b> Дореволюционная историография русского духовного образования синодального периода .....	108
<b>Гончаров С. А.</b> Образовательный процесс духовных семинарий в Российской империи в синодальный период .....	117
<b>Коншин Н. Н.</b> Религиозно-нравственные основы педагогической системы С. А. Рачинского .....	127
<b>Крючкова Е. В., Мишуковская Е. В.</b> Влияние религиозных основ на понимание истории искусства учащимися в системе дополнительного образования .....	131
<b>Осянина О. И.</b> Роль искусства в духовно-нравственном воспитании детей .....	137
<b>Кошелева Л. А.</b> Воспитание духовной культуры учащихся на уроках литературы....	140

## **III. СОЦИАЛЬНЫЕ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ**

<b>Николаева Г. И.</b> Проблемы социологического исследования феномена религиозности .....	144
--	-----

<b>Константинова Т. Н.</b>	
Состояние религиозности в северном сообществе .....	146
<b>Орехова Д. О.</b>	
Отношение к феномену межэтнических браков в современном российском обществе .....	149
<b>Ахмадулина С. З.</b>	
Фалуныгун: новая синкретическая религия или тоталитарная секта? (Проблемы региональной и правовой идентификации) .....	152
<b>Mikšovská J.</b>	
Postavení sekt v současné společnosti.....	157
<b>Кудряшова Ю. А.</b>	
Миссионерские общества Великобритании и их проникновение в Африку в XIX веке .....	166
<b>Елькина Л. П.</b>	
Мыслить пространством.....	172
<b>Аникин Д. А.</b>	
Религиозное пространство России: на пути к постсекулярному обществу.....	177
<b>Горкунова П. И.</b>	
Социально-политическая доктрина Русской православной церкви как фактор политической модернизации современной России .....	183
<b>Гагарина И. Ю.</b>	
О причинах недоверия к РПЦ в российском обществе .....	187
<b>Кобец П. Н.</b>	
Генезис правового регулирования российского государства и религиозных объединений .....	191
<b>Дорошин И. А.</b>	
Религиозный фактор рискогенной социализации в республике Казахстан .....	193
<b>Арчаков М. К.</b>	
Идеология исламских экстремистских организаций в современной России .....	200
<b>Домашова С. А.</b>	
Развитие арианско-католического конфликта в визиготской Испании.....	204
<b>Карпицкий Н. Н. , Филькин К. Н.</b>	
Диалог как путь преодоления религиозных конфликтов .....	207

План международных конференций, проводимых вузами России, Азербайджана, Армении, Болгарии, Белоруссии, Ирана, Казахстана, Польши, Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера» в 2012–2013 годах.....	210
Информация о журнале «Социосфера .....	217
Издательские услуги НИЦ «Социосфера» .....	222

# I. ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕЧЕНИЙ В ИХ ВЗАИМОСВЯЗИ С ДРУГИМИ ОТРАСЛЯМИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

## ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ В ИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

Л. Ю. Келим

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия

**Summary.** Indian traditional knowledge is usually called a pre-science. This article analyzes why the science in the ancient Indian civilization has not formed in the western understanding; whether there was a rationality and logic in India, how these concepts were implemented.

**Key words:** the problem of knowledge; the Indian traditional knowledge; western and oriental science.

Существовала ли наука в традиционной Индии? Индийское традиционное знание, как и вообще восточное, принято называть преднаукой. Как будто и не было выдающихся достижений в математике, лингвистике, астрономии, медицине, предвосхитивших во многом подобные, сделанные в Европе. Необходимо уточнение: на Востоке не было рациональной науки, которую Запад отсчитывает с семнадцатого столетия и которая формировала идеал безличного, внеценностного, доказательного знания. Почему же в восточной цивилизации не сформировалась наука в западном ее понимании? Существовала ли рациональность и логика в Индии, как она была реализована и каким образом соответствует западному пониманию этих понятий?

В Индии интерес к феномену знания существовал всегда. Традиция говорит нам, что Веды – «священное знание» – были услышаны таинственными мудрецами – риши, которые усовершенствовали свою природу тапасом (самоотречением) и духовным слухом уловили божественные вибрации. Следовательно, они не создатели, а вдохновленные передатчики высшей истины. Знание вечно и неизменно, его только надо открыть. Таким образом, с древних времен знание относилось к области трансцендентальной, определялось как стоящее выше человеческого разума и могло быть доступно лишь в результате опыта совершенствования сознания, с помощью специальной дисциплины. Так, в дальнейшем в индийской философии сохранялся главный постулат о нетождественности бытия и мышления. Отметим здесь, что как раз в западной философии, начиная с античности, определяющим был обратный тезис, и зна-

ние рассматривалось как результат деятельности человеческого мышления, как «рациональное».

В поздних ведических текстах (VIII–VII вв. до н. э.) знание разделяется на виды в зависимости от его источников (праман), которых насчитывают четыре: предание, восприятие, традиция, вывод. В этот период брахманы начинают теоретически разрабатывать отдельные связанные с познанием вопросы, например силлогистическую аргументацию, установление критериев истины.

Еще позже (V–IV вв. до н. э.) фиксируется комплекс веданг (букв. «члены вед»), которые объединяют такие «науки», как фонетика, метрика, грамматика, этимология, знание ритуала, астрономия вместе с астрологией, наука о правилах ведения диспутов. В ведангах началась работа по созданию методологии рациональной деятельности: появились методы диалектики (критики суждений) и аналитики (систематизации понятий) в античном смысле этих терминов, началась работа над определениями. Первоначально названные методы применялись для рассмотрения ритуалов, затем – для анализа языка и только позже вошли в арсенал философии. Ядро комплекса веданг составили шастры (науки), связанные с исследованием языковой деятельности. Следствием этого факта стало то, что в индийской культуре идеалом теории была избрана не математика (как в Европе), а лингвистика – в том виде, в каком она зафиксирована в «Восьмикнижии» грамматика Панини (IV в. до н. э.) и комментарии на него «Махабхашья» Патанджали (II в. до н. э.). Уже во II в. н. э. представители индийской логической традиции подошли к решению вопросов из области семиотики, в частности значения имен, тогда как философов Запада вплоть до XIX века эти проблемы интересовали мало. Кроме того, индийцы в отличие от греков уделяли значительное внимание вопросам методологического характера, зато почти не разрабатывали символику и совсем не занимались исчислениями [1, с. 15–77].

Средневековый период характеризуется, с одной стороны, началом обсуждения проблемы познания во всех религиозно-философских системах (даршанах), комплекс которых оформляется к IV в. н. э., с другой – созданием в результате дискуссий разработанных эпистемологических концепций, содержащих в качестве своих неотъемлемых частей логические теории. В индийской культурной традиции эпистемология и логика выступали в качестве единого учения, называемого на санскрите «прамана-вада» – «учение об источниках достоверного знания». Статус прамана-вады в индийской философии определялся тем, что с ее помощью во всех даршанах доказывалась надежность религиозных и онтологических идей: коль скоро рациональными методами сами эти идеи непосредственно были недоказуемы, учение об источниках достоверного знания косвенным образом рационально обосновывало надежность инструментов их получения.



В общем, развитие индийских представлений по вопросам познания проходило этапы, во многом аналогичные европейским. Хотя до конца XIX века западные исследователи не признавали возможность теоретической разработки рациональных методов в Индии, поскольку доминирующими чертами индийской традиции считались оккультизм и мистицизм. Индийская ментальность характеризовалась исключительно как иррациональная, поскольку сравнивалась с периодом развития западной философии в Новое и Новейшее время. Затем, в связи с изучением источников, эта точка зрения была опровергнута. Другое дело, что эволюция логики в Индии пошла по другому пути: выше мы отметили невычлененность логики из эпистемологии, тесную связь с грамматикой и неразработанность формального символического аппарата, что, впрочем, расширяет наши представления о предмете и задачах науки логики, путях ее развития.

Существовали и другие различия индийской / восточной и западной ментальности. Так, объектом изучения любой науки в европейской философии принято считать окружающий мир, а предметом – те аспекты окружающей реальности, которые выделяет и исследует в нем конкретная наука. В индийской эпистемологии объект и предмет знания не различались. Объектом могла быть душа, органы чувств, ум, источники знания. Отнесение к числу познаваемых объектов интроспекции, самосознания является особенностью индийской эпистемологии.

Отличным является и взгляд на рациональное. Рациональное знание все индийские мыслители считали важным, но, в отличие от их западных коллег, не главным и не высшим видом знания. Человеческий интеллект направлен на то, чтобы различать, разделять, сравнивать, измерять; с помощью него мы познаем наш повседневный мир. Рациональное познание, прежде всего, свойственно той науке, которая оценивает, классифицирует, анализирует. Наука пользуется системой абстрактных понятий и символов, характеризующейся линейной, последовательной структурой и являющейся интеллектуальной картой действительности, при этом не способной описать полностью этот мир.

Теория познания любой индийской религиозно-философской школы строилась в соответствии со своей онтологией и сотериологией – учением о спасении и освобождении. Зависимость теорий познания от сотериологии и включение знания в число высших экзистенциальных ценностей придавали высокий авторитет эпистемологическим учениям, но породжали и другое их качество: недооценку знания об окружающем мире, о природе. Высшей ценностью признавалась не действительная жизнь в физическом мире, а избавление от этой жизни в трансцендентном. Процесс познания никогда не был ориентирован на покорение и переделывание мира, приспособление мира к себе, комфортное обустройство в нем че-

ловека, как это было в западноевропейской культуре, но всегда – на достижение подлинной, высшей реальности, перестройку внутреннего мира человека, его сознания для ее обретения. Этим можно объяснить и то, почему развитие философской мысли в Индии не привело к появлению экспериментально-математического естествознания и технического прогрессу, как в Европе.

Генезис западной науки восходит к начальному периоду греческой философии, когда мудрецы стремились постичь истинное устройство вещей, не делая различий между духом и материей, философией и религией. Позднее представления элеатов о существовании персонифицированного Божества, стоящего над всеми богами и людьми и управляющего ими, породили направление в философии, разделившее дух и материю. По мере укоренения этой идеи философы все меньше уделяли внимания материальному миру. Научные представления древних были систематизированы Аристотелем, который создал модель Вселенной, использовавшуюся западной наукой на протяжении двух тысяч лет. Тот же Аристотель стал основателем формальной логики, ввел формализмы (использовал буквы для обозначения переменных).

В XV веке впервые началось изучение природы путем экспериментальной проверки умозрительных гипотез. Галилею удалось объединить математику и эксперимент. В XVII веке в результате картезианского разделения природы на две независимые области сознания и материи сложились механистическое мировоззрение (ньютоновская модель Вселенной) и представление о природных закономерностях как отражении божественных неизменных и навсегда данных законов. С этого момента теория стала считаться научной, если она сформулирована математическим языком и основана на экспериментальных данных. Научный прогресс в Европе связан с освоением формальной логики в качестве общенаучной методологии и с размежеванием науки от философии и теологии. Именно эти переломные изменения и обеспечили в конечном итоге становление техногенной цивилизации. В дальнейшем наука утвердилась именно в этой линии цивилизационного развития.

Вспомним, что указывалось выше на нерасчлененность религии и философии в Индии, на невыделенность логики из общей индийской теории познания и, как следствие, слабую логическую формализацию. Согласимся, что отсутствие логической методологии в качестве базы научной методологии, развивавшейся в Европе, тормозит научный прогресс, но уточним – научно-технический прогресс.

Также отмечалось, что в индийском познании не различались субъект и объект практической деятельности. Современная философия науки считает такую характеристику преднаучной. Так как для возникновения научного исследования обязательным является отделение предметной стороны от субъективной, чтобы изучать зако-

ны изменения и развития объектов с целью предвидеть процессы преобразования. Считается, что в традиционной культуре со сложившимися стереотипами, ориентированной на воспроизведение и передачу уже данного, ограничены прогностические возможности. С сожалением и иронией можно отметить: то, что считается отличительной чертой науки, ее главной целью – предвидение возможных будущих изменений объектов – оказывалось предвидением на короткое расстояние (имея в виду выбор не «пути к Будде», а «пути к Бомбе») [2, с. 6]. В погоне за «ценностью новизны», которая играет важную роль в научном исследовании, забылась ценность самого человека. Прочитав выходящего востоковеда: «...теперь оно <человечество> уже говорит во всеоружии знания, ибо теперь остроту зрения заменил микроскоп, и сверхмикроскоп, и телескоп, слух заменяют точнейшие и чувствительнейшие инструменты, и они же заменили осязание. Ибо теперь у нас на каждом шагу помогающие нашей работе теории – результат достижений точных наук, – наши дети на школьной скамье знают то, что было недоступно величайшим умам Востока. Мера и число проникают в глубину вещества и открывают там недоступный Востоку мир бесконечно малых, точно так же как за пределами Земли они открывают мир бесконечно большого. Электричество переродило вместе с паром всю материальную жизнь, радиус указал новые пути. Все это было неведомо Востоку, когда он мощью ума своего проникал в тайны жизни, изучал и создавал понимание того, что ближе всего человеку, – самого человека. И тут мы видим на каждом шагу, как ничтожны наши достижения в этой важнейшей для нас области, мы чувствуем постоянно, что Восток здесь во многом сумел подойти ближе к человеку, понять его духовное творчество лучше, чем это делаем мы» [4, с. 7].

Открытия в квантовой физике показали, что представления об объективном характере науки устарели. Явления, которые изучают ученые, тесно связаны с их собственными концепциями, мыслями, системой ценностей. И результаты исследования зависят от образа мышления ученого (хотя и не всегда явным образом), что налагает на него не только интеллектуальную, но и моральную ответственность. В индийской традиции вопросы нравственности и истины были взаимосвязаны. Индийские мудрецы исследовали мир не с целью овладения, а в стремлении достигнуть единого бытия с ним. Из-за разрыва научного познания и этики, произошедшего в Европе после XVII века, наука приобрела мощь не созидательную, а разрушительную.

Таким образом, проблема существования индийской науки это проблема критериев научной рациональности.

Цивилизованный мир сегодня по-новому оценивает свои достижения, произошедшие на протяжении нескольких столетий, сомневаясь в ценностях того пути, который привел природу и обще-

ство к глобальным проблемам. Техногенная цивилизация находится на пороге изменения в качественно новое состояние.

Наука, научная рациональность, которая всегда являлась главной составляющей такой цивилизации, была связана с развитием технологий, в первую очередь направленных на преобразование мира. Природа и человек разделились, и их противопоставление оставалось долгое время основной предпосылкой науки. Природа познавалась человеком, чтобы подчинить ее своим потребностям.

Выбор пути развития цивилизации, способного преодолеть глобальные кризисы, тесно связан с проблемой формирования нового типа рациональности, иной системы ценностей для обоснования научной деятельности. Новые идеи возникают, и касаются они, прежде всего, гармоничного взаимодействия человека и природы, составляющих единое целое, в котором малейшее изменение какого-либо элемента этого организма отражается качественно на всей системе. Поиски «новой религии», формирование этики, включающей ответственность человека, синергетические принципы открытости и саморегуляции сложных систем, рождают новые смыслы, которые включаются в систему философских оснований науки.

Изменяющийся тип рациональности некоторые ученые стали называть «открытым» [5, с. 361], то есть стремящимся к открытости сознания, к разнообразию подходов, доверительному взаимодействию между различными менталитетами, типами культур. Примечательно то, что изменениям в научной картине мира, открытому ее характеру соответствуют идеи восточной философии. Например, представление о единстве мира, отдельные части которого лишь взаимодействующие корреляты, находит отклик в научной теории о «кооперативных эффектах», благодаря которым только и возможно существование самоорганизующихся систем, их же обнаруживают в поведении плазмы, в явлениях эмбрионального деления клеток, в экономических процессах рыночного саморегулирования и еще во многих других процессах. Проводят параллели между понятием небытия (которое одновременно и полнота всего мира) и нелинейной средой синергетики, потенциальным полем бесконечного количества возможных структур.

Происходит тенденция сближения западного и восточного типов научного знания, научной рациональности. Она сказывается и в нарастании ценностной проблематики в рамках современных научных исследований, и в выдвигании на первый план изучения единичных и уникальных объектов (расширяющейся Вселенной, индивидуальности человека, неповторимых земных ландшафтов), и в рассмотрении личности ученого в единстве всех ее характеристик, а не только интеллектуальных. Сознание человека выдвигается в качестве объекта познания.

Таким образом, многие идеи индийской традиции (как и в целом восточной) согласуются с новыми мировоззренческими ценностями науки. Стираются границы между научным и мистическим типами познания. Новые научные способы понимания мира резонируют с забытыми (или проигнорированными?) достижениями традиционных культур.

### **Библиографический список**

1. Канаева Н. А., Заболотных Э. Л. Проблема выводного знания в Индии. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. – М., 2002.
2. Капра Ф. Дао физики. – М., 1994.
3. Нидхэм Д. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке : сб. – М., 1964.
4. Ольденбург С. Ф. «Связи Запада с Востоком старинные...» // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1982.
5. Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. – М., 2006.

## **ВОСПРИЯТИЕ В ФИЛОСОФИИ ДХАРМАКИРТИ. ОПЫТ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

**А. А. Осаченко**

**Томский политехнический университет, г. Томск, Россия**

**Summary.** In the article philosophical and religious views of the Buddhism religious thinker Dharmakirti are examined. The article shows the originality of his research strategy, based on of religiously-philosophical tradition of mahajana. In this article some aspects of philosophical ideas of Dharmakirti are considered.

**Key words:** religious philosophy; Buddhism; dharma.

Теоретическая составляющая буддизма махаяны была сформирована в основном в школе йогочаров, или виджнянавадинов, ее выдающимися представителями Дигнагой и его учеником – Дхармакирти, разрабатывавшими буддийское учение о познании в связи с логикой, и оказала огромное влияние на всю индийскую философию, не только на теоретические положения сект буддизма, но и на полемизировавшие с ними ортодоксальные направления брахманизма, в частности на веданту Шанкары. Дигнага и Дхармакирти не считали себя основоположниками философского направления, а лишь излагали теоретические основы, философскую развертку основных положений, данных основателем учения – Буддой. Вопросы, на которые отвечает их философия, заданы культурным контекстом, в котором они существовали, принципами буддийского учения. Поскольку философия Дигнаги полностью вошла в произведения его

ученика, мы будем говорить о его философии, основываясь на тексте «Краткого логического трактата» Дхармакирти.

Буддизм возник как последовательное развитие идеи спасения, из проблемы кармической причинно-следственной обусловленности существования, так или иначе ставившейся и разрешавшейся в индийских религиозно-философских системах. И возникает он в Осевое время (8–3 вв. до н. э.), период, характеризующийся возникновением культурно-смысловой сферы, самодостаточно существующей, а не спорадически возникающей. В период высокого развития культуры, когда стало возможным проявление сознания, его творческой активности, выразившееся в многообразии культурных форм, и индивид обнаруживал это наличие в силу простой включенности в жизнь общества, как это было в то же время в Древней Греции, т. е. когда стала возможной общезначимая рефлексия существования сознания и его феноменов, такой рефлексией в контексте индийской религиозной философии и стал буддизм. Буддизм существует исключительно в этой сфере и чужд всякой натурфилософскости, или «философские проблемы естествознания» для философии буддизма... абсолютно внереферентны». Буддизм, опираясь на предшествующую философию и существовавший комплекс идей ведийской традиции, сконцентрировавшись на проблеме спасения, делает своим предметом исключительно сферу сознания, и поэтому взлеты и падения культуры как общезначимого смыслового пространства характеризуют степень приближения или удаленности от истин буддизма. После исчезновения буддизма из Индии философия практически не развивается, т. е. философия буддизма становится вершиной и завершением предшествующей традиции.

В буддизме в классическом варианте существовал класс идей, которые так или иначе разделяли все, кто исповедовал учение Будды. Это представление буддистов о мимолетности всего сущего, жизнь – это поток рождения и исчезновения, подчиненный закону причинности, с точки зрения буддизма не существует не только длящегося бытия вещи, но и непрерывного времени – время состоит из дискретных моментов, представление о «я» – иллюзорно, индивидуальное бытие составляет совокупность психофизических состояний. Необходимой целью человека является выход за пределы иллюзорной реальности к истинному бытию – нирване. Принципиальное избегание идеи «я» можно назвать спецификой буддистского подхода к разрешению проблемы выхода за пределы причинно-следственной кармической обусловленности существования, стремлением к устранению метафизических или опосредующих барьеров к осознанной очевидности бытия «я», к обнаружению сущности сознания.

Теория познания, сформулированная Дхармакирти, относится к позднемаяхаянской эпистемологической традиции и существовала в контексте классических буддийских представлений, сформулиро-

ванных в энциклопедии Абхидхармы, основе буддийской образованности. Классическая теория познания различает мудрость относительную и абсолютную. Абсолютная мудрость – это мудрость достигшего нирваны, мудрость, «не загрязненная» аффективными состояниями, достигнутая в процессе йоги, она в принципе невербализуема, относительная же – это «загрязненная мудрость», полученная при рождении, а так же связанная с размышлением, слушанием учения или медитацией. Несмотря на дистанцию, между двумя видами мудрости не существует жесткой границы и практикующий адепт, обладатель относительной мудрости, достигает абсолютной истины путем познания учения. «Краткий логический трактат» Дхармакирти относится к сфере относительной истины, к стадии постижения учения, т. е. обращен к обыденному сознанию практикующего адепта. Для буддиста эмпирическое бытие есть результат безначального волнения дхарм и начало выхода из вечного круговорота смертей-рождений, это появление дхармы «прозрения» – осознание того, что бытие есть «волнение-страдание», одной из таких дхарм и является учение Дхармакирти.

Основой буддийского учения является проповедь Будды о «четырех благородных истинах», существуют: страдание, причина страдания, освобождение от страдания, путь, ведущий к освобождению от страданий. Будда отказывался отвечать на метафизические вопросы о существовании души, познаваемости мира и т. п., главным в буддизме был перенос акцентов на сознание индивида или на его обнаружение (что, например, проявилось в дзен-буддизме в технике медитации «шикан тадза»). Четыре благородные истины и философия Дхармакирти объединены общей логикой, и это не экспликация (которая неизбежно вносит элемент интерпретации и истолкования), а прямое логическое выведение, именно Дхармакирти предложил рассматривать Будду как *pramanabhutam* – источник истинного знания.

Внимание буддистов в лице Дхармакирти направлено на деятельность сознания, тождественного с обыденным. В своей теории познания Дхармакирти вычленяет конструктивные элементы или механизмы сознания, лежащие в основе познавательных актов. Ход размышления логически вытекает из религиозных установок буддизма и ведется от противного, т. е. Дхармакирти «интересует», как вообще функционирует сознание, его структура, причем логическая структура трактата совпадает с «механизмами» сознания, показывая принцип его организации, с другой стороны, система Дхармакирти является постулированием духовных принципов, которые являются в буддийской парадигме неотъемлемой частью духовной практики. Для обычного человека внешний мир существует в формах сознания, в хаотичных целеполаганиях, где целеполагания «определяют» или влияют на его структуру. Дхармакирти занят структурированием

ем сознания, необходимым для правильного познания; и поэтому цель – исходный момент в его философии, именно цель определяет имя смысла. Буддизм виджнянавады не отрицает реальности внешнего мира или отрицает ее в буквальном значении, констатируя неотделимость «эмпирической реальности» от форм познающего его сознания. Данность «эмпирической реальности» в формах познающего его сознания говорит об их взаимообусловленности и взаимозависимости, т. е., вводя логическую структуру, практикующий буддист ожидает возникновения соответствующего «содержания» – истинного видения реальности, медитирующий на четыре благородные истины буддист должен обрести устремленность к достижению нирваны, таким образом возникает диада: «логическая форма – духовное содержание», этим обусловлен минимализм Дхармакирти, исключаяющий всякую спекулятивную произвольность, и именно так он понимает логику «четырех благородных истин».

Дхармакирти вводит самосознание как необходимую составляющую всякого явления сознания, показывает, как структура обыденного сознания создает представление об эмпирической реальности, «устанавливает реальность вещи»; именно самосознание составляет «духовное содержание» (явления сознания), проявляя его «качество», или «дхарму». Истинная цель определяет истинное познание, истинная цель – познание истинной реальности, нирваны, т. е. в «Кратком логическом трактате» Дхармакирти интересует не вопрос о том, как возможно истинное познание в европейском понимании, а как возможно познание ложное, как сознание может иметь ложную картину мира, ошибаться.

В своем «Кратком логическом трактате» Дхармакирти говорит о том, что «всякому достижению человеком цели предшествует правильное познание» и «оно двояко» – истина о мире постигается в **восприятии и умозаключении**, и начинает свое изложение с видов восприятия. Он выделяет четыре вида: «1. внешние чувства. 2. восприятие внешних объектов внутренним чувством («тот момент, который непосредственно следует за внешним восприятием, причем последний содействует первому, внешнее восприятие с ним однородно и непосредственно с ним связано. 3. Всякое сознание и всякое психическое явление самосознающе. 4. Познание йогина (его внутренним чувством) объекта. Оно начинается на той степени погружения в размышление, которая предшествует кульминационной».

Объект восприятия воспринимается внутренним чувством, которое непосредственно связано с внешним, причем объектом восприятия служит не «вещь», как в европейской философии, а «единичная сущность», только она существует реально с точки зрения Дхармакирти, поскольку только реальная вещь способна быть объектом «целесообразного действия» или в нашем случае познавательного усилия, объектом познания смысла, в отличие от иллюзии



(познание которой смысла не имеет, потому что она лишена смысла). «Единичная сущность» не единичное свойство объекта, а именно «то, что принадлежит ему одному» (Дхармакирти), это его истинная сущность, не воображаемая и не привнесенная. В то же время «единичная сущность» – только переходный момент в познании, сам термин «единичная сущность» – это только метафора, обозначающая то, что усматривается в акте восприятия. Термин «единичная сущность» сконструирован Ф. И. Щербацким для передачи значения санскритского термина svalaksana (собственный признак) в контексте философии Дхармакирти, буквальный перевод – «собственный признак», по словам переводчиков трактата, «не вполне покрывает термин оригинала» (Е. А. Островская-младшая).

В «Кратком логическом трактате» в кариках 14, 15 и 18 Дхармакирти так описывает свойства «единичной сущности»:

«14. Действительно существуют только такие (единичные) сущности.

«15. Потому, что реальная вещь характеризуется тем, что она способна быть объектом целесообразного действия».

И далее о результате восприятия:

«18. Результатом этого источника достоверного познания следует считать само восприятие представления», т. е. реальная вещь может быть объектом познания смысла (познавательного усилия, имеющего такую цель), и результатом является само воспринятое представление. Дхармакирти тавтологичен, утверждая реальное (с его точки зрения) единство воспринимающего и воспринимаемого, или момент восприятия. В его рассуждении ткань сознания не рвется, не происходит деления на субъект и объект, на который направлено восприятие. Говоря о восприятии объекта внутренним чувством (второй и четвертый виды восприятия), он вводит понятие внутреннего мира. Можно сказать, что восприятие как вид достоверного знания или познавательной деятельности, с точки зрения Дхармакирти, – это включение объекта в сферу сознания или расширение сознания до новых границ. Воспринятая чувствами единичная сущность есть простая констатация присутствия или, как говорит Ф. И. Щербацкой, – «совершенно бесформенный голый факт бытия», и в то же время это есть истинно сущее, и как истинно сущее она противопоставляется «общей сущности», которая синтезируется мышлением, в карике 17. Дхармакирти говорит: «Эта общая сущность есть объект умозаключения», т. е. является объектом отдельного рассмотрения. Сознание изначально активно и обладает способностью к синтезу представлений, при формировании представления синтезирует цепь моментов восприятия. Поскольку реальность у буддистов мимолетна и воспринимается дискретно, время состоит из отдельных моментов, протяженность момента харак-

теризует изменения, происходящие с вещью. Сознание синтезирует моменты восприятия и образует целостное представление о мире.

Для буддистов виджнянавады «сущность сознания нераздельна», а лишь *представляется* разделенной на «сознание субъекта и сознание объекта». Разделение на субъект и объект возникает уже в первом синтезированном представлении. Это раздваивание, или возникновение *измерения* сознания, которое содержит в себе, как потенциальность, возможность установления связи, возможность существования *другого* сознания, и является его свойством или характеристикой и фиксируется рефлексией, как полагание.

Ткань сознания неразрывна, воспринимаемая внутренним чувством «единичная сущность», благодаря синтетической деятельности мысли формируется в представление, и запаздывающая рефлексия отражает уже осуществившийся синтез, так возникает представление об объективной реальности. Восприятие дает истинное знание о мире, представление же иллюзорно и подобно сну, восприятие «единичной сущности» – это знание через тождество с объектом, оно является неотъемлемой частью буддийских медитативных практик созерцания, «единичная сущность» – объективная реальность и метафора, чистая идеальность – «реальный субстрат», порождающий смысл (активностью сознания), первый взгляд, опыта созерцания. Результатом восприятия является само воспринятое представление, которое содержит в себе понятие об объекте как результат первоначального синтеза. Это «понятие» (целостное восприятие объекта, подлежащее различным формам проецирования) и является источником нашего познания через восприятие.

Таким образом, познавательное суждение разбивается буддистами на две части и имеет форму, например: «Это есть предмет», где первая часть – «это есть» – воспринимаемое чувством истинно, а второй элемент – «предмет» (является продуктом синтетической функции сознания-мышления) – иллюзорен, не обладает статусом реальности, относится к сфере представления. С точки зрения буддистов, синтетической функцией обладает любое сознание, способное совершать целенаправленные действия, даже сознание ребенка, тянущегося к материнской груди. Радикализм буддизма направлен на выход за пределы иллюзорной реальности. Дхармакирти рассматривает дорефлексивные формы сознания, не получившие своего развития в сфере символических форм, первоначально сужая рассматриваемую парадигму до сознания индивида, для достижения его истинной формы, не замутненной аффективными состояниями, *clesha*, с тем, чтобы, обретя истинное сознание, выйти за пределы иллюзорного мира к всеобщему синтезу в аллайвиджняне (или абсолютной всеобщности), который возможен только с помощью йоги. Дело не в том, что время, пространство, дьящая субстанция – невозможны, а в том, что существо, воспринимающее и

мыслящее дискретно, не может этого знать. Длющееся бытие – пребывание, вечность, а также истинное знание лежат за пределами аффективности. Следуя своей главной интенции, признавая мир представлений иллюзорным, как говорит Ф. И. Щербацкой, Дхармакирти отказывается от познания «познаваемого нами мира» и, по мнению Ф. И. Щербацкого, отказывается от возможных следствий своей философии. Сам же Дхармакирти говорит о том, что «учение его подобно океану, ему не найти достойных адептов, ведь нет такого существа, которое могло бы вместить океан», т. е. учение Дигнаги и Дхармакирти допускает бесконечную возможность для интерпретаций.

Вероятно, это и стало одной из причин, по которой философия буддизма виджнянавады не стала философией жизни, что привело к исчезновению его в Индии и сохранению только в форме религиозной философии.

### Библиографический список

1. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. № 2. – СПб., 1993.
2. Щербацкой Ф. И. Теория познания и логика позднейших буддистов. – СПб., 1995.
3. Дхармакирти. Учебник логики / пер. Ф. И. Щербацкого. – СПб., 1995.

## СОДЕРЖАНИЕ ОПЫТА БОГООБЩЕНИЯ И БОГОПОЗНАНИЯ В ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИКЕ

**С. А. Гончаров**

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

**Summary.** This article deals to the salvation of souls. Saint Tikhon of Zadonsk said that to achieve salvation you need to change themselves, and to upgrade and become a different, not like before. Orthodox theologians say that the Holy Fathers have told us all that is necessary for the salvation of souls.

**Key words:** Orthodoxy; theology; soteriology; asceticism; the Holy Fathers.

На протяжении последних лет интерес к Церкви в России заметно возрос. Мы живем в удивительное время, когда по всей стране усилиями православных людей восстанавливаются и строятся храмы и монастыри [7]. Люди стали обращаться к Православной церкви за поддержкой. Государство перестало пропагандировать атеизм, и народ вновь обратился к Богу. На заре истории религия как основная форма идеологии оказывала значительное влияние на формирование этнических, а потом и национальных культур. Благодаря православию русский народ приобрел свой неповторимый национальный характер, который зачастую играл не последнюю роль в ходе исторического процесса.

Сейчас вновь люди обращаются к поиску древних идеалов святости. В наши дни исследователей все больше привлекают вопросы сотериологии – учения о спасении. В узком смысле слова сотериология – это богословская дисциплина, раскрывающая православное учение о спасении, являющаяся частью догматического богословия [18]. С точки зрения православной веры суть учения о спасении состоит в следующем. Со времени грехопадения первых людей и до пришествия на землю Господа Иисуса Христа люди находились под властью греха и неспособны были к противлению ему. Воплощение на земле Богочеловека Иисуса Христа, Его страдания, смерть и Воскресение открыли человечеству путь к преодолению греха. С момента Вознесения Христа на небо и основания на земле Церкви человечество вновь обрело доступ к общению с Богом путем борьбы с грехом при помощи средств, дарованных Церковью. Преимущество человечества христианской эры состоит в том, что «Господь Иисус Христос даровал нам силу, которою побеждаем прилоги нападающего на нас диавола, и пребываем свободными от своих прежних страстей» [6]. Таким образом, «с православной точки зрения, сущность, смысл и последняя цель спасения человека состоит в избавлении его от греха и в даровании ему вечной святой жизни в общении с Богом» [19].

Святые – это «иные» люди, отличные от живущих «по стихиям мира сего, а не по Христу» (Кол. 2, 8) [4, с. 1291]. Недаром на Руси монашество называли «иночеством», то есть иной, удаленный от соблазнов, образ жизни [17, с. 23]. Апостол Павел называет всех христиан святыми – по призванности в вере к иной, новой жизни во Христе. В этой выделенности святых из мира греха, светлой инаковости святого по сравнению с другими, причастности Духу Божию и есть принципиальное единство апостольского и церковно-традиционного понимания святости.

Такой же интерпретации понятия святости придерживался священник Павел (Флоренский). Он писал: «Когда мы говорим о святой Купели, о святом Мире, о Святых Дарах, о святом Покаянии, о святом Браке, о святом Елее... и так далее, и так далее и, наконец, о Священстве, каковое слово уже включает в себя корень «свят», то мы прежде всего разумеем именно неотмирность всех этих Таинств» [20, с. 43]. Они – в мире, но не от мира. Действуют на мир и миром могут усваиваться, но их бытие трансцендентно миру. И такова именно первая, отрицательная грань понятия о святости. И потому, именуя что-то святым, мы имеем в виду именно обособленность, отрезанность от мира. Святой – это прежде всего «не». Этому «не» в понятии святости соответствует и производство еврейского слова «кодеш» (святой) или «кадош» (святыня). Глагольный корень «кдш» сближают с корнем «хдш», так что обоим приписывают значение «инобытия», «Andersein» (немецкое – «другое бытие»).

Принято выделять три основных ступени духовного совершенствования на пути к святости в православной аскетике: очищение, просвещение и обожение. В Святоотеческом Предании речь идет так или иначе именно об этих трех стадиях. Святой Дионисий Ареопагит говорит об очищении, просвещении и совершенстве. То же самое различие проводит святитель Григорий Нисский. Преподобный Максим Исповедник также говорит о деятельном любомудрии (очищении), естественном созерцании (просвещении) и мистическом богословии (обождении). Святой преподобный Симеон Новый Богослов составил деятельные, гностические и богословские главы. Также и святитель Григорий Палама делит свои «главы» на нравственные, природные и богословские.

Преподобный Никита Стифат, который является носителем Предания и выразителем традиционного взгляда Православной церкви на духовное восхождение, анализирует три этапа духовной жизни. Он сообщает: «Три есть степени в преуспевающих в восхождении к совершенству: очистительная, просветительная и таинственная, или совершительная. Первая свойственна новоначальным, вторая – средним и третья – совершенным. По трем сим степеням восходя по порядку, рачительный подвижник возрастает в соответствии с возрастанием Христа и приходит в мужа совершенна в меру возраста исполнения Христова (Еф. 4, 13)» [9, с. 122].

В своих трудах преподобный Никита Стифат постоянно говорит об этом восхождении: «Согласно чинам и степеням любомудрой жизни, нам всем следует идти вперед и усердно восходить к надлежащему, будучи всегда движимыми о Боге и никогда не знающими остановки в добре. Таким образом от деятельного подвига нужно восходить к естественному созерцанию твари; от него – к таинственному богословию Слова и в нем (богословии) почтить от всех дел телесного подвига как имевших место прежде для смирения тела и для получения отчетливого знания истинного различения. Если же мы не получили знание этого различения и не знаем, как идти вперед и устремляться к совершенству, то тогда мы хуже тех, кто живет по миру. Получившие же это знание не помышляют ни о пределе преуспеяния, имеющего цену, ни об остановке в восхождении до тех пор, пока не взойдут к надлежащим другим достоинствам и пока не успокоятся в устремлении к ним» [9, с. 154].

Это восхождение предполагает ступени очищения сердца и просвещения ума: «Сперва нам нужно в очистительном чине стать чистыми от материальной скверны помыслов, затем обрести просвещенные и озаренные мысленные очи в другом чине, просветительном, что завершается через таинственную, скрытую в Боге премудрость. Таким образом следует восходить в науке священного познания, служащей посредством тем в приобретении нового и старого сокровища (Мф. 13, 52), кто имеет уши (Мф. 13, 9), чтобы стать

щедрыми обладателями таинственных сокровенных идей этой науки, сопричисленными к лику избранных, имеющих духовный слух, и отделяемыми от менее совершенных, чтобы не давать святыни псам и не метать бисер Слова перед свиноподобными душами, которые оставят его без употребления» [9, с. 162]. Только тогда человек становится по-настоящему богословом и передает таинственные знания Божественной мудрости тем, кто может их воспринять.

Святость совершается в первую очередь через очищение. А после очищения человек может воспринять благодать Божию. Очистительный чин, к которому прибегают те, кто только начал подвиг благочестия, тесно связан с покаянием. Это покаяние, которое переживается во время очищения, выражается в пренебрежении к материальному, в «переплавлении» плоти постом и бдением, в бегстве от всякой причины, вызывающей страсть, в пролитии слез, раскаянии в прошлых делах, в устроении земных дел духом праведности, в катарсисе, в нисхождении Логоса в ум. Вообще же покаяние находит выражение в последующей подвижнической жизни.

Опыт обожения прямо пропорционален степени очищения. По мере очищения от страстей человек приемлет опыт обожения. Итак, человек приступает к покаянию, и его посещают первые опыты Божественной Благодати. Поначалу это слезы покаяния, которые наполняют душу неизъяснимой радостью и глубочайшим миром впоследствии. Такой душевный строй именуется словом «радостопечалие». Неправильно, если есть только печаль и только самоуничтожение. Для такого человека его ощущение собственных немощей и грехов заслонило Бога и Его любовь.

Но еще более неправильно, если есть только радость и нет покаянного вздоха, который должен примешиваться к каждому дыханию. Это значит, что духовной жизни нет. «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5, 4) [4, с. 1015] – сказано в Евангелии. «Луч солнечный, проникая через скважину в дом, просвещает в нем все, так что бывает видна и тончайшая пыль, носящаяся в воздухе, подобно сему, когда страх Господень проходит в сердце, то показывает ему все грехи» [12, с. 209], – сообщает преподобный Иоанн Лествичник. Существует еще один термин, выражающий состояние человека на этом этапе духовной жизни, – умиление. С. С. Аверинцев это греко-славянское слово перевел на русский язык как «любовь с заплаканным лицом» [1, с. 156]. А Иоанн Лествичник так поясняет причину радости молитвенников: если присутствие любимого человека видимо всех нас изменяет и делает веселыми, радостными и беспечальными, – тем более возвеселяет присутствие Небесного Владыки, невидимо сходящего в душу. «Тогда и по наружному виду изъясляет светлость души» [12, с. 34], – заключает он.

Очищение сердца, нашего внутреннего мира, – это первый этап духовной жизни, который мы должны пройти, чтобы достичь

спасения. Во-первых, это исцеление душевных сил, так, чтобы они действовали согласно естеству и сверх естества, но не вопреки ему. Душа человека нераздельна, но в ней несколько сил. Из них три главные силы – ум, желание и воля. Ум должен искать Бога, желание – желать Бога, а воля должна делать все, чтобы достичь общения и единения с Богом. У нас эти силы направлены на грех. Очищение – это освобождение этих сил и обращение их к Богу.

Во-вторых, очищение – это избавление человека от тирании наслаждения и страдания. Когда человек очищается, он освобождается от их господства, в нем воцаряются духовные радости, человеку становится чуждо уныние, которое является тяжким грехом с православной точки зрения.

В-третьих, очищение – это избавление сердца от помыслов. Место помыслов – рассудок. А если помысел находится в сердце, это означает, что он стал силой вождевательной и побудительной. Исполненный помысел становится страстью, фактически проникает в сердце и укрепляется там. Святые Отцы говорят, что сердце очищается от помыслов покаянием и теми аскетическими упражнениями, которыми располагает Церковь и которые вдохновлены Божественной благодатью. Когда сердце не имеет помыслов, там воцаряется одно лишь слово молитвы.

Эти три состояния и есть очищение сердца. Есть много упоминаний и о просвещении ума, которое проявляется главным образом в умной молитве. Укажем некоторые из них. Апостол Павел в Первом Послании к Коринфянам учит, что только тот, кто имеет в себе Духа Святого, может назвать Иисуса Христа Господом: «Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор. 12, 3) [4, с. 1255]. Здесь имеется в виду не служение умом, но так называемое умное делание – та молитва, которая творится в сердце человека.

Второй чин еще называют просветительным. Отличительной чертой этого чина является познание всего существующего, созерцание логосов твари и причастие Святому Духу. Здесь уже бывают другие слезы, высшие первых, слезы от любви к Богу. Эти слезы, приносящие величайшее блаженство, счастье и мир душе, есть тоже переживание обожения. Плодами просвещения является умное отвержение очей сердца и рождение слова познания внутри ума, проявляющееся в духовных помыслах [10, с. 122].

Другими словами, в этом состоянии человек творит непрестанную умную молитву и обретает познание Бога. Кроме того, он познает предметы божественные и человеческие и переживает откровение тайн Царствия Небесного. В этом состоянии человек пребывает на Небе, как пророк Илия, и созерцает Небеса. Далее восходит человек к бесстрастию, жизни, неподверженной насилию стра-

стей и греховных слабостей. Он мирен и неколеблем никакими внешними оскорблениями, свободен от гордости, ненависти, возношения и плотских пожеланий.

И, наконец, третья ступень – обожение. Мистический и совершенный чин – это чин совершенных, тех, которые на деле становятся богословами Церкви [10, с. 129]. Обоженный человек вступает в общение с ангельскими силами, приходит к созерцанию нетварного Света, и Святым Духом ему открываются глубины Божии, то есть он видит нетварную энергию Божию – проявление вовне Сущности Божией. Такой человек познает многие тайны Божии, также и из Священного Писания, которые сокрыты от других людей. Подобно апостолу Павлу, он восходит «до третьего неба» богословия, и слышит неизреченные глаголы, и видит то, чего не могут видеть очи плотского человека. Он становится богословом Церкви и переживает блаженное упокоение, «совершенный в совершенном Боге» [10, с. 131].

Обожение означает личную встречу. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования [21, с. 407]. Когда человек полностью очищается и приносит всего себя Богу, тогда он принимает величайший опыт Божественной Благодати. Согласно Святым Отцам, это есть опыт Нетварного Божественного Света. Он подается только тем, кто преуспел в духовном делании, весьма немногим на каждое поколение. Святые видят его и видимы бывают в нем, как и изображаются они на святых иконах, окруженные нимбами. Обожение означает наивысшее приобщение к Божественному свету и причастность Божественной энергии без утраты своей личности; взаимообщение и взаимопроникновение Бога и человека как двух личностей. Божество сравнивается с огнем, а человеческое естество с сеном [2, с. 242].

Известный богослов и философ Сергей Сергеевич Хоружий несколько дополняет описываемые три ступени (очищение – просвещение – обожение): «...вся лестница аскезы включает следующие основные ступени: покаяние, или «врата духовные» – борьба со страстями – исихия – «сведеие ума в сердце», то есть объединение, связывание в одну структуру умственных и аффективных энергий – бесстрастие – «чистая молитва», не нуждающаяся в темпоральной развертке – созерцание Нетварного Света – преображение и обожение» [22].

Сердце и ум – два сосуда аскетического делания человека. Духовная работа рассматривается в аскетике как сведение, сосредоточение всего человека, всех его сил и способностей как бы в одну точку, в некий внутренний центр или фокус. Такая (эмпирически условная, но духовно реальная) точка средоточия всего человека, его «энергийно-экзистенциальный центр», куда ему следует соби- рать, сводить все свои способности и силы, все помыслы и желания, в православной аскетике издавна обозначается символом сердца



[23, с. 348]. Сердце (*kardia*), по аскетическому представлению христианского Востока, есть корень деятельных способностей, интеллекта, воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь. Поэтому благодать через сердце проходит во все человеческое существо. «О сердце речь идет чуть ли не на каждой странице Библии, и впервые читающий ее не может не заметить, что сердцу придается значение не только центрального органа чувств, но и важнейшего органа познания, органа мысли и восприятия духовных воздействий» [5, с. 124].

Дух (*pus, pneuma*) – высший элемент человеческого естества – является той созерцательной способностью, с помощью которой человек устремляется к Богу. Человек должен жить духом; весь человеческий состав должен стать «духовным» (*pneumatikos*), приобрести «подобие» Богу. Действительно, ум соединяется с благодатью, полученной в крещении; именно он вводит благодать в сердце – средоточие человеческой природы, которая должна быть обожена. «Единение ума с сердцем», «нисхождение ума в сердце», «хранение сердца умом» – эти выражения постоянно встречаются в аскетической литературе Восточной церкви. Без сердца, средоточия всей деятельности человека, – ум бессилен. Без ума – сердце слепо, лишено руководства. Поэтому, чтобы обрести Христа, нужно находить гармоническое соотношение между умом и сердцем.

Восхождение к Богу включает в себе два этапа, или точнее, оно совершается в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания (*praxis*) и в области созерцания (*teoria*). Три этапа духовной жизни (очищение – просвещение – обожение) характеризуются с помощью этих терминов. Делание и созерцание в христианском сознании неотделимы. Они связаны с умом, являются его опорами и врачуются Кровью Христовой. Это, несомненно, связано с нашим сораспятием, сопогребением, совоскресением и совознесением со Христом [10, с. 125].

Из всего Святоотеческого Предания следует, что делание – это очищение сердца от страстей, а созерцание – это просвещение ума и видение нетварной славы Божией. По мысли святителя Григория Богослова, делание – это предвестник созерцания. Делание включает в себя трезвение. Конечно, следует заметить, что не существует ни делания, независимого от созерцания, ни созерцания, независимого от делания. Это означает, что через очищение человек идет к созерцанию Бога, а когда прекращается созерцание, снова начинается делание. Максим Исповедник сообщает: «Не существует ни прочного делания вне созерцания, ни истинного созерцания без делания. Ибо необходимо, чтобы и делание было разумным, и созерцание деятельным» [14, с. 100].

Святитель Григорий Палама еще более глубоко раскрывает тему делания и созерцания. Он учит, что созерцание Бога – это не

что иное, как Боговидение. Делание же по сути есть «восхождение к истинному созерцанию, или Боговидению» [8, с. 287]. Так что созерцание – это не размышление о слышанном или о виденном, но видение Бога. Архиепископ Василий (Кривошеин) считает, что по учению Григория Паламы видение Бога возможно «телесными очами» [13]. Ведь по учению святителя Григория обещание будущих благ «относится не только к душе, но и к телу» [15, с. 98]. Соответственно, делание – это не что иное, как очищение сердца, покаяние, безмолвный образ жизни, воспитание в подвиге безмолвия. Итак, по слову святителя Григория Паламы, делание приравнивается к исихазму, священному безмолвию, которое есть безмолвие ума, порывание со всем мирским, забвение дольного, посвящение горнему, отложение всех помыслов ради лучшего.

Деланием в Святоотеческом Предании называется и нравственность. Когда святитель Григорий Палама в своих творениях говорит о нравственности, он, по сути, развивает тему очищения сердца и описывает весь путь исцеления человека. Нравственность в Православном Предании – не отвлеченное понятие и не фарисейский внешний образ жизни, это подвижничество. И когда Святые Отцы говорят о нравственности, то они имеют в виду подвижничество. А поскольку подвижничество – это переход и путь человека от нечистоты ума к его очищению, а от него – к просвещению, то и под православной нравственностью понимается очищение человека и жизнь в любви к Богу и ближнему. «Когда соединяемся друг с другом независтливостью, простотою, любовью, миром и радостью, преуспевание ближнего почитая собственным своим приобретением, а равно немощи, и недостатки, и скорби признавая собственным ущербом, тогда в состоянии будем исполнить закон Христов. Вот подлинно ангельская жизнь!» [9, с. 176] – пишет святой Ефрем Сирин.

Если делание у Святых Отцов есть очищение сердца, то созерцание – это, с одной стороны, просвещение ума, а с другой – видение нетварного Света. Так, по учению Григория Паламы, созерцание Бога – это соединение человека с Богом, которое происходит в результате обожения, и это приносит человеку познание Бога. Созерцание, единение, обожение и богопознание – понятия в Святоотеческом Предании синонимичные.

Единственный путь, ведущий человека от всего мирского к Богу, – очищение сердца, просвещение ума и обожение, иначе называемые деланием и созерцанием. Духовная жизнь, следовательно, есть опыт усвоения нетварной благодати Божией. Но далеко не все, что испытывают христиане, может расцениваться как подлинный опыт богообщения. Существует опасность прелести, или духовного самообмана. Необходимо со смирением открывать все свои переживания духовному отцу, которому Бог откроет подлинность духовного опыта.

Опытным путем Святые Отцы пришли к некоторым конкретным советам, которые помогают найти границу между духовным и душевным. Прежде всего – не заниматься самовозбуждением, не искать религиозных переживаний, видений, держать в узде воображение, во время молитвы не представлять себе какие-либо зримые образы. Вот что пишет об опасности прелести преподобный Амвросий Оптинский: «Потребно нам иметь более всего смирение искреннее пред Богом и перед всеми людьми и более бояться и остерегаться самомнения, и тщеславия, и самого тонкого, что мы стяжали нечто духовное. Особенно бойся верить внешнему и внутреннему свету и искусительным блистаниям. Малейшее в нас сомнение показывает уже, что это с противной стороны. А другие признаки, поглубже, явно уже доказывают, что это не вино духовное, а уксус вражий, который вскоре после показывает свое действие в различных страстях». Эту информацию можно почерпнуть из работы «Поучения старца Амвросия» [См.: 3].

Православная церковь допускает с великой осторожностью какие-либо образы. «Как воображать Господа? сидящим на престоле или распятым?» – отвечает на вопрос святитель Феофан Затворник и отмечает: «Когда размышляете о Божественном, тогда можно вообразить Господа, как потребуется. Но во время молитвы никаких образов держать не следует. Если допустите образы, то есть опасность – начать молиться мечте» [16, с. 123]. При православной молитве не виды, не образы, а смыслы, постигаемые умом и переживаемые сердцем, делаются предметом рассмотрения. Феофан Затворник пишет: «Вообрази истину и молись о ней, или ее во время молитвы вращай в уме, и молитвы составляй из нее же. Придет момент, когда истина сия войдет в сердце, и обымет все существо души, питая ее и обвеселяя».

Необходимо отметить, что каждый православный христианин должен стремиться к спасению души. Святые Отцы оставили конкретные указания о достижении спасения в своих работах. Можно выделить труд «Добротолубие», описывающий аскетическую практику Антония Великого, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Ефрема Сирина, Григория Синаита и многих других. Произведения святого Максима Исповедника, касающиеся сотериологии, называют вершиной богословской мысли. В «Лестнице» Иоанна Лествичника систематизируется аскетический подвиг подвижников Востока. В творениях крупнейшего мистика Симеона Нового Богослова мы также находим сведения о православном богословии. Если обратиться к русской богословской традиции, то трудно назвать писателя, который не касался бы святости, духовного делания и аскетических практик. Одним из самых глубоких исследователей аскетической традиции был святой Феофан Затворник («Начертание христианского нравоучения»). Несомненным знатоком духовного

делания являлся его современник, святитель Игнатий (Брянчанинов) («Аскетические опыты»). Интерес вызывают труды митрополита Сурожского Антония «Школа молитвы», «Любовь всепобеждающая», святого праведного Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе», поучения преподобного Амвросия Оптинского и многие другие. В современной же России все чаще можно услышать голоса западных проповедников и миссионеров, предлагающих русскому человеку свое миропонимание и религиозное воззрение, свой путь спасения. Православные христиане должны обращаться к Святоотеческому Преданию, сформировавшемуся в глубокой древности. Нужно не потерять накопленный веками, берущий свое начало из древнего, апостольского христианства, опыт богообщения и обожения человека.

### Библиографический список

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
2. Алфеев И. В., игум. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. – Клин : Христианская жизнь, 2000. – 304 с.
3. Амвросий Оптинский, прп. Поучения старца Амвросия: избр. изречения старца Амвросия Оптинского, извлеч. из раз. источников. – М. : Изд-во Московской Патриархии, Благо, 1998. – 63 с.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Российское Библейское Общество, перепеч. с изд. Московской Патриархии, 2004. – 1376 с.
5. Войно-Ясенецкий Л. Ф., архиеп. Дух, душа и тело. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1978. – 400 с.
6. Выдумкин Д., свящ. Православная сотериология: «спасение утопающего» / Православие.RU. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/29792.htm>
7. Гончаров С. А. О визите Святейшего патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Белгород. 12.05.2010 / Официальный сайт исторического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета. URL: [http://if.bsu.edu.ru/if/detail.php?ID=90243&IBLOCK\\_ID=265](http://if.bsu.edu.ru/if/detail.php?ID=90243&IBLOCK_ID=265)
8. Григорий Палама, святит. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М. : Канон+, 2003. – 384 с.
9. Добротолюбие. В 5 т. – Сергиев Посад : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. – Т. 5. – 488 с.
10. Иерофей Влакос, митр. Православная духовность. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. – 134 с.
11. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. – М. : Правило веры, 1996. – 672 с.
12. Кривошеин В. А., архиеп. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы. URL: <http://ao.orthodoxy.ru/arch/006-krivosh.htm>
13. Максим Исповедник, прп. Творения / пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. – М. : Мартис, 1993. – 274 с.
14. Мандзаридис Г. Обожение человека. – Сергиев Посад : Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003. – 128 с.
15. Новоселов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. – М. : Лепта-Пресс, 2003. – 380 с.

16. Слободской С. А., протоиер. Закон Божий. Руководство для семьи и школы. – СПб. : САТИСЪ, ДЕРЖАВА, 2003. – 475 с.
17. Сотериология / Православная энциклопедия Азбука Веры. Словарь. URL: <http://azbyka.ru/dictionary/17/soteriologiya.shtml>
18. Страгородский С. Н., архим. Православное учение о спасении. URL: [http://azbyka.ru/dictionary/17/sergiy\\_uchenie\\_o\\_spasenii\\_01-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/17/sergiy_uchenie_o_spasenii_01-all.shtml)
19. Флоренский П. А., свящ. Столп и утверждение истины. – М. : Правда, 1990. – 430 с.
20. Флоровский Г. В., протоиер. Восточные Отцы Церкви. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 633 с.
21. Хоружий С. С. Антропология православия // Православная аскеза – ключ к новому видению человека. URL: <http://www.pravlib.ru/biblio/books/horuzhy1/Main.htm>
22. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М. : Паломник, 1991. – 502 с.

## АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ О ПРОБЛЕМАХ БЫТИЯ

**М. К. Мужде Чу**  
**Бакинский государственный университет,**  
**г. Баку, Азербайджан**

**Summary.** Relevance of research due to the need of development of creative achievements of philosophical, ethical and political thought of the peoples of the Middle East, the development of which was greatly influenced by al-Farabi. Philosophical, social and political legacy of al-Farabi, for over a thousand years, is the object of attention of researchers around the world.

**Key words:** al-Farabi; philosophical and socio-political legacy of al-Farabi; the philosophical thought of the peoples of the Middle East.

О научном, философском и политическом творчестве ал-Фараби существует огромное количество научных исследований. Естественно, влияние древнегреческой философской политической мысли на мыслителей Востока имело место, но на этом основании не следует отрицать оригинальность политической философии ал-Фараби, хотя бы потому что она вырабатывалась в духе потребностей новой исторической эпохи и ориентировалась на исламские ценности в оценке культуры и цивилизации [1, с. 25–31].

Известно, что идеи Фараби о бытии близки идеям аристотелизма и неоплатоническому учению об эманации. Бытие, согласно его учению, состоит из шести ступеней-начал. Эти начала являются одновременно основами для всего существующего и связаны отношениями причины и следствия. Все существующее и каждое из начал по своему характеру разделены на два типа. К первому типу относятся вещи, из сущности которых не вытекает с необходимостью их существование. Вещи этого типа называются «возможно сущими». Для вещей второго типа, называемых «необходимо сущими», характерно

то, что из их сущности необходимо вытекает их существование [2,с.2]. Все, что относится к «возможно сущему», для своего бытия нуждается в определенной причине, то есть становится «необходимо-сущим благодаря другому». Такой причиной является «необходимо-сущее само по себе», или божество, которое производит в вечности мир. Таким образом, в качестве первой причины у Фараби выступает бог, которому присуща единственность. Остальным причинам присуща множественность. Из первой причины образуются вторые причины – небесные тела. Третьей причиной является своеобразный космический разум, который заботится о «разумном животном» и стремится довести его до совершенства. Остальные причины связаны с реальными земными предметами [3, с. 214].

Бытие первого порядка с точки зрения религии ислама – господь бог, Аллах. Ал-Фараби стоит на плечах предшествующих опровержений антропоморфного изображения бога, он лишает его всяких личных моментов. У него бог – перводвижитель, первопричина, первичное бытие. Для всей иерархии ал-Фараби характерен дух ценностного подхода. Самые высшие, превосходные степени совершенства могут быть отнесены лишь к первичному бытию – либо, как образно говорит И. Мадкур, он вне конкурса [4, с. 55]. «Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом. Он один свободен от недостатков; все же остальные существа – не считая Его, – владеют хотя бы одним недочетом либо несколькими недостатками. Что касается Первого Сущего, то он свободен от всех этих недостатков, ибо Его существование предшествует в бытии всему иному, нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему».

При этом «Его существование добродетельно и совершенно в самых высших ступенях. Он самодовлеющ и ни в чем не нуждается, мудр знанием собственной сущности, есть Истина, Живое и Жизнь». Из Него происходит все остальное. «Первый Сущий – это то, из чего возникает бытие. Бытие же Первого Сущего есть как бы истечение бытия в бытие остальных вещей, а бытие всего остального истекает из бытия его самого. Он не существует ради чего-то другого, и другое не существует кроме Него, чтоб явиться целью Его бытия, ибо в таком случае Его существование будет иметь внешнюю причину, и Он более не будет Первопричиной. Напротив, Первый Сущий существует ради самого себя, а остальные бытия есть в Нем, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию» [2, с. 4].

В согласовании со своей сущностью Он существует сам через себя, не нуждаясь ни в чьем посредстве. Это первичность его бытия. Рассматривая первое бытие с точки зрения обстоятельств, мы схватываем нужную его сущность. Познавая самого себя, этот разум признает, что он – сущность, существование которой нераздельно с сущностью. Акт самопознания приводит к появлению множественности.

Бытие второго порядка достигается следующим образом. Первопричина, познавая свое первичное бытие, порождает первый разум; познавая свою нужную сущность, порождает душу; познавая свою возможность, производит первичную сферу. Таким образом, второй «круг» в иерархии бытия триадичен. Это относится ко всем последующим ступеням. Из этого логически следует, что первый разум, познавая самого себя, производит второй разум, познавая душу и первичную сферу неподвижных звезд и душу данной сферы и т. д. «От Первопричины исходит бытие второго, которое также является полностью нетелесной субстанцией, и которое не находится в материи. Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину, и то, что оно умопостигает из собственной сущности, является лишь его сущностью и ничем другим. Поскольку оно умопостигает нечто из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Третьего. Поскольку оно субстанционально заключено в свою сущность, из него с необходимостью вытекает бытие Первого Неба. Третье также не находится в материи; оно является интеллектом благодаря собственной субстанции; оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку оно субстанционально заключено в своей сущности, из него с необходимостью вытекает бытие сферы неподвижных звезд. Так как оно кое-что умопостигает из Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Четвертого» [там же, с. 6].

#### **Библиографический список**

1. Мохсун Мухаджирния. Политическая философия Аль-Фараби. – Кум, 2001 (на перс. яз.).
2. Walzer R. Al-Farabi on the Perfect State Abu Nasr al Farabi Mabadi' Ara' Ahl Al – Madina Al – Fadila, [“Ara”], a revised text with introd., tr., and Comm., [Oxford: Clarendon Press, 1985].
3. Корден Х. История Исламской философии / пер. Асадулла Мубашири. – Тегеран : Амир Кабир, 1983.
4. Madkour J. La place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane. – 1934.

# YAQUB CHARKHI AND THE TURKIC LIST OF HIS WORK “TAFSIRI CHARKHI”

**G. B. Saidova**  
**Tashkent Islamic university,**  
**Tashkent, Republic of Uzbekistan**

**Summary.** In the article it is told about the creative work of a conspicuous tariqat figure of Nakshbandi Yaqub Charkhi (the mind of 1447<sup>th</sup>). The history of Turkish tafsirs is considered as well. The author describes only Turkish exemplar of the list of “Tafsiri Charxi” which is kept in the fund of manuscripts of Oriental Studies Institute of the name of Biruni.

**Key words:** Sufi Naqshbandi Order; Yaqub Charkhi; turkic tafsirs and interpretations.

It is very important for researchers to focus on works which extend the ideology of the Sufi Naqshbandi Order calling for integration into mainstream society rather than hermitic practice. The very slogan of the trend makes it stand out among other Sufi orders, and is important in studying scientifically-spiritual heritage of the nation. It is therefore safe to say that the highest moral values and human virtues spread by the spiritual path have found their reflection in the lifestyle of ordinary people paving the way for evolutionary development.

One of the key personalities of the Naqshbandi Order is Yaqub Charkhi who created a work in Persian entitled ‘Tafsir-i Charkhi’ which drew much attention at the time. The work was professionally translated into Turkic by Hamadani Haji in the 16th century.

The Turkic tafsirs seem to emerge as of the 10th century. The oldest and most comprehensive of the manuscripts is certainly the one named as ‘Turkic Tafsir’ (‘Tafsir of Central Asia’), the only copy, which was discovered in Karshi. It should be noted that the book partially encompasses literal interpretation of Koranic verses, while the chief part features tafsir. It also appears to be written in this region and is thought to date back to the 12th–13th centuries demonstrating a rather old language. In the following decades, scholars put enormous time and effort into creating Turkic tafsirs or translated them directly from the Arabic or Persian languages. Although the tradition of tafsir writing in Turkic emerged fast and was even on a par with the ones authored in Arabic and Persian, the practice seems to be simply ignored by the scholars at present.

It is common knowledge that three types of tafsirs – Arabic, Persian and Turkic – have been prevalent in Central Asia. One of such tafsirs “Tafsir-i Charkhi” belongs to Mavlana Yaqub Charkhi, connoisseur of the tafsir science, scholar of the Naqshbandi Sufi Order, who lived at the end of the 14th and the first half of the 15th centuries. In the past Muslims demonstrated strong interest in the work. To make it a lot more clear and understandable for Turkic people and students, some undertook its



translation into Turkic. Later at the end of the 16th century, it was Hamadani Haji, a scholar of Koran and hadith, a competent linguist and translator, who translated the work into Turkic under the title “Tarjima-i Tafsir-i Charkhi”, which has for many centuries served as a valuable source for the Uzbek students at madrassahs.

Charkhi’s tafsir is written in Persain and is not considered as an initial copy of its sort. This is due to the fact that at the time of Charkhi, interpretations and tafsirs of Koran in Persian were not an invention. During the Samanid rule, scholars of Mawerannahr issued a fatwa (a formal legal opinion) on the permissibility of Persian tafsirs [5, p. 91]. Between 961 and 976, “Tafsir-i Tabari” was for the first time translated into Persian-Tajik in Bukhara. In the later decades, manuscripts containing the Persian commentaries of Koran were more common than the copies in Turkic. In the world manuscript collections, there are nearly a hundred copies of Turkic tafsirs and interpretations. Turkish scholars prof. Muhammad Hamidulla and Majid Yasharogli claim that the Koran’s oldest interpretation is stored under № 73 at the Museum of Turkish and Islamic Arts in Turkey. Another oldest manuscript “Central Asian Turkic Tafsir” is believed to date back to the 12th–13th centuries [2, pp. 9–10]. Its copy was found in 1914, Karshi, and was taken to St. Petersburg in 1920. The manuscript which is about 147 pages embodies the interpretation and tafsir of 69 Koranic verses.

The manuscript known as “Central Asian Turkic Tafsir” drew the attention of a number of scholars of Turkic language and culture. Having studied nine Turkic tafsir and interpretation, and “Central Asian Turkic Tafsir” stored at the Museum of Turkish and Islamic Arts, a Turkish scholar A. Ertogon singled out three oldest among them. The scholar notes that “Central Asian Turkic Tafsir” is indeed one of the oldest copies. According to his findings, these tafsirs were widely used by the Turkic nations as a literary language under the Karakhanid rule, and “Kutadgu Bilig” (11th century), “Hibat ul-Haqaiq” (12th–13th centuries) were also composed exactly in this language [1, p. 22]. Vasily Bartold argues that the language of this tafsir is similar with that of the “Qisasi Rabguzi” of the 14th century [7, Vol. 8, p. 10]. The abovementioned facts prove that the tradition of the Turkic tafsir studies have deep roots in the past. “Central Asian Turkic Tafsir” was studied by prof. Q. Makhmudov from the point of view of linguistics, and the facsimile edition of the copy was published in 2000, Tashkent [6].

Yet Charkhi’s tafsir is not the only copy in the Naqshbandi path, whereas the works by Khoja Muhammad Parsa (1348–1420), Abdurakhman Jami (1414–1492), Husain Vaiz Kashifi (1440–1504) and Arabic-Persian translations of some scholars have been preserved until today. “Tarjima-i Tafsir-i Charkhi” kept at the Institute for Oriental Studies is the earliest manuscript with regard to Turkic tafsir translation. It is still unknown whether there had been another copy on tafsir within the

framework of the Sufi path. In his works Hamadani Haji points out that the translation of “Tafsir-i Charkhi” was carried out in A. H. 993 (1585), about 140 years after the death of Charkhi [4, sheet-2a]. Because the tafsir was written in Tajik, Turkic people were unable to refer to it. In Nisay, under Sanjar Muhammad Sultan some Turks living a mostly hermitic lifestyle addressed their spiritual teacher, Shiekh of Yassavi Order Sayyid Padshah Haji with a request to translate “Tafsir-i Charkhi” into Turkic. Having considered it an act of disrespect to his Sufi master, Hamadani Haji, who was about to reject the idea of taking on the burden of responsibility, undertook the work. Due to the growing interest among the Turkic people, “Tafsir-i Charkhi” was retranslated into Turkic by Mir Muhammad Fazil Tashkandi (also known under the pseudonym Mullo Kichik) in the 17th–18th centuries. There are suppositions that Hamadani Khaji was unfamiliar with “Tarjima-i Tafsir-i Charkhi” by Hamadani Haji. The language of the work is similar to the current Uzbek. It has also been established that Old Turkic words are more frequent in “Tarjima-i Tafsir-i Charkhi”, while there are few in the translation in question. For instance, the Turkic words “uĉxmax” (the paradise) and “tamuĝ” (the hell) outnumber the Arabic-Persian words “bixišt”, “jannat” (the paradise), “dozax” and “jaxannam” (the hell) in “Tafsir-i Charkhi”, whereas it is quite the opposite in the work of Hamamadani Haji. Both manuscripts are worth studying, as they demonstrate the peculiarities of the Turkic language, place and time of the creation of the copies.

Turkic tafsirs are as old as the Persian ones. Even though these tafsirs evolved under the influence of Arabic, they gradually started to develop their own peculiarities. In fact, the Turkic and Persian tafsir studies further flourished in close collaboration paving the way for the creation of hundreds of tafsirs, including “Tafsir-i Charkhi”. The work exposes vast opportunities of Turkic which makes it different from the authentic Persian text. In his researches, Evgeny Bertels, famous scholar on Sufism, states it is vital to be more accurate and attentive to the usage of the word “translation” with regard to the interpretations and translations of the Eastern scholars, which might naturally be accepted as a new work [3, p.379]. “Tarjima-i Tafsir-i Charkhi” is still deemed to be one of the most comprehensive translations of the Turkic tafsir that encompass virtually all characteristics of the Naqshbandi Sufi Order.

### **Bibliographical list**

1. Borobkov A. Lexicon of the Central Asian Tafsir of the 12th – 13th Centuries. – Moscow, Vostochnaya Literatura, 1963.
2. Abdükadir Inan. Kuran-i Kerîm’in türkçe tercemeleri üzerinde bir inceleme. Türk Tarih Kurumu Basimevi – Ankara, 1961.
3. Bertels E. Selected Collections, Sufism and Sufi Literature. – Moscow, Nauka, 1965.

4. Hamadani Haji. Tarjima-i Tafsir-i Charkhi. – Tashkent Institute for Oriental Studies, Academy of Sciences, RU, Manuscript Collections, Reg. №. 7180.
5. Purdjavadi N. Koranic Elegance in the Collections of Sayf ad-Din Bakharzi / Translation from Persian by A. Khismatullin // Sufism in Central Asia (Research findings of Western scholars), 2001.
6. Turkic Tafsir, Facsimile, prepared for publication by Q. Makhmudov. – Tashkent, 2000.
7. Bartold V. Collections / Preface of O. Akimushkin. – Moscow, Nauka, 1973.

## СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ЭТИКИ РУССКИХ СТАРОБРЯДЦЕВ

**К. В. Фенин**

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

**Summary.** In this article it is analyzed a specific of economic ethics of Russian “Conservatives” and value of “Donikoniansky” Orthodoxy on their formation as confessional economic ethnos. Also, the basic provisions of religious doctrines of Protestants and Russian “Conservatives” are compared in this article. The religious doctrine of Old Believers is similar to some versions of Protestantism, but has a number of differences. It is established that the success in economic activity of Russian “Conservatives” is caused by a specific existential combination of social, political, religious and psychological factors.

**Key words:** interdisciplinary scientific method, Russian “Conservatives”, Old Believers, Protestantism, Calvinism, Puritanism, Orthodoxy, “Donikoniansky” Orthodoxy, “temporal asceticism”, religious particularism, economic ethics, congregationalism, community, individuality, eschatological indifference, spiritual, material, synergy, “grabbers”, “not grabbers”, business activity, ideographic method of research, confessional economic ethnos, dualism of consciousness.

В последнее время в России наблюдается взаимопроникновение и сотрудничество общественно-гуманитарных наук (экономики, социологии, истории, философии) и религии, религиозной этики, способствующие формированию междисциплинарного теоретико-методологического подхода. С его помощью можно более глубоко и разносторонне рассматривать различные общественные явления и процессы, поскольку на активность, поведение личности, малой и большой общественных групп одновременно оказывают влияние множество социокультурных, исторических, религиозно-этических, политических и прочих факторов.

На стыке социальных и богословских наук лежит одна из популярнейших на сегодняшний день и часто обсуждаемых в отечественных и зарубежных кругах экономистов, историков и религиоведов проблема развития предпринимательства в малой конфессиональной группе старообрядцев (староверов, раскольников). Внимание исследователей привлекают нетипичное отношение старове-

ров к предпринимательской деятельности, активная жизненная позиция в экономической сфере. Хозяйственная инициатива сочеталась с избирательной закрытостью староверов от остального мира, аскетичным бытом и неприязнью к чрезмерной роскоши.

Хотя «дониконианское» православие, или древлеправославие, оказало решающее влияние на бытие и сознание старообрядцев, своеобразие их мировоззрения и поведения не есть плод только религиозных убеждений. Весомый вклад в развитие сильных предпринимательских начал в старообрядческой среде внесло незавидное социальное положение, сохранявшееся вплоть до конца XIX – начала XX в., гонимой и ограниченной в правах конфессиональной общности. Притеснения выражались в невозможности занимать сколь-нибудь значимые государственные или военные посты. До начала XX столетия в Российской империи практически не было ни одного статского или военного служивого человека из старообрядческой среды; исключение составляют, пожалуй, лишь граф, генерал и войсковой атаман Донского казачьего войска М. И. Платов, герой Отечественной войны 1812 г., и советник коммерции и Московский городской глава П. Д. Шелапутин. Научная и творческая деятельность также были ограничены как внешними запретами на получение образования в высших учебных заведениях, так и внутренней культурной замкнутостью староверов.

В таких условиях энергия старообрядцев была перенаправлена на экономическую деятельность, частично свободную от социальных и административных преград. Жизненный опыт российских староверов был наглядным подтверждением знаменитого тезиса Макса Вебера о том, что «национальные и религиозные меньшинства, противостоящие в качестве „подчиненных“ какой-либо другой „господствующей“ группе, обычно – именно потому, что они добровольно или вынужденно отказываются от политического влияния и политической деятельности, – концентрируют все свои усилия в сфере предпринимательства: этим путем наиболее одаренные их представители стремятся удовлетворить свое честолюбие, которое не находит себе применения на государственной службе» [3, с. 64].

Среди исследователей довольно часто встречается утверждение, что успехи старообрядцев объясняются «удивительной» схожестью «дониконианского православия» с протестантизмом (кальвинизмом, англиканством, пуританством) и соответствующим сходством этики и образа жизни. Было бы нелепо отрицать общие черты старообрядчества с некоторыми ветвями протестантизма и их хозяйственной этикой. Во-первых, и у староверов, и у протестантов доминирует понятие «мирской аскезы» [3, с. 156] как призвания, профессии, в рамках которой каждый индивид должен добросовестно трудиться, тем самым выполняя свое предназначение и обязанность перед Господом.

Во-вторых, у сравниваемых религиозных течений не так сильно неприятие богатства, как в других верованиях и религиозных деноминациях. Наличие богатства не признается греховным в том случае, если оно заработано честным путем, не является «хлебом позора» [4, с. 20] и если богатство, равно как и стремление к нему, не становятся целью существования человека, не возникает поклонение «золотому идолу». Богатство в классическом понимании староверов и протестантов всего лишь – результат трудового процесса, который и есть «мирская аскеза» и которому следует отдавать все свои усилия, доводя свою профессиональную деятельность до совершенства.

В-третьих, пренебрежительное отношение ко всем мирским рукотворным благам, в том числе и к результату собственной деятельности, способствовало установлению в протестантской и старообрядческой предпринимательской среде умеренности в личном потреблении, скромности, сдержанности, усердия, прилежания [5].

В-четвертых, находясь длительное время на положении «париев» в российском обществе, старообрядческие общины спланивались и отстранялись от остального мира, резко отличия «своих» и «чужих». Подозрительность к иноверцам отражалась в экономическом поведении староверов. В частности, при выдаче денежных ссуд единоверцам, чаще всего членам общины, нельзя было брать процент за использованный капитал. Однако на представителей других вероисповеданий данное правило не распространялось. Правда, здесь наблюдалось большее сходство староверов не с протестантами, у которых ссудный процент тоже не всегда поощрялся, а с иудеями; например: «Когда деньгами будешь ссужать народ Мой, неимущего, который с тобой, – не будь ему притеснителем и не бери с него проценты»; «Чужеземца можешь ты притеснять, но долг брата твоего прости ему» [1].

В-пятых, имеет место аналогия в религиозных ритуалах, устройстве церкви староверов и протестантов. Отдельным протестантским сектам (квакерам, меннонитам) и старообрядческим сектам (беспоповцам) свойственна конгрегациональная форма церковной организации. У староверов (беспоповцев) и протестантов (меннонитов) практикуется выборность служителей культа из членов общины. В некоторых протестантских сектах (баптистов, адвентистов) и старообрядческих сектах (беспоповцев) предполагается «перекрещение» от православия переходящих к ней адептов [2].

Тем не менее, при наличии большого числа схожестей между рассматриваемыми религиозными течениями не следует забывать и об их кардинальных различиях, неповторимых «родовых» характеристиках. Так, одним из главных постулатов протестантизма является учение о предопределении, или партикуляризм, гласящее, что «избранные предназначены к спасению, отверженные к гибели; часть людей предопределена к блаженству, остальные же прокляты навек» [3, с. 139, 167]. Возникает резонный вопрос: как проверить,

предопределен ты к спасению и вечному блаженству или будешь гореть в адском пламени? Определить «свою богоугодность» посредством каких-либо мистических знаков, озарений и прочих потусторонних сущностей не представляется возможным – *finitum non est saraх infiniti* (лат. «конечное неспособно воспринять бесконечное»). В подобной ситуации единственным надежным «маркером», свидетельствующим об избранности, остается успех на профессиональном поприще.

По сути своей учение партикуляризма не ново; идея о том, что «от Бога можно ожидать воздаяния за праведность уже в этой земной жизни...» [4, с. 22], встречается во многих ветхозаветных книгах и близка к религиозному тезису иудеев о «богоизбранном народе». Вероятно, под влиянием учения о спасении лишь избранных у современного западного общества сформировалось сверхрациональное отношение к жизни, ощущение преобладания посюстороннего мира над потусторонним. Что, в свою очередь, привело к возникновению «общества потребления», навязывающего философию неолиберальных ценностей, сводящуюся к гедонизму и вседозволенности. Ведь, если все заранее предрешиено – независимо от твоих действий ты будешь спасен или обречен на вечные муки – и отсутствует сама возможность выбора, то наиболее «рациональным» решением становится гонка за прибылью, безудержное потребление и пропаганда ничем не ограниченной свободы во всех сферах жизни. Для дониконианского православия, как и для всего восточного христианства, такое учение было и остается неприемлемым.

Старообрядчество в процессе своего развития, хотя и приобрело черты ортопрактической религии [5], выражающиеся в активной жизненной позиции и инициативности в хозяйственных делах, в то же время сберегло и ортодоксальные атрибуты. В противовес католицизму и протестантизму восточное христианство, в том числе и «дониконианское», и «никонианское» православие, сохранило свою некую эсхатологическую индифферентность, которой проникнуты многие произведения великих русских писателей: Н. В. Гоголя, И. А. Гончарова, А. Н. Островского. Православных отличает предпочтение духовного начала, созерцательность по отношению к материальному миру, а не передел его в соответствии со своими утилитарными потребностями, характерный для католиков и протестантов (кальвинистов, пуритан, англиканцев). Здесь, вероятно, лежат истоки нашей самобытной цивилизационной идентичности, а также культурных и духовно-нравственных различий Восточной и Западной Европы.

Наиболее ярко расхождения видны в почитании и содержании религиозных праздников. Самым главным религиозным праздником в западном христианстве стало Рождество – начало человеческой жизни Богочеловека, а в восточном христианстве – Пасха, тор-

жество Его божественного начала. Показательно и то, что отрывок из Евангелия от Иоанна «И слово стало плотью и обитало с нами» [Ин. 1, 14] читается в Восточной Церкви на Пасху, а в Западной – на Рождество [4, с. 37].

Кроме того, Русь подвергалась значительному влиянию восточных азиатских кочевых народов – хазар, половцев, печенегов, монголов. На протяжении длительного времени русские не только вели войны со степными народами, но и поддерживали с ними устойчивые торгово-экономические, политические, социальные, семейные (заключение браков) отношения, создавая условия для взаимного проникновения соседствовавших культур. В русской православной ментальности отразился специфический восточный самоанализ, точнее «самопроникновение», опять-таки предполагающее отстранение от всего суетного и материального. Лучше всего об этом сказал Карл Густав Юнг: «Запад всегда ищет возвышения, вознесения. Восток – погружения и углубления» [5].

Еще одним кардинальным размежеванием старообрядчества и протестантизма оказывается сочетание солидарности и индивидуализма. Старообрядческая этика сохраняла твердый общинный строй, взаимопомощь и взаимовыручку. Протестантская же этика, подкрепленная учением о предопределении, возводила в идеал личностный рост и крайнюю индивидуализацию, плавно переходящую в эгоцентризм и отчужденность от своего окружения. Закономерный итог такой эволюции – современная подмена индивидуализма протестантской этики отрицанием религиозных ценностей вообще. Справедливым представляется суждение: «Когда религия объявляется частным делом, то следование нравственным нормам оказывается необязательным. Наш современный лексикон определяет подобное состояние как „беспредел“. Есть и научный термин „агрессивный секуляризм“ – „расцерковление“» [8, с. 12].

Предприниматель-старовер обычно имел «человеческое» лицо: «Хорошим тоном почиталось по собственной инициативе отсрочить платеж попавшему в сложную ситуацию заемщику, простить долг, помогать сирым, убогим, вдовам и их содержание» [9]. Предприниматель-протестант рассматривал своего контрагента, работника, партнера по бизнесу чаще всего с утилитаристской точки зрения в качестве источника, средства получения прибыли.

Конфессиональные особенности наблюдались и в благотворительности. Поскольку бедность и нищета, согласно протестантской этике и партикуляризму, свидетельствуют об отверженности данных субъектов Богом, постольку и благотворительность считается зазорным, чуть ли небогоугодным делом. «Уже Кальвин строго запрещал просить милостыню, а голландские синоды резко выступали против различного рода писем и аттестаций, разрешающих заниматься нищенством» [3, с. 257]. Одним из следствий подобного отношения

к нуждающимся стало возникновение «в Англии к концу XVII века системы „workhouses“ (работных домов) для безработных» [3, с. 257], условия проживания в которых нередко были невыносимыми. На Руси до появления спецучреждений и после их возникновения о малоимущих, больных, одиноких, убогих заботились монастыри, где организовывались специальные приюты, быт которых не отличался роскошью, но был весьма достойным. Также обеспеченные купеческие, боярские и дворянские семьи иногда брали на себя заботу об «отверженных».

История Русской православной церкви свидетельствует, что истоки хозяйственной этики староверов лежат непосредственно в восточном христианстве и обнаруживаются задолго до «раскола». Христианство, перенятое Русью у Византийской империи, впитало в себя богатство культуры и знаний античной эпохи, не чуралось их и не предавало греческих и римских мудрецов анафеме. Кроме сосредоточения на божественных сферах, православие приемлет отвергаемый протестантами «синергизм» – догматическую теорию, согласно которой человек должен добрыми делами соучаствовать в своем спасении и способствовать нисхождению на него божественной благодати [3, с. 102]. Поэтому традиции восточного христианства направляют деятельность людей на саморазвитие, теоретическое познание и конструктивное усовершенствование окружающего мира.

Духовно-нравственный, культурный, хозяйственный и цивилизационный потенциал православия подтверждают слова норвежского экономиста Эрика Райнерта: «Когда Константинополь, столица Восточной Римской империи, Византии, пал под натиском турок в 1453 году, многие философы перебрались в Италию. В результате этого западная философия и западная Церковь попали под сильное влияние восточной Церкви. В ходе этого процесса в обществе утвердилась более динамичная версия Книги Бытия – история Сотворения мира. Люди стали рассуждать так: если человек создан по образу Божьему, его долг – стремиться сравниться с Богом. <...> Бог создавал мир 6 дней, а оставшуюся созидательную работу оставил человечеству. Следовательно, создавать и внедрять инновации – это наша прямая обязанность» [7, с. 105–106].

На «дониконианскую» православную хозяйственную этику повлияла знаменитая контрверза между двумя тенденциями в развитии русского монашества конца XV – начала XVI в. Как известно, именно в тот период разразился спор «ниловцев» с «иосифлянами» («нестяжателей» со «стяжателями»), отстаивавшими противоположные взгляды на накопление богатств духовенством и монастырями и на отношение к материальным благам.

Преподобный Нил Сорский, главный апологет «нестяжательства», выступал резко против сосредоточения в монастырях большого количества материальных благ, считая, что накопительство



Deo placere vix potest (лат. «едва ли будет угодно Богу»). Он видел в добровольной бедности условие праведности. «Ему представлялась абсурдной сама возможность владения монастырем обширными имениями и богатством. Ведь, по его убеждению, только при полном отречении от мира и „беспечении“ можно сосредоточиться на молитве, обрести, по его словам, „внимание в деле Божиим“» [4, с. 46].

В противовес позиции Нила Сорского лидер «стяжателей» преподобный Иосиф Волоцкий стремился вовлечь духовенство и монастыри в активную хозяйственную деятельность, которая ни в коем случае не должна была быть самоцелью, поскольку противоречит *lex naturalis* (лат. «естественному порядку») церковной жизни, но позволила бы значительно укрепить монастырям свой авторитет среди мирян через помощь и благотворительность нуждающимся и добиться материальной независимости от власти имущих. «Заботы прп. Иосифа о хозяйстве монастыря, его экономическом процветании, превращении в могущественный и богатый духовно-религиозный и культурный центр объяснялись стремлением организовать как можно более масштабную благотворительность, устроить приюты, странноприимные дома и больницы, помогать людям во время голода и неурожая, а также поднимать культурно-образовательный уровень иноков и мирян, приучать их к благочестию» [4, с. 47].

Противоборство «ниловцев» и «иосифлян» после Собора 1503 г. закончилось победой последних, что и определило основной вектор развития хозяйственной этики «дониконианского» православия. В последующем на ее основе протопоп Сильвестр – духовник царя Ивана IV – написал знаменитый труд «Домострой». В произведении, носящем назидательный характер, автор утверждает идеал православного христианина как домовитого и рачительного хозяина, тщательно ведущего все свои дела: «Счет всего – от денег до ложек – приобретает у него характер христианской добродетели. Тот же, кто живет нерасчетливо, от безрассудства своего пострадает, тому – „от Бога грех, а от людей насмешка“» [4, с. 47].

Учение «Домостроя», помимо практических бытовых и хозяйственных рекомендаций, делает упор и на развитии высокоморальных духовных качеств, признает «наличие трансцендентных ценностей за повседневными, в том числе экономическими, явлениями, что и придает обычной предметной деятельности человека особый духовный, нравственный смысл» [6].

Подводя итоги вышесказанному, можно сделать вывод, что унаследованная староверами «дониконианская» православная экономическая этика по своему рациональному началу и отношению к хозяйственной деятельности не уступала этике протестантской, а по ряду моментов – уважению к партнерам и конкурентам, отсутствию пренебрежения к малоимущим, стремлению трудиться на пользу общества – превосходила ее. В связи с этим логично и правомерно при изу-

нии развития и становления старообрядческой хозяйственной этики в социально-экономических, политических и культурных условиях Российской империи использовать идеографический метод, то есть представлять объект исследования в качестве уникального, неповторимого временного и пространственного явления.

Становление экономически активной жизненной позиции в старообрядческой среде происходило под влиянием неблагоприятных социальных и политических условий, в которых оказались староверы после никонианских реформ и «раскола». «Таким образом, само социальное положение „изгоев“ общества в определенной степени и в среде староверов, как и в среде евреев, стимулировало к определенной хозяйственности. С другой стороны, здесь проявляется и духовный фактор, в частности, своеобразие этики староверов» [6]. Генезис и формирование старообрядческой хозяйственной этики содействовали превращению староверов «из конфессиональной в конфессионально-экономическую общность» [9].

К началу XX века хозяйственная деятельность староверов приняла поистине грандиозные масштабы: по некоторым оценкам, староверы владели 60 % или даже 75 % капиталов дореволюционной России [9]. Сей успех, разумеется, не мог быть достигнут в силу какой-нибудь одной причины, но неоспоримо то, что хозяйственная этика старообрядцев сыграла значительную роль в их становлении в качестве конфессионально-экономической общности. В свою очередь, на хозяйственную этику раскольников оказали влияние место и время ее возникновения, сформировав своеобразный дуалистический тип сознания русского купца-старообрядца, который стремился к индивидуализму, не отрываясь от общины. Неутомимая активность, тяга к новаторской деятельности предпринимателя-старовера сочетались с чувством долга перед обществом, состраданием, милосердием к ближнему, честью в хозяйственных делах. *Tria res agitur* (лат. «за тебя говорят дела твои») – кредо русского купца царской России – вот что обеспечивало его успех тогда и что так редко встречается в наши дни.

### Библиографический список

1. Беккин Р. Запрет ростовщичества в Торе, Евангелие и Коране // Газета «Наш Мир». – 23.05.2011. URL: <http://nm2000.kz/news/2011-05-23-40737> (дата обращения: 23.08.2012).
2. Булгаков С. В. I раздел. Расколы, ереси, секты и пр. Краткие сведения о существовавших и существующих расколах, ересьях, сектах, новейших рационалистических учениях и пр. URL: [http://azbyka.ru/religii/sektovedenie/bulgakov\\_spravochnik\\_po\\_eresyam\\_i\\_sektam\\_166-all.shtml](http://azbyka.ru/religii/sektovedenie/bulgakov_spravochnik_po_eresyam_i_sektam_166-all.shtml) (дата обращения: 20.08.2012).
3. Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
4. Коваль Т. Б. Богатство и бедность в контексте религиозной этики // Истоки: социокультурная среда экономической деятельности и экономического по-

- знания / под ред. Я. И. Кузьмина [et alii]. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2011. – № 7. – С. 9–54.
5. Лапицкий М. И. Религиозные основы хозяйственной деятельности. URL: <http://www.vipstudent.ru/index.php?q=lib&r=18&id=1173166652&p=12> (дата обращения: 1.08.2012).
  6. Матвеев П. Е. Старообрядческая этика и экономика. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Sociolog/Article/Matv\\_StarEtik.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Matv_StarEtik.php) (дата обращения: 16.08.2012).
  7. Райнерт Эрик С. Как богатые страны стали богатыми, и почему бедные страны остаются бедными. Пер. с англ. – М. : Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2011. – 384 с.
  8. Черемисинов Г. А. Теоретико-методологические и духовно-нравственные проблемы формирования российской модели экономики // Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер. Экономика. Управление. Право. – 2009. – Т. 9. – Вып. 2. – С. 3–19.
  9. Шахназаров О. Л. Отношение к собственности у старообрядцев (до 1917 года) // Вопросы истории. – 2004. – № 4. – С. 53–70. – URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2488> (дата обращения: 20.08.2012).

## **ПРАВОСЛАВНЫЕ ИЗДАНИЯ НА КАЛМЫЦКОМ ЯЗЫКЕ (ТРАДИЦИОННАЯ ФОРМА ОЙРАТСКОЙ КНИГИ)<sup>1</sup>**

**А. Т. Баянова, Ч. А. Санджиев**

**Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН,  
г. Элиста, Республика Калмыкия, Россия**

**Summary.** The publication of missionary books in «todo bichig» («clear writing» – old Kalmyk writing) has played a big role in the development of spiritual life of Kalmyk. The article provides the analysis of the design translated books of the Christian content in accordance with the traditions of book culture of Kalmyks.

**Key words:** Kalmyks; book culture; old Kalmyk writing; missionary book.

Со времени добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российской империи в начале XVII века берет свои истоки и политика христианизации калмыков. Одной из радикальных мер, принятых царским правительством в деле распространения христианского вероучения среди инородцев, стало развитие миссионерства, а главной задачей миссионеров была переводческая деятельность.

Иеромонах Гурий, отмечая важность «просвещать светом истинного учения темные инородческие массы» и понимая необходимость в проповедовании христианского учения на родном для инородцев языке, писал: «...известна та азбучная истина, что на своем

---

<sup>1</sup> Работа выполнена по проекту РГНФ №12-34-01343 «Книга в культуре калмыков: от рукописной сутры до современной книги».

родном языке каждый понимает и усваивает лучше, чем на чужом... Поэтому каждая хорошо устроенная миссия всегда стремилась и стремится организовать переводческую деятельность, дать тому или иному просвещаемому ею народу на его родном языке необходимые молитвы, части богослужения, и хотя бы некоторые назидательные религиозно-нравственные произведения» [1].

Начало переводческой деятельности на калмыцком языке относится к периоду учреждения первой православной миссии во главе с иеромонахом Никодимом Ленкевичем, который с группой учеников Славяно-греко-латинской академии перевел на калмыцкий язык «Молитву Господню», «Символ веры» и 10 заповедей с комментариями.

Внедряясь в инородческую среду, миссионеры изучили калмыцкий разговорный язык и общались с калмыками на нем, людей же, владеющих литературным языком, к тому времени не было. К этому же периоду относятся и переводы В. Бакунина, принимавшего активное участие в жизни калмыцкого народа. К собственной переводческой деятельности он относился критически, утверждая, что она несовершенна. Ни один из этих переводов не сохранился, поэтому судить о качестве изданий не представляется возможным.

Но вместе с тем следует отметить, что, несмотря на несовершенство перевода, эти издания имели большое значение для обращения калмыков в христианство. Несомненным позитивным моментом в деятельности первой православной миссии было и то, что переводческая деятельность позволяла миссионерам знакомиться с буддийскими сочинениями.

В начале XIX века активизировалась деятельность русских миссионеров. Было создано Российское библейское общество с целью распространения христианства среди народов, населяющих Россию. В 1803 году высшая духовная власть постановила осуществить переводы некоторых молитв, катехизиса, ввести преподавание инородческих языков для подготовки священников в приходах с нерусским населением. В 1804 году по поручению Астраханской духовной семинарии переводами христианских молитв занимался Федор Кондратьев, служивший в конторе Калмыцких дел. В 1807 году эти переводы были напечатаны в Московской синодальной типографии под заглавием «Начальные основания веры христианской» общим тиражом более 1000 экземпляров, которые впоследствии были распространены среди крещеных калмыков в Астрахани, Казани, Оренбурге и других городах.

Далее в развитии переводческой деятельности православной литературы на калмыцкий язык отмечается некоторый спад, и оживляется эта работа с приходом в епархию архиепископа Астраханского и Енотаевского Евгения (Баженов, 1844–1856). Осознавая необходимость в переводах православных молитв на калмыцкий язык, он

привлек местное население к этой работе, создал комиссию по проверке переводов. В составе этой комиссии был М. К. Здравомыслов, крещеный калмык, принявший православный сан. Блестящее знание калмыцкого языка, солидное духовное образование позволяли ему заниматься переводами православных изданий и их проверкой.

Многим переводам не суждено было в силу тех или иных причин выйти в свет и быть примененными в церковной практике. В этом отношении повезло П. Смирнову. Именно его работы издавались Управлением калмыцким народом на средства духовного ведомства. Первым изданием П. Смирнова были переводы первоначальных христианских молитв, «Символа веры» и 10 заповедей. В 1869–1872 гг. он перевел «Краткую священную историю», 11 утренних воскресных евангелий, «Житие и чудеса святого Николая Чудотворца, архиепископа Мирликийского» и «Катехизис» в вопросно-ответной форме. Смирнову принадлежит также перевод литургии, найденный иеромонахом Гурием в Чилгире в 1907 году.

Известны также два перевода Евангелия от Матфея, осуществленные крещеным калмыком Манджиевым и Британским библейским обществом. Перевод Манджиева был выполнен на разговорном калмыцком языке и признан неудовлетворительным, а перевод библейского общества был рекомендован к печати и издан в 1887 году.

В этот же период выходит в свет на калмыцком языке «Новый Завет» в переводе А. М. Позднеева. Им были также изданы «Житие князя Владимира» и «Краткая священная история Нового Завета».

Плодотворно работало в области переводов христианских сочинений «Казанское братство святителя Гурия», основанное в 1867 году в Казани. В создании этой организации принимал активное участие Н. И. Ильминский, являвшийся своеобразным идеологом и «отцом» русского миссионерства. Им были изданы специальные методические рекомендации, использовавшиеся в миссионерской практике русского православия: «Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках» (1871), «О церковном богослужении на инородческих языках» (1882), «К истории инородческих переводов» (1884). В основу миссионерской политики была положена так называемая «система Ильминского», основополагающим принципом которой было воздействие на инородцев посредством школы и книги. Излагая суть своей системы, Ильминский писал: «Самое лучшее средство – образовательные книги... изложить на собственном языке инородцев. И чтобы эти книги как можно яснее и легче понимались инородцами, нужно изложить их на чистом разговорном языке» [2].

С целью издания таких книг была создана при Православном миссионерском обществе специальная Переводческая комиссия. В одном из отчетов этой комиссии говорилось: «Перевод священных и богослужебных книг на инородческие языки – это единственное

средство ввести православие, а затем и русское просвещение в инородческую массу» [3].

Для широкого развития и успеха миссионерского дела среди калмыков, учитывая сложность внедрения христианских вероучений в веками сложившейся и органичной для калмыцкого народа кочевой среде с ее крепкими буддийскими религиозными традициями, использовался весь арсенал средств – материальная заинтересованность, открытие школ для инородцев, издание книг религиозного содержания, намечалось строительство миссионерских станций и т. д. Переводческая деятельность миссионеров сыграла не менее значительную роль среди других средств по обращению калмыков в христианство.

Предвидя трудности, связанные с преодолением национальных традиций, жизненного уклада и, наконец, менталитета кочевников, русское миссионерство весьма обдуманно подошло к изданию книг христианского содержания. Чтобы привлечь внимание к богослужебным книгам, понимая консервативность мышления инородцев и недоверие ко всему чужому, миссионеры издавали их в традиционной для калмыков форме. Весь привычный для кочевых народов внешний облик книги – удобный формат, соотношение площади текста и полей, шрифт – был предусмотрен в изданиях православных миссионеров.

### ***Форма книги***

Книга «ботхи», тождественная индийским рукописям на пальмовых листьях, представляет собой длинные узкие листы бумаги (имитация пальмового листа) с определенной соразмерностью сторон удлиненного параллелограмма [4]. Миссионерская книга придерживается примерно тех же пропорций, длинная сторона ее должна быть в 3–5 раз больше короткой стороны. Размеры книг, изданных миссионерами, в частности, например, изданий Британского и Российского библейского обществ, составляют 33 см на 13 см, т.е. сохраняется пропорция примерно 3 : 1, характерная для ботхи. Строки идут параллельно короткой стороне (лист «горизонтальный»). Листы в ботхи складывались стопкой и зажимались двумя дощечками, по размеру равных листу рукописи. В миссионерских изданиях функцию дощечек выполняет твердая обложка из картона. Книгу листают снизу вверх, что было удобно и привычно для калмыков. Верхний край издания, таким образом, являлся корешком книги. Размер книги позволял заворачивать ее в ткань и хранить как реликвию, что обычно делали калмыки со священными книгами.

### ***Палеографические характеристики***

Текст написан на «тодо бичиг» («ясное письмо»). Тип письма – строгий стандартный уставной почерк. Внешних способов украшения в виде бордюров, «палисадников», различных миниатюр и

орнаментов нет. Носителем зрительной эстетической функции выступает само письмо. Особая вязь старокалмыцкого письма придает неповторимость и выразительность книге и тексту. Яркий контраст мелких и крупных графических элементов, особенно финальные элементы слов – служат своего рода узором или элементом декора. Текст отпечатан типографским способом на простой бумаге на обеих сторонах листа. На первой странице издания помещено заглавие сочинения, оно заключено в рамку, украшенную геометрическим орнаментом, что также типично для ойратских книг.

Число строк на верхней странице – 32, оборотная (нижняя) страница содержит на одну строку больше, т. е. так же, как и в ботхи. Строки на верхней странице листа идут напротив строк нижней страницы. Правое и левое поля страниц более широкие, чем верхнее и нижнее. Сам текст без обрисованной рамки. Нумерация страниц в изданиях такая же, как в ойратских книгах. Номер страницы помещен на верхней странице в левом верхнем углу, на нижней странице – в левом нижнем углу.

Для ботхи характерно также то, что между главами и разделами не оставляли промежутка, так как сэкономили место. Это отголосок тех рукописных времен, когда бумага ценилась на вес золота. В переводных миссионерских изданиях мы также наблюдаем эти характерные для ботхи признаки.

Таким образом, миссионерская книга, учитывая традиции книжной культуры ойратов, по оформлению была максимально приближена к буддийским рукописным изданиям и решала задачу «дать возможность инородцу, не знающего русского языка, слышать слово Божие» [5].

### **Библиографический список**

1. Гурий. О переводческой деятельности на калмыцкий язык. Богослужebные и религиозно-нравственные переводы на калмыцкий язык. – Казань, 1893. – С. 209–224 (отдельный оттиск).
2. Цит. по: Шалгынбай Ж. История казахской книжной культуры. – Алматы, 2009. – С. 81.
3. Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества за 1892 год. – Казань, 1893. – С. 7.
4. Кара Д. Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). – М. : Наука, 1972. – С. 132.
5. Гурий. Указ соч. – С. 221.

# НАУЧНЫЕ ЗАНЯТИЯ ДУХОВЕНСТВА ЕНИСЕЙСКОЙ ГУБЕРНИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в. – НАЧАЛЕ XX в.

**В. В. Хорина**  
**Красноярский государственный педагогический  
университет им. В. П. Астафьева, г. Красноярск, Россия**

**Summary.** In the second half of the 19<sup>th</sup> – beginning of the 20<sup>th</sup> centuries the most well educated part of the Orthodox clergy of the Yenisei province not confined more their activity only official duties, and they taken part in scientific investigation of Siberia. This article is the attempt of analysis the role of the Orthodox clergy in investigation of Yenisei province, the primary themes of scientific studies of the Yenisei clergy and missionaries and their contribution on studies of the local history, ethnography and archaeology.

**Key words:** Yenisei province; the scientific investigation of Siberia; the Orthodox clergy in Siberia; the scientific work of Orthodox clergy; the Yenisei church-historical-archeological society.

До самого недавнего времени вопрос о роли духовенства в изучении Сибири не являлся предметом специального исследования. Авторы работ, посвященных профессиональной и общественной жизни сибирского духовенства, его просветительской, миссионерской, благотворительной деятельности, вообще не принимали во внимание его участие в научной деятельности. На сегодняшний день всего несколько исследователей затронули проблему участия священников и миссионеров Восточной Сибири (в т. ч. Енисейской губернии) в исторических, этнографических, археологических и других изысканиях сибирских научных обществ и музеев: А. С. Вдовин, Л. К. Дрибас, Л. Н. Харченко [3; 5; 24; 25].

Главным источником, позволяющим подробно рассмотреть многие аспекты внеслужебной деятельности духовенства Енисейской губернии, являются «Енисейские епархиальные ведомости», которые выходили в Красноярске с 1884 по 1919 г. и публиковали, помимо официальных церковных циркуляров и распоряжений, статьи местного духовенства о церковной истории, документы из местных церковных архивов, заметки о верованиях и обычаях сибирских инородцев, опыте педагогической практики церковно-приходских школ губернии и т. д.

Нужно отметить, что духовенство Енисейской губернии, составляя незначительную часть населения (0,5 %), отличалось высоким уровнем образования. Процент грамотных в среде местного духовного сословия составлял, по данным переписи 1897 г., более 71 % к его общему числу (для сравнения: среди городских сословий – мещан и купечества – 40 %, среди крестьянства и казачества – 10 %). Около 1,5 % представителей духовенства получили высшее универ-



ситетское образование, 75 % мужчин духовного звания получили образование выше начального (в духовных семинариях, духовных училищах, гимназиях или прогимназиях) [17, с. VIII]. В 1900 г. в Красноярске высшее образование имели 14,7 % священников. Оконченное среднее образование было у 40 % представителей приходского духовенства губернии [5, с. 15].

Высокий, по сравнению с другими сословиями, образовательный уровень и зачастую более широкий культурный кругозор духовенства создавал мотивацию к участию в культурно-просветительской и научно-исследовательской деятельности. Важным побудительным мотивом к занятию делами, не связанными со служебными обязанностями, было, вероятно, и стремление реализовать собственные интересы и склонности, а также возможность с пользой применить наблюдения, полученные в процессе многолетней профессиональной деятельности.

Это стремление поощрялось и церковными властями: в 1864 г. Святейший Синод порекомендовал создавать в епархиях собственные архивные комиссии, в 1866 г. – заводить церковно-приходские летописи, в 1868 г. – составлять церковно-исторические и статистические описания епархий и т. д. Светские научные общества тоже нередко обращались к духовенству за помощью в проведении тех или иных исследований, сохранении памятников истории и культуры. Так, в 1886 г. Императорская археологическая комиссия обратилась через епархиальное начальство с просьбой к сельским священникам «оказывать помощь в сохранении отечественных древностей от бесследного уничтожения» [3, с. 206].

Подобные призывы обычно находили у духовенства понимание и отклик. В 1888 г. Епископ Енисейский и Красноярский Тихон, получив от Имп. Московского археологического общества просьбу о содействии в сборе сведений для составления губернских археологических карт, лично приказал отпечатать вопросные пункты, приложенные к этому обращению, в «Енисейских епархиальных ведомостях» [15, с. 133–136].

Данные исследования Л. К. Дрибас позволяют сделать вывод, что той или иной научной деятельностью на рубеже XIX–XX вв. была занята почти 1/5 часть духовенства Красноярска [5, с. 21]. Протоиереи и священники нередко являлись сотрудниками Красноярского подотдела ВСОИРГО и Енисейского губернского статистического комитета. Например, членами Красноярского подотдела РГО были епископ Енисейский и Красноярский Евфимий, ректор Красноярской духовной семинарии Н. П. Асташевский, редактор «Енисейских епархиальных ведомостей» К. А. Успенский и др. С Енисейским статистическим комитетом активно сотрудничали священник Богоявленского собора в Енисейске, законоучитель енисейской мужской прогимназии Д. Евтихийев, священник красноярского Воскресенско-

го собора и казначей епархиального училищного совета И. Рязанский, миссионер, архимандрит Туруханского Троицкого монастыря М. И. Суслов и т. д. Нередко одно и то же духовное лицо трудилось в нескольких научных обществах: протоиерей В. Д. Касьянов являлся сотрудником ВСОИРГО и непременным членом Енисейского статистического комитета, протоиерей С. П. Троицкий тоже был одновременно членом Красноярского подотдела РГО и статистического комитета.

Приходские священники становились краеведами в силу специфики своей службы – они хорошо знали местную историю, народные обычаи и фольклор, хранили церковные архивы и старинные предметы. Музеи и частные коллекционеры нередко обращались к ним для пополнения своих коллекций. Ф. Я. Кон в «Историческом очерке Минусинского местного музея» приводит список жертвователей (около 100 человек), передавших в музей различные предметы древности, среди которых протоиерей Г. Бенедиктов, священники Е. Новочадовский, Г. Олофинский, К. Либутский и др. [11, с. 223–254].

В 1884 и 1885 гг. А. В. Адрианов, составляя археологическую карту, разослал в разные районы Западной и Восточной Сибири свою брошюру «Курганогрфия Сибири» (Томск, 1884) – инструкцию по сбору археологического материала и описанию древностей. Среди его адресатов были и приходские священники Енисейской губернии [6, с. 176].

Были случаи, когда сельские священники оказывали ценную помощь научным экспедициям, информируя об интересных объектах истории и археологии, имеющих в приходе. К примеру, сведения, сообщенные местным священником, внесли достаточно серьезные изменения в маршрут финской экспедиции Й. Аспелина (1887–1888 гг.) [9, с. 1].

Центральные и местные статистические службы (в первую очередь Енисейский губернский статистический комитет) тоже нередко привлекали приходских священников в качестве «добровольных статистиков» как людей, осведомленных в местных вопросах и способных грамотно заполнить опросные листы, статистические анкеты и т. п. [20, с. 35].

Многие священники, интересовавшиеся этнографией сибирских народов, имели многолетний опыт миссионерской деятельности, зная предмет своего исследования на практике. Миссионерская работа являлась важной частью профессиональных обязанностей духовенства. Задачи распространения православного вероучения среди инородцев требовали его простого и понятного изложения для просвещаемых народов, что предполагало изучение их традиций, обрядов, а также знание основ языка. Значительный вклад в

изучение этнографии коренных народов Енисейской губернии внесли священники М. И. Суслов, Н. А. Путилов и Н. А. Орфеев.

М. И. Суслов – наиболее яркая фигура среди миссионеров губернии. Выходец из семьи сельского дьячка, он учился в Красноярском духовном училище, но так и не окончил курса. С 1861 г. служил в разных приходах Енисейской епархии, в 1877 г. стал главным священником Туруханского Преображенского собора. В 1901 г. Михаил Суслов постригся в монахи под именем Макарий и был назначен настоятелем Туруханского Троицкого монастыря, а через 12 лет стал его архимандритом [4].

Одновременно с миссионерской и просветительской деятельностью в Туруханском крае Суслов занимался научной работой. В течение долгого времени наблюдая быт, обычаи, традиции и верования местных северных народов, он составил русско-тунгусский словарь и словарь тазовских остяков – селькупов, применение которых на практике способствовало сближению русских с местным коренным населением [13]. Отчеты М. И. Сулова епархиальному начальству всегда носили более этнографический, нежели религиозный характер. В «Енисейских епархиальных ведомостях» публиковались его миссионерские дневники, в которых он описывал свои этнографические наблюдения [18].

Одним из первых миссионеров среди сойотов (тувинцев) стал переехавший в 1856 г. в Сибирь московский мещанин Н. А. Путилов. В 1874 г. он обратился к епископу Енисейскому и Красноярскому Антонию с просьбой направить его добровольным миссионером на р. Ус, а в 1879 г. принял священнический сан. За 10 лет своей деятельности среди сойотов Путилов собрал немало интересных этнографических сведений, которые публиковались в «Енисейских епархиальных ведомостях» и минусинском журнале «Сибирский архив» [19].

В «Енисейских епархиальных ведомостях» регулярно публиковал свои этнографические заметки и священник Аскызской Петропавловской церкви Николай Орфеев. Его интересовали многие вопросы жизни, быта и верований минусинских инородцев – хакасов: их занятия, жилища и пища, брачные и похоронные обряды, фольклор, духовная жизнь, в том числе религиозные верования, суеверия и предрассудки [14]. Этнографические исследования народов, населявших Енисейскую губернию, оставили также священники М. Александров, Ф. Катанов, П. Тыжнов [1; 10; 21].

То есть духовенство Енисейской губернии, занимаясь миссионерской деятельностью, часто смотрело на нее шире, чем просто на исполнение своего пастырского долга. Изучая историю края, собирая уникальные памятники старины, просвещая коренное население, оно выходило далеко за узкие рамки своей сословно-профессиональной деятельности.

В результате активизации научно-исследовательской деятельности священников возникла потребность в ее координации и определении приоритетных направлений в исследованиях. Логичным итогом стало создание церковных научных обществ, комитетов и комиссий в целях изучения истории епархий. После специального указа Святейшего Синода от 25 июня 1911 г. почти во всех российских православных епархиях, в том числе сибирских, были созданы церковно-археологические общества и церковно-исторические комитеты [3, с. 209].

11 марта 1912 г., по инициативе Евфимия, Епископа Енисейского и Красноярского, в Красноярске было учреждено Енисейское церковно-историко-археологическое общество, на открытие которого пригласили городских священников и преподавателей духовных учебных заведений. Председателем общества был избран ректор Красноярской духовной семинарии протоиерей Н. П. Асташевский, товарищем председателя – преподаватель епархиального женского училища И. В. Фигуровский, секретарем – помощник смотрителя Красноярского духовного училища В. А. Казанский [16, с. 14–15].

Основной целью общества было названо «изучение церковно-религиозной жизни в пределах Енисейской епархии, обследование, охрана и собирание имеющихся в пределах епархии памятников и предметов церковной старины и истории». Для ее достижения были поставлены следующие задачи: 1) изучение истории церковно-религиозной жизни в епархии; 2) систематизация материалов из церковных архивов; 3) сохранение старинных храмов, часовен, церковных сооружений, старинной церковной утвари и церковных документов; 4) организация церковно-археологических чтений и лекций; 5) устройство древлехранилища; 6) собирание и печатание материалов и трудов по церковной истории и археологии местного края [22, с. 3].

В отличие от большинства епархий европейской России, сибирские церковно-исторические общества в своей деятельности по сохранению памятников старины имели в виду не только христианские древности, но и предметы и объекты, относящиеся к местным инородческим культурам. Этот факт иллюстрирует, в частности, выступление на собрании Енисейского церковно-историко-археологического общества в январе 1914 г. протоиерея И. В. Фигуровского, который призвал своих коллег не ограничиваться вещественными памятниками христианского происхождения, но и изучать материалы, относящиеся к религиям языческим, широко представленные в минусинских степях в виде древних курганов, городищ и больших камней с рисунками и надписями [23, с. 10–12].

Далее в том же выступлении, говоря о стоящих перед обществом задачах, Фигуровский указал на необходимость объединения всех местных культурных сил для изучения края: «Принимая во

внимание малый процент культурных деятелей в Сибири, мы не можем не пожелать, чтобы наше общество не было только ведомственным кружком, чтобы оно привлекло к себе всех, кому дороги прошлые судьбы Енисейского края» [23, с. 15]. Фактом, говорящим о том, что общество привлекло к своей работе не только духовных лиц, стало, например, избрание заведующим его древлехранилищем директора Красноярского городского музея А. Я. Тугаринова [8, с. 5]. Кстати, преподаватели духовных учебных заведений, являвшиеся членами общества, тоже не всегда имели духовный сан.

Правление Енисейского церковно-археологического общества сразу после его открытия активно приступило к работе. В специальной рубрике «Енисейских епархиальных ведомостей» стали публиковаться материалы по истории Енисейской епархии. Первыми были напечатаны уникальные записки первого Епископа Енисейского и Красноярского Никодима.

Вскоре после создания общества был образован его редакционный комитет для осуществления издания «Истории Енисейской епархии». Перед комитетом была поставлена задача собрать по возможности полные сведения с мест, для чего по всем приходам были разосланы опросные листы, в которых приходским священникам предлагалось указать сведения по истории их приходов, сохранности имеющихся там церковных и исторических памятников и др. [7, с. 1–3]. Но с мест поступали очень скудные сведения, да и те были весьма далеки даже от минимальных требований. В итоге редакционный комитет решил вместо масштабного научного издания ограничиться составлением справочника с краткими сведениями обо всех приходах Енисейской епархии. Во многих случаях пришлось довольствоваться только клировыми ведомостями, которые часто давали мало материала даже для справочника.

И все же было решено напечатать хотя бы эту куцую информацию, поскольку продолжение собирания научных сведений грозило отложить издание еще на много лет. Правление историко-археологического общества рассудило, что «исправления и дополнения к существующему изданию сделать легче будущему исследователю истории родного края, чем сызнова начинать всю работу» [12, с. 3–4]. «Краткое описание приходов Енисейской епархии» было издано в Красноярске в 1916 году. И даже сегодня оно представляет собой собрание ценных сведений для историков.

Енисейское церковно-историко-археологическое общество пыталось взять на себя координацию деятельности отдельных священников – самодеятельных ученых-краеведов, осуществлять общее руководство их исследованиями. И, наверное, со временем оно преуспело бы в этой работе, но события 1917 г. фактически остановили его деятельность. Последнее упоминание об этом обществе мы видим на обложке № 18 «Енисейских епархиальных ведомостей» за

1918 г. (в виде узкой типографской полоски под заглавием издания «Здесь церковно-археологическое общество»).

Подводя итоги, еще раз отметим, что в последней четверти XIX – начале XX в. деятельность значительной части духовенства Енисейской губернии уже не ограничивалась рамками богослужений и исправления треб. Занятия общественной деятельностью, не относящейся к прямым служебным обязанностям, в том числе научно-исследовательской работой, становятся типичными для наиболее образованной части духовенства.

В это же время большая часть низшего, малограмотного, приходского духовенства оставалась абсолютно индифферентной к новым культурным и научным веяниям. К примеру, в такой традиционной для духовного сословия сфере деятельности, как преподавание в церковно-приходских школах, многие священники по-прежнему выступали категоричными противниками включения в программу обучения хоть каких-то элементов научного знания. На этой почве нередко происходили их столкновения с учительской интеллигенцией, выступавшей за реформирование церковно-приходского образования, приближение его к потребностям жизни.

Бесспорно, в отношении представителей православной церкви к науке оставалось много специфических моментов: даже явно проникаясь научными вопросами, губернские священнослужители продолжали все так же рьяно защищать собственные ценности и далеко не всегда проявляли себя сторонниками новых веяний в науке, особенно если они затрагивали устои и догматы церкви (например, высшее красноярское духовенство весьма негативно отнеслось к открытию енисейского палеолита И. Т. Савенковым в 1880-х гг.). Чаще всего исследования священников ограничивались тематикой, близкой к их профессиональным интересам: историей церковных приходов и памятников церковной архитектуры, старообрядчеством в Сибири и борьбой с ним, религиозными верованиями коренного населения и др. Лишь в отдельных случаях научные изыскания представителей губернского духовенства по местной истории, этнографии, лингвистике производились в целях решения конкретных, практических, насущных задач: просвещения коренных сибирских народов и защиты их от чрезмерной эксплуатации, улучшения системы образования русского крестьянского населения и т. п.

И все же наиболее образованная, наиболее социально активная и потому наименее догматически зашоренная часть духовенства Енисейской губернии, живо интересуясь всеми явными социально-экономическими и политическими изменениями в российской жизни конца XIX – начала XX в. и воочию наблюдая, как светская наука все сильнее вторгается в духовную жизнь народа, изменяя само его мировоззрение, с интересом занималась изучением местной сибирской истории, этнографии инородцев, издавна проживающих

на территории губернии, и даже археологией, уже не связывая эту деятельность с вопросами религии и не оглядываясь на церковное начальство. Представители духовенства передали немало точных, тщательно собранных сведений Красноярскому подотделу РГО, Енисейскому губернскому статистическому комитету и другим местным научным обществам и музеям, сделав свой вклад в развитие науки в Сибири. На первый взгляд, этот вклад не так велик, однако, учитывая малочисленность этой, весьма влиятельной в тот период времени, части провинциального русского общества (а также и вообще малый процент образованных людей в Сибири), этот вклад никак нельзя игнорировать.

### Библиографический список

1. Александров М. К характеристике религиозных верований самоедов-язычников и их быта // Енисейские епархиальные ведомости (ЕЕВ). – 1887. – № 21; 1888. – № 1–4, 6 ; Он же. О религиозном мировоззрении минусинских инородцев // ЕЕВ. – 1888. – № 7–9, 12–18.
2. Богданов А. К вопросу об открытии церковно-археологического общества в епархии // ЕЕВ. – 1911. – № 19.
3. Вдовин А. С. «Грешно не охранять старину!» (Сибирское духовенство и археология) // Вестник КГПУ им. В. П. Астафьева. – 2010. – № 1. – С. 205–213.
4. Государственный архив Красноярского края. Ф. 674. Оп. 1. Д. 150.
5. Дрибас Л. К. Образ жизни духовенства губернских и областных центров Восточной Сибири во второй половине XIX века : автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Иркутск, 2005. – 26 с.
6. Дэвлет М. А. А. В. Адрианов как археолог. Первый период (1879–1900) // Очерки истории отечественной археологии. – М., 1998. – С. 167–186.
7. Его преосвященству преосвященнейшему Никону, епископу Енисейскому и Красноярскому, правления Енисейского церковно-историко-археологического общества рапорт // ЕЕВ. – 1913. – № 22.
8. Заседание // Отклики Сибири. – 1914. – № 3.
9. Изображения на плитах тагарских курганов / В. А. Семенов, М. Е. Килуновская, С. В. Красниенко, А. В. Субботин. – СПб., 2003. – 122 с.
10. Катанов Ф. Шаманский бубен и его значение // ЕЕВ. – 1889. – № 6.
11. Кон Ф. Я. Исторический очерк Минусинского местного музея за 25 лет (1877–1902 гг.). – Казань, 1902. – 260 с.
12. Краткое описание приходов Енисейской епархии. – Красноярск, 1916. – 243 с.
13. Орехова Н. А. К истории изучения места падения Тунгусского метеорита по материалам И. М. Сулова. URL: <http://tungus-bolid.krasu.ru/node/154>
14. Орфеев Н. Брачные обычаи инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1885. – № 23 ; Он же. Быт минусинских инородцев, каким он изображается в их поэмах // ЕЕВ. – 1887. – № 17 ; Он же. Занятия, жилища и пища инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1887. – № 12 ; Он же. Место обитания душ умерших людей – подземное царство; духи, управляющие им и наказания грешников по сказаниям минусинских инородцев // ЕЕВ. – 1887. – № 15–16.
15. От Императорского Московского археологического общества // ЕЕВ. – 1888. – № 15.
16. Открытие церковного историко-археологического общества // ЕЕВ. – 1912. – № 6.

17. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. LXXXIII: Енисейская губерния. – СПб., 1904. – 185 с.
18. Поездка миссионера священника Сулова к устью реки Енисея // ЕЕВ. – 1886. – № 4–8 ; Путевой журнал священника-миссионера Михаила Сулова при поездке к озеру Ессей // ЕЕВ. – 1884. – № 13, 15, 19–21.
19. Путилов Н. Летопись Усинской миссии, находящейся на реке Усу // Сибирский архив. – 1914. – № 1–5, 7–12; 1915. – № 1, 6–10 ; Он же. Усинский край // ЕЕВ. – 1885. – № 1, 5, 16, 19–20 ; Он же. Шаманы в роли врачей // ЕЕВ. – 1885. – № 17 ; Он же. Урянхай или сойоты // ЕЕВ. – 1886. – № 11, 12, 14–15; 1887. – № 7–8, 11.
20. Скопа В. А. История организации и деятельности региональной сети статистических служб Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX века // Вестник ТГПУ. – 2010. – Вып. 9. – С. 33–38.
21. Тыжнов П. Нагорная жертва минусинских инородцев // ЕЕВ. – 1902. – № 6, 12.
22. Устав Енисейского церковно-историко-археологического общества. – Красноярск, 1913. – 8 с.
23. Фигуровский А. В. Задачи Енисейского церковно-историко-археологического общества // ЕЕВ. – 1914. – № 6.
24. Харченко Л. Н. Вклад священнослужителей в работу научных обществ Сибири (вторая половина XIX в.) // Клио. – 2006. – № 1. – С. 135–144.
25. Харченко Л. Н. Научная и издательская деятельность православного духовенства Сибири во второй половине XIX в. – феврале 1917 г. // Вестник молодых ученых. Исторические науки. – 2004. – № 1. – С. 29–37.

## **СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И РАЗУМА В ПРАВОСЛАВНОМ ФИЛОСОФСКОМ ТЕИЗМЕ XIX ВЕКА В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ ЭВОЛЮЦИОНИЗМА**

**Е. Ю. Гаристова**

**Приморский институт железнодорожного транспорта,  
г. Уссурийск, Приморский край, Россия**

**Summary.** The article analyzes the critical stance taken by the Russian Orthodox theists of the 19<sup>th</sup> century towards the evolutionist system of philosophy developed by the Ch. Darwin. It reveals those postulates of evolutionism that attracted fierce criticism of the representatives of the Theological Academic philosophy.

**Key words:** religion; theism; science; evolutionism; cognition; belief; positivism.

Взаимоотношение религии и науки, веры и разума – один из важнейших вопросов XIX века. Существовала масса проблем, решение которых пытались взять на себя и религия, и наука, а выводы обеих были часто противоречивы. Мнение православных мыслителей в этом вопросе было неоднозначно. Так, в философском наследии выпускника Киевской духовной академии С. Говорова, профессора Казанской духовной академии П. А. Милославского, православного философа С. С. Глаголева мы можем заметить выражение той мысли, что религия и наука есть два несовместимых и вражду-



ющих элемента человеческой культуры и их синтез попросту невозможен. Вера обеспечивает человеку больше свободы мысли и развития, чем наука со своими истинами.

О возможности взаимодействия науки и религии говорили такие виднейшие представители духовно-академической философии, как профессор Киевской духовной академии П. И. Линицкий, выпускник Казанской духовной академии М. Девятов, профессор Московской духовной академии В. Д. Кудрявцев-Платонов, арх. Никанор, А. И. Введенский и другие. С их точки зрения, и наука, и религия имеют свое, присущее лишь им значение. Разум и вера необходимы друг другу: через веру возвышается достоинство науки, через знание – очищается и углубляется религиозная вера. Выводы науки и религии должны не исключать, а дополнять друг друга.

Яркой нитью вопрос о соотношении веры и разума проходит через теорию познания одного из представителей профессорского сообщества Казанской духовной академии В. И. Несмелова. Вера, с его точки зрения, является непосредственным интеллектуальным созерцанием, а знание носит выводной характер. Оно дает человеку уверенность в согласии положений его мыслей с действительностью. «Знание есть собственно вера, но только не вера вообще, а вера в высшей степени ее основательности» [7].

Арх. Никанор (в миру – А. И. Бровкович) полагал, что религия просто необходима человеку и пытался сгладить резко проходящую границу между верой и знанием, считая, что они являются необходимыми элементами одного звена. Вера, по его убеждению, это фундамент всего, она есть «основание и принцип, требование всякого знания... все покоится на вере. Без нее невысказано знание ни в каком отношении... она есть жизненный нерв знания, с пресечением которого неизбежно должна прекратиться и функция знания» [1, с. 185].

К арх. Никанору близок по своим воззрениям арх. Иннокентий (в миру – И. А. Борисов), полагавший, что религия основывается на вере, чувствах и откровениях Божества и составляет акт разумной деятельности. Наука же строится на логических доказательствах, интеллектуальной интуиции и рассудке [3]. Профессор Киевской духовной академии П. Линицкий считал как науку, так и религию областями, имеющими свое, специфическое значение. Он не заменял одно другим, а полагал, что они необходимы друг для друга, и при тесном взаимодействии науки и религии будет возвышаться достоинство науки и углубляться и очищаться религиозная вера [6].

Мы можем прийти к заключению, что многие православные мыслители признавали огромное значение не только за религией, но и за наукой, не пытаясь сталкивать их друг с другом. Но, несмотря на попытки православных философов примирить между собой выводы веры и разума, недоверие к религии на протяжении всего XIX века лишь возрастало. Этому еще более способствовала эволю-

ционная теория Ч. Дарвина (1809–1882), способствовавшая появлению более глубокой пропасти между верой и разумом, наукой и религией. Суть теории сводится к тому, что «весь ход великих преобразований, восходящий из низших форм к высшим, совершался в природе без постороннего вмешательства, с помощью одних только сил и законов» [2, с. 11–12]. Дарвин говорит о том, что многообразии растительных и животных форм произошло от четырех – пяти первоначальных предков, и оставляет в стороне проблему возникновения первого организма, полагая, что «вероятно, все органические существа, когда-либо жившие на земле, произошли от одной какой-нибудь первоначальной формы, в которую жизнь была вдохнута Создателем» [11, с. 132]. Эволюционная теория произвела огромное впечатление в ученом мире, и ее стали применять не только в естественных науках, но и при объяснении социальных и нравственных явлений, взгляды на которые очень разнились с религиозными представлениями. Эволюционизм в среде православных теистов не вызывал восторга и признания, т. к. он способствовал «изгнанию Бога» из картины мироздания. Поэтому представители духовно-академической философии активно вступали в полемику со сторонниками эволюционизма, что получило отражение во многих сочинениях православных мыслителей. В данном контексте необходимо отметить работы М. Асатиани «Учение Дарвина о происхождении человека перед судом положительной науки» [2], М. Девятова «Библия и наука по вопросам происхождения мира» [5], П. Сперанского «Теория Дарвина и ее отношение к началам христианской нравственности и общественного строя» [9], И. Чистовича «Дарвинизм. Критическое исследование Н. Я. Данилевского» [11] и многие другие. Философы-теисты неоднократно уличали Дарвина и его сторонников в отсутствии прямых доказательств. Многие из них (например, В. Д. Кудрявцев-Платонов, М. Асатиани, С. Булгаков и др.) акцентировали свое внимание на открытом Дарвином вопросе о первопричине тех незначительных, но выгодных изменений в организме, благодаря которым стал действовать естественный отбор и стали возникать новые виды. Православные мыслители полагали, что в основе эволюционной теории лежит случай, она построена на предположениях и вероятностях, а потому назвать ее строго научной нельзя.

На другой пробел в эволюционной теории – неспособность Дарвина объяснить бесконечную возможность органических существ к изменению с помощью естественного отбора – указывают Н. Я. Данилевский и П. Сперанский. В общих чертах их критика эволюционной теории касается в основном трех вопросов:

1. Как объяснить, что на земле имеется такое великое множество простейших форм?
2. Почему в природе отсутствуют самые совершенные представители видов?

3. Отчего в опыте человека нет ни одного случая превращения одного вида в другой?

Рационально обоснованных ответов на свои вопросы православные мыслители не получили, следовательно, вновь возникают сомнения в научности данной теории.

Православные теисты категорически не соглашаются и с вопросом о происхождении человека в теории Дарвина, утверждавшего, что «общее с животными развитие человека из семени, одинаковое строение организма... заставляет признать и первоначальное происхождение человека не отличным от происхождения животных» [10, с. 460]. Свящ. Петропавловский отмечал, что «нигде мы не находим никакого следа перехода от обезьяны к человеку и наоборот», и эволюционная теория не дает нам достоверных фактов, свидетельствующих об этом [8, с. 226]. Н. Я. Данилевский указывал на то, что «археологическая наука не смогла найти переходный вид, соединяющий человека с обезьяной» [4, с. 24]. «Учение, провозгласившее обезьяноподобность человека, унизило его в собственных глазах и породило пессимизм самого худшего сорта, подавляющий и убивающий все лучшие благородные стремления человека» [11, с. 134].

Таким образом, по мнению православных философов, эволюционная теория не доказана научными опытами и эмпирическими фактами. По мнению московского профессора В. Д. Кудрявцева-Платонова, примирение двух взглядов на происхождение организмов будет невозможно, пока эволюционизм не перестанет сохранять свой материалистический характер. Лишь при условии существенного видоизменения теории Дарвина, а именно ограничения ее пределами естественного возникновения лишь разновидностей определенных пород, она не будет противоречить ни религиозному воззрению на происхождение мира, ни тому, что есть верного в эволюционизме (объяснение происхождения разновидностей).

### **Библиографический список**

1. Абрамов Н. Краткие биографические сведения о преосвящ. Никаноре // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. № 1425.
2. Асатиани М. Учение Дарвина о происхождении человека перед судом положительной науки // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. № 1745. 31 с. (нет года).
3. Борисова С. Г. Философско-религиозное учение арх. Никанора (А. И. Бровковича) (Опыт системной реконструкции и интерпретации). – М., 2002.
4. Буфеев К. Православное вероучение и теория эволюции. – СПб., 2003. – 115 с.
5. Девятков М. Библия и наука по вопросу о происхождении мира // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. № 744. 1915. 300 с.
6. Леонидов Д. В. Гносеология в духовно-академическом теизме XIX века. – Уссурийск, 2003.
7. Несмелов В. Наука о человеке. Т. 2. – Казань, 1906.

8. Петропавловский И. Д. Древность и происхождение человеческого рода // Православное обозрение. – 1883. – Октябрь. – С. 193–226.
9. Сперанский П. Теория Дарвина и ее отношение к началам христианской нравственности и общественного строя // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. № 1661. 1871. 31 с.
10. Фомин А. В. Доказательства существования Бога. Аргументы науки в пользу сотворения мира. – М., 2004. – 544 с.
11. Чистович И. Дарвинизм. Критическое исследование Н. Я. Данилевского // Вера и разум. – 1885. – Т. 1. – С. 131–136.

## **ПУБЛИЦИСТИКА АРХИЕПИСКОПА ЛУКИ (ПРОФЕССОРА ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО) В «ЖУРНАЛЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ» В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ**

**Е. С. Забавникова**  
**Тамбовский государственный университет**  
**им. Г. Р. Державина, г. Тамбов, Россия**

**Summary.** The author defines the term “religious social and political essays”, pays special attention to journalistic articles in official orthodox periodicals taking into account the influence of the political situation in the country, and analyzes the journalistic activity of archbishop Luka, the professor-surgeon Voino-Yasenetskii in “Moscow Patriarchate Journal” in the context of the events of 1941–1945.

**Key words:** religious social and political essays; journalistic article; “Moscow Patriarchate Journal”; archbishop Luka (professor Voino-Yasenetskii); Great Patriotic War; government work; apologetics.

В связи с возросшими информационными запросами населения в области религии СМИ все чаще стали обращаться к истокам религиозно-нравственного просвещения. Особое внимание аудитории привлекают материалы, посвященные различным направлениям и аспектам религии. Лидирующим по степени интереса становится православное христианство. Значение традиции православной проповеди в современной журналистике представляет собой малоизученные аспекты развития публицистического творчества. Выяснение особенностей православной публицистики, ее целей, задач и функций позволит журналистам выработать максимально объективные подходы к освещению религиозной проблематики.

Термин «религиозная публицистика» понимается нами как «устная или письменная литературная деятельность», которой свойственны качества традиционной публицистики: полемичность, личностность повествования, документализм, соединение эмоционально-образных и рационально-понятийных средств изложения [4, с. 8]. Известный советский историк и культуролог А. Я. Гуревич в книге «Проблемы религиозной народной культуры» упоминает о

том, что церковные жанры были «важнейшим каналом коммуникации между духовенством и массой» [2, с. 11]. Цель нашей работы – попытка выявить и охарактеризовать особенности публицистического выступления в официальной православной периодике с учетом влияния политической ситуации в стране.

Имя архиепископа Луки, профессора-хирурга В. Ф. Войно-Ясенецкого (1877–1961 гг.) известно не только в России, но и в Европе. В его судьбе соединились линии научного и духовно-религиозного подвига – он поистине выдающийся религиозный, общественный и научный деятель, гениальный хирург, публицист, проповедник. Задача нашего исследования – показать не только духовную составляющую жизненного пути профессора-архиепископа, но и многогранность его публицистической деятельности в контексте политической ситуации, сложившейся во время Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.).

Прежде всего, необходимо отметить, что «во время Великой Отечественной войны у советской власти существовали объективные причины для налаживания союзнических отношений с Православной Церковью в СССР <...> советское руководство намеревалось использовать идеологическое воздействие религии в целях повышения боевого духа солдат и патриотического сознания в тылу» [1]. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) восторженно воспринял попытки государства возродить Православную церковь. Осенью 1943 г. Лука пишет своему старшему сыну Михаилу: «...Проповеди мои строго обдуманые и вполне безупречны, нередко даже имеют просоветский характер...» [10]. О том, что он мог стать коммунистом, если бы власти не преследовали Церковь, Валентин Феликсович говорил не раз. Свои симпатии он подтвердил во время войны 1941–1945 гг., в пору так называемого примирения Сталина с Православной церковью. Он был уверен – власть кремлевская от Бога, и в этом находил ей моральное обоснование. Сталин – податель Закона, а Закон для Луки – высшая моральная категория [11, с. 496]. В 1943 г. архиепископ Войно-Ясенецкий – один из шести членов Священного Синода – ведет активную публицистическую деятельность на страницах иностранных журналов, таких как «Нью-Йорк Таймс», и отечественных, в частности в «Журнале Московской Патриархии» (далее – ЖМП). Владыку Луку к участию в ЖМП привлек митрополит Сергей. Это сотрудничество продолжалось десять лет [12, с. 162]. Среди опубликованных сочинений Войно-Ясенецкого можно найти и проповеди, и богословские эссе, но в период Второй мировой войны архиепископ Лука, прежде всего, политический публицист, хотя речевые обороты явно носят гомилетический характер («гомилетика – от греч. беседовать, общаться – церковно-богословская наука, излагающая правила церковного красноречия» [3]). Темы статей год от года менялись, но неизменной оставалась верность автора

высшей власти. Весной 1943 г. газета «Правда» продолжала начатую с первых дней войны публикацию статей, имеющих патриотическую направленность и пропаганду ненависти к фашистским захватчикам. Едва зародившись, «ЖМП присоединился к хору официальной пропаганды, и в этом хоре мощным соло зазвучал голос архиепископа Луки» [11, с. 400–401].

В соответствии со вкусами эпохи первое свое публицистическое сочинение он назвал «Кровавый мрак фашизма» [9]. Несовместимое стало единым – проповедь и пропаганда ненависти, злобы, готовности ответить ужасами на ужасы, кровопролитием на кровопролитие. Фашистам невозможно найти оправдания, они должны понести заслуженное наказание за свои жестокости, возмездие для них неотвратимо. Архиепископ Лука не останавливается только на этом, он считает, что фашистов не то, чтобы «надо», их необходимо убивать. Статья «Праведный суд народа» [8], опубликованная в феврале 1944 г., четко подтверждает это направление. Поводом для написания этой статьи послужило событие в Харькове, где были казнены через повешенье фашистские захватчики. Это были абсолютно законные действия, так как на Тегеранской конференции «Большой тройки» (встреча Сталина, Рузвельта и Черчилля 29 октября 1943 г.) было решено, что любое демократическое государство вправе судить виновников мировой войны и всех исполнителей их бесчеловечных приказов.

Апеллируя к Священному Писанию, архиепископ не оправдывает действия харьковского и краснодарского суда, не просто поддерживает правоту пострадавшего народа, он категорично доказывает справедливость смертной казни «извергов-фашистов»: «Господь Иисус Христос отклонил от себя санкцию смертной казни в известной истории с приведенной к нему женщиной, уличенной в прелюбодеянии (Ин. 8), – рассуждает Войно-Ясенецкий. – “Кто из вас без греха, первый брось в нее камень”. <...> Сопоставьте столь обыкновенную вину этой несчастной женщины с сатанинскими преступлениями немцев, закапывающих живыми и бросающими в огонь крошечных детей, и станет очевидным, что нельзя святой ответ Сына Божия о женщине, взятой в прелюбодеянии, приводить как аргумент против казни палачей, истребляющих тысячи невинных людей в своих дьявольских “душегубках”» [8]. Архиепископ Лука считает, что заповедь Христа «любите врагов ваших» невозможно отнести к фашистам: «Изверги-немцы не только наши, но Божьи враги, – пишет он, – и кто же может, кто смеет говорить о любви к врагам Божьим!» [8] Спорить с его аргументами невозможно. Построенная на тезисах и последующих четких доказательствах, его статья действительно могла достичь ожидаемого эффекта.

В 1944 г. в связи с переходом Красной Армией через государственную границу пропагандистам дана была команда успокоить Ев-

ропу, а именно: «хвалить социализм, превозносить государственный порядок» [11, с. 401] и обязательно подчеркнуть патриотизм русского народа. Возник спрос на апологетику. ЖМП получил очередной приказ свыше. И вот появляется еще одна статья архиепископа Луки, которая полностью соответствует этим требованиям, – «Бог помогает народам СССР в войне против фашистских агрессоров» [7].

«Велики во всех отношениях достижения советских народов за двадцать шесть лет. Но самое важное – это то, что разрушены все преграды к товарищескому труду...», – так пишет архиепископ Лука. Эти слова напоминают передовицу газеты «Правда». Но далее следуют слова верующего человека: «Гитлер, часто повторяющий Имя Божие, изображающий с великим кощунством крест на танках и самолетах, с которых расстреливают беженцев, должен быть назван антихристом. Богу нужны сердца людей, а не показное благочестие. Сердца нацистов и их приспешников смердят пред Ним дьявольской злобой и человеконенавистничеством», – пишет Лука. В конце статьи читаем парадоксально (с точки зрения православной фразеологии) звучащие строки: «А из горячих сердец воинов Красной Армии возносится фимиам беззаветной любви к Родине и сострадания к замученным немцами – братьям, сестрам и детям. Вот почему Бог помогает Красной Армии и ее союзникам» [7].

Но Владыка Лука писал для ЖМП не только публицистические статьи. Ему принадлежит статья-некролог «Памяти Святейшего Патриарха Сергия» [6].

В 1946 году Патриархия получила новое международное задание. Теперь от нее потребовалось осветить события в Нюрнберге, где судили, а затем казнили немецких военных преступников. Снова потребовалась помощь богословов для того, чтобы оправдать (с позиции религии) приговоры суда. В ЖМП появился ряд публикаций, главной темой которых было то, что фашистов простить невозможно, их наказание – это смерть. Архиепископ Лука выступил со статьей «Возмездие свершилось» [5]. Она была опубликована (№ 1 за 1946 г.) уже после того, как приговор суда в Нюрнберге был приведен в исполнение. «Но Сталин очень предусмотрителен, ему не терпится выловить и уничтожить 50000 военных специалистов вермахта. И вот архиепископ Лука берет на себя обязанность адвоката будущей “бойни”. Аргументы он находит самые авторитетные» [11, с. 403]: «Если нечестивый будет помилован, то не научится он правде, будет злодействовать в земле правых и не будет взирать на величие Господа» (Ис. 26, 10), – цитирует он строки из библейской Книги пророка Исаяи. – <...> Тяжела и мучительна необходимость кого-нибудь казнить, трудно выносима страшная картина повешения, и мы, конечно, не радуемся ей. Тяжелая скорбь наполняет наши сердца при мысли о том, какие страшные вечные мучения предстоят

этим извергам рода человеческого. Но закон правды Божией и совести всего человечества неотвратимо требует их казни...» [5].

Сейчас эти строки звучат непривычно жестоко, тем более из уст священнослужителя. Но мирным людям, работникам тыла, простым солдатам, которые пережили зверства фашистской оккупации, такие строки – естественный итог, другого наказания фашисты не заслужили.

Наука и религия, пропаганда и проповедь – эти, на первый взгляд, несовместимые вещи сумел совместить архиепископ Лука, доктор медицины, профессор Войно-Ясенецкий.

Рассматривая его сотрудничество с «Журналом Московской Патриархии» и публицистическую деятельность в контексте событий Великой Отечественной войны, можно сказать, что, с одной стороны, его статьи политически конъюнктурны, но, с другой стороны, это – самая настоящая проповедь. Но проповедь изначально и прежде всего публицистика – род произведений, посвященных актуальным проблемам и явлениям жизни общества.

Взгляд архиепископа Луки на государственные порядки преломлялся через призму православия, он оценивал ситуацию с позиции верующего человека, богослова и архипастыря, основной задачей которого является проповедничество.

### Библиографический список

1. Аксенова Е. Э., Якунин В. Н. Деятельность архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в годы Великой Отечественной войны // Портал-Credo.Ru. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=999> (дата обращения: 27.09.2012).
2. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981.
3. Гомилетика : учеб. пособ. для студентов 3 класса. – Сергиев Посад, 2006. URL: <http://www.pravlib.ru/gomiluch3.html> (дата обращения: 27.09.2012).
4. Жолудь Р. В. Начало православной публицистики: Библия, апологеты, византийцы. – Воронеж : Воронежский государственный университет, 2002.
5. Архиепископ Лука Тамбовский и Мичуринский. Возмездие свершилось // Журнал Московской Патриархии. – 1946. – № 1.
6. Архиепископ Лука Тамбовский и Мичуринский. Памяти Святейшего патриарха Сергия // Журнал Московской Патриархии. – 1944. – № 8.
7. Лука, архиепископ Тамбовский и Мичуринский. Бог помогает народам СССР против фашистских агрессоров // Журнал Московской Патриархии. – 1944. – № 9.
8. Лука, архиепископ Тамбовский и Мичуринский, доктор медицинских наук. Праведный суд народа // Журнал Московской Патриархии. – 1944. – № 2.
9. Лука, архиепископ Тамбовский и Мичуринский. Кровавый мрак фашизма // Журнал Московской Патриархии. – 1943. – № 4.
10. Поповский М. А. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга // Litmir.net. URL: <http://www.litmir.net/br/?b=68576&p=92> (дата обращения: 27.09.2012).
11. Поповский М. А. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого архиепископа и хирурга. – Б. м. : HERMITAGE PUBLISHERS, 1996.



12. Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). «Я полюбил страдание...». Автобиография. – М. : Приход Святого Духа сошествия, 2003.

## **НЕОПЛАТОНИЗМ КАК ВНЕКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ**

**Е. М. Иванов**

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

**Summary.** Neoplatonism – is a religion in which the religious and philosophical contents are identical. In this paper, we try to present the basic "dogmas" of this religion without much regard for the historical tradition, but based only on its immanent philosophical content. Thus, we present some of the modern "authors" interpretation of Neoplatonism, no claim to cover all forms of historically existed Platonism.

**Key words:** neoplatonism; thinking; mind; God; soul.

В наше время весьма широкое распространение получила внеконфессиональная религиозность. Многие люди, отвергая догматы организованных религий, тем не менее, заявляют о своей вере в Бога, «Высшие силы», трансцендентную реальность. Такая вера, как правило, не имеет строгого философско-теологического наполнения. То, что отвергается в организованных религиях, – это их историко-мифологическое содержание. То, что пытаются сохранить, – инвариантная, практически тождественная во всех религиях философская основа, то, что О. Хаксли обозначил термином «Вечная философия». Типичным и наиболее разработанным вариантом «Вечной философии» является неоплатонизм. Здесь мы этот термин используем в широком смысле: не только как обозначение античного неоплатонизма 3–6 вв., но и более широкого философского движения, включающего христианский платонизм (Ориген, Августин, Псевдо-Дионисий и др.), немецкую классическую философию (Фихте, Шеллинг, Гегель) и русскую религиозно-философскую школу «всеединства» (Соловьев, братья Трубецкие, Франк и др.). С этой точки зрения неоплатонизм – это вполне современная религиозно-философская доктрина, которая могла бы служить теологическим обоснованием современной внеконфессиональной религиозности. Неоплатонизм – это своего рода идеальная религия, в которой религиозное целиком совпадает с философским, а философское с религиозным. Поэтому неоплатонизм не нуждается ни в откровениях, ни в пророках, ни в священных писаниях. Это самодостаточная философия-религия. В данной статье мы попытаемся изложить основные «догматы» этой религии без особой оглядки на историческую традицию, но опираясь лишь на ее имманентное философское содержание. Таким образом, мы изложим некоторую современную

«авторскую» трактовку неоплатонизма, не претендуя на охват всех форм исторически существовавшего платонизма.

Итак, приступим.

1. Бог есть мышление (УМ). Действительно, Бог с необходимостью есть ВСЁ (Абсолют) – поскольку иное понимание Бога было бы бесполезным и бессмысленным, но и мышление, как писал Аристотель, также «есть некоторым образом все». И дело здесь не только в том, что ум потенциально может помыслить все. Осуществляя понимание чего-то одного, ум уже актуально (но в некой неявной, виртуальной, скрытой форме) вынужден мыслить все остальное, т. к. полный смысл каждой вещи раскрывается лишь через отнесение этой вещи к универсальному контексту, в который входят не только все действительные вещи, но даже и все возможные (умопостигаемые) вещи. Здесь мы также исходим из философского требования, чтобы всякое понятие, включая понятие о Боге, имело опытную основу. Но в нашем опыте лишь УМ имеет свойство Абсолюта, и, следовательно, только он может выступать в роли «опытно обнаруживаемого Бога». Этот УМ, очевидно, должен обладать надындивидуальной формой бытия, человеческий же ум – мыслиться лишь как форма причастности к Уму Божественному.

2. Если Бог это УМ, то отсюда следует, что Бог не имеет чувственной формы: пространственности, временности и качественности. Бог пребывает в Вечности. Он вне физического пространства. Он не красный, не холодный и не гладкий. Бог не отвечает на вопросы «что, где и когда», но, тем не менее, он реально существует, также как и прочие сверхчувственные объекты (например, смыслы).

3. Бог мыслит все сразу, т. е. содержание божественного Ума – Умопостигаемый Универсум (все, что вообще возможно помыслить, в Боге уже помыслено). Иными словами, содержание Божественного Ума – это множество всех возможных событий во всех возможных мирах.

4. Бог есть единое-многое – где не только отдельная часть (мысль, идея) входит в состав целого Ума, но и УМ целокупно присутствует в любой идее.

5. Чувственные вещи – суть актуализации эйдосов Божественного ума (т. е. наполнение их формой пространства, времени и качества).

6. Совокупности таких актуализаций, осуществляемых по определенному закону, – это и есть индивидуальные умы (души). Этот закон – и есть их принцип индивидуации. Актуализация (а значит, и предметное бытие) осуществляется только в индивидуальных умах, вне этих умов никаких чувственных вещей не существует.

7. Отсюда следует, что приватно (индивидуально) лишь чувственное восприятие, а также эмоции, индивидуальная воля и мышление, взятое только в динамическом аспекте движения мысли

от одного предмета к другому (дианоя). Мышление же, взятое с точки зрения его смыслового, предметного содержания (ноэзис), – надындивидуально. Поэтому в ноэтическом аспекте человек мыслит не самостоятельно, не как ему вздумается, но законосообразно и лишь причастен единому Божественному мышлению (что, в частности, объясняет существование общезначимой логики, а также математических истин, обладающих всеобщностью, необходимостью и общезначимостью). В целом логику и математику можно представить как исследование тотальной структуры Божественного Ума как структуры возможных миров, а физику как исследование той части Божественного Ума (одного из этих миров), которая непосредственно актуализируется в нашем чувственном восприятии.

8. Человеческая душа – есть программа (закон, эйдос) актуализации других эйдосов в виде чувственных вещей в приватной сфере индивидуального чувственного «мирка-души» (т. н. проекционизм). Как эйдос душа совечна Богу, нетварна, есть вечная идея Божественного Ума.

9. Отсюда следует, что душа бессмертна по своей природе (т. к. она вечна), а не по желанию Бога. Также душа объемно соразмерна Богу, «есть индивидуальный способ усвоения себе всего иного» (В. Соловьев).

10. Человеческие и, вероятно, иные души как бы «двигаются» относительно божественной матрицы, в соответствии с собственными законами развертки (т. е. осуществляется актуализация определенной последовательности эйдосов в субъективном времени души). Это движение совершенно свободно, т. к. закон развертки и есть природа души, а быть свободным – это и значит действовать в соответствии с собственной природой. При этом душа способна осуществлять (хотя бы отчасти) выбор направления дальнейшей актуализации (это в первую очередь касается восприятия своих собственных действий в предметном мире – если я хочу поднять руку, я выбираю тот вариант актуализации (восприятия), где рука уже заранее «изображена» (в виде соответствующего эйдоса) поднятой).

11. Все это вместе составляет «божественную эволюцию» или «божественный процесс», цель которого нам не известна. Но природа Бога в этом процессе совершенно не изменяется (также как проигрывание компьютерной игры не меняет файлы того диска, на котором эта игра была изначально записана).

12. Хотя цель «божественной эволюции» нам не известна, мы не можем уклониться от участия в этой «игре» и должны полностью реализовать в ней свою собственную природу (что и есть выполнение воли Бога, проявление доверия к Нему). Доверие к Божественному Плану – и есть подлинная религиозность.

13. Всякое творчество – проявление божественного в человеке. Поэтому можно сказать, что творчество – это и есть истинное богослужение.

14. Бессмысленно что-то просить у Бога, молиться ему, приносить жертвы, осуществлять поклонение. Ни в чем этом Бог не нуждается. Религиозная обрядность лишена смысла, суть суеверие и идолопоклонство. Только творчество в любых формах – есть богоугодное дело, есть проявление Бога в человеке и уподобление человека Богу.

15. «Окружающий мир» познаваем постольку, поскольку то, что мыслит в нас, и то, что создает видимые нами вещи (как образы в нас), – суть одно и то же. Именно поэтому математика (которая суть стихия чистого мышления) оказывается столь эффективна в приложениях. Мир построен на тех же разумных принципах, которые управляют нашим мышлением. Истинные же «объективные» вещи (на изображение которых претендует физика) – это и есть идеи Божественного Ума (чем объясняется абстрактный, ненаглядный характер физических теорий – поскольку идеи сверхчувственны, они не допускают наглядного чувственного изображения).

16. Человек (как и весь Мир) пребывает в Боге, но и Бог целокупно пребывает в каждом человеке. Также и Вселенная. На чувственном уровне человек находит себя внутри Вселенной, а на умопостигаемом – находит Вселенную внутри себя. Мы видим не вещи – но субъективные «образы вещей», но мыслим мы «сами вещи» (их эйдосы – которые и есть истинные вещи). (Здесь реализуется принцип «все во всем», который наряду с принципом тождества бытия и мышления составляет основу неоплатонизма.)

#### **Библиографический список**

1. Иванов Е. М. Онтология субъективного. – LAP Lambert Academic Publishing. – 2011. – 256 с.
2. Иванов Е. М. О сокрытом в нас Боге. Введение в теологию. – Саратов : Научная книга, 2001. – 64 с.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ПУТЬ ФИЛОСОФИИ. ПРОБЛЕМА ИСТИННОЙ РЕЛИГИИ В УЧЕНИИ И. Г. ФИХТЕ

А. В. Ишмакова

Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург, Россия

**Summary.** Religion is a necessary step in the development of the human spirit. Fichte understood it. He called the religion of the highest level. So his theory of religion is stupendous interest. German philosopher shows us that this blessed life.

**Key words:** blessed life; Existence; the Eternal; true Religion; knowledge of God.

И. Г. Фихте не боялся утверждать, что жизнь есть блаженство. В своих многочисленных трудах он последовательно развивает и доказывает эту идею. И чтобы понять сущность и смысл истинной религии, необходимо сперва разобраться, какое значение немецкий философ придавал понятию «блаженной жизни» и что в него вкладывал.

Бытие для него не мертвое понятие, а сама жизнь, которая живет и существует. Она живет из себя и через себя. А небытия и смерти нет. Жизнь сама себя любит, она есть всецело сама для себя. Фихте также говорит, что любовь вдыхает в бытие жизнь. И становится ясно, что эти три понятия – любовь, бытие и жизнь – суть одно и то же. Есть только одно-единое Абсолютное, которое живет и в этом своем существовании знает и любит себя. В бытии нет ни возникновения, ни гибели, нет никакой перемены форм, но всегда то же спокойное бытие или пребывание, т. е. его существование.

Как уже отмечалось, поистине небытия и смерти нет. Но есть кажимость. И вот, в противоположность подлинному бытию, что всегда одно и неизменно, кажимость есть непрерывный поток смен, непрерывное витание между становлением и уничтожением. А подлинная жизнь любит единое, неизменное и вечное, иными словами, она любит Бога. В своем устремлении на себя, она и любит всецело себя. Это настоящее единое, замкнутое бытие, предметом любви которого является оно само. Что касается жизни кажущейся, то она вся устремлена вовне, рассеяна и нещадно гонится за тем, что невозможно уловить, что вечно ускользает. Она старается любить преходящее в качестве преходящего. Но как возможно его по-настоящему любить, когда оно преходяще? Оттого-то и любовь к случайному сама оказывается случайной. Это не свет, но только лишь мерцание.

А всякая жизнь, как отмечает Фихте, устремляющая свою любовь на что-то внешнее, иное, всегда ничтожна и злосчастна. Таким образом, подлинная жизнь живет в неизменном и вечном, а потому в ней нет ни ущерба, ни приращения. А вот в мнимой жизни как раз и нет ничего устойчивого, каждый новый миг нещадно сменяется

другим. И так она становится непрерывным умиранием, и движима только им.

Блаженство предполагает единение с любимым. А это возможно только для жизни подлинной. И потому последняя и есть блаженная жизнь.

Все конечное склонно к тоске по вечному. И там, где начинается жизнь, рождается и любовь к вечному. Более того, в ней заключена основа всякого конечного существования. И она может побудить к поиску истины, это тоска может стать началом для восхождения к жизни подлинной. Так человек узнает, чего собственно он хочет по-настоящему, что любит и чего требует его душа. Если вдруг он обнаруживает то, что ищет, а именно вечное, которое всегда повсюду и неизменно, то ни за что его не потеряет, и так обретет долгожданное блаженство. И никакие страхи и сомнения больше не закрадутся в его обретающую мир и покой душу.

Но там, где подлинная жизнь все-таки не началась, тоска все равно продолжает жить. И сила ее еще внушительней и ощутимей, ведь здесь человек не понимает, по чему именно он тоскует, и напрасно полагает спасти себя бесконечным множеством предметов, что непосредственно доступны его чувственному восприятию. Тоска его не осознанна, и удовлетворение ей он найти в мире конечного, безусловно, не сможет. Но важно отметить, что именно это-то и связывает его с вечным, сохраняя в существовании. Ибо без этой сущностной тоски по вечному, единому, Абсолютному, он бы по-настоящему рассеялся в прах, претворившись в полное небытие, которое не существует. В такой мнимой жизни этот человек ни в чем не может обрести покоя, и ничто не может удовлетворить его. Ведь то, что ему поистине нужно, он ищет не там. И в безутешном своем блуждании, он видит жизнь никчемным страданием и бесконечной болью. Он движется в ничто и ради ничто, не в силах оторвать взор от всего конечного и преходящего и наконец обратить его к единственному истинному источнику блаженства – Богу.

Но Фихте уточняет, что источник жизни – в духе, т. е. в основанной на себе самой жизни мысли. И значит, наше блаженство напрямую зависит от того, как и что мы мыслим, насколько стремимся к познанию истины и жизни в ней. И Бога постичь возможно лишь умозрением, ибо чувство обманчиво. И если Бог нам становится известен в мышлении и через мышление, то, значит, мы постигаем Его так, как Он постигает сам себя. Но очень важно, что в последовательных рассуждениях Фихте возможно заметить его неизменную мысль о единстве любви, мышления и веры, каковое, конечно, возможно, только в свете истины. Таким образом, подлинно любить значит и подлинно знать, но также и подлинно верить. Невозможно не восхититься удивительно проницательной мыслью

немецкого философа, очень характерной к тому же и для русского духа, ищущего абсолютного единства.

А вечное человеку создавать вовсе не нужно, ибо оно не только повсюду, но и в нем самом. Важно только отвернуться от своей рассеянности во множественном и различном, и тогда блаженство само откроется ему. Умерев для мира конечного и таким образом очистив себя, человек откроет для себя то вечное и неизменное, что всегда есть и повсюду. Для этого необходимо усилие. Блаженная жизнь, безусловно, требует собирания души. Душа, таким образом, стягивает себя, если образно выразиться, в некоторую живую и энергичную точку, в которой собраны все силы, и тем самым становится своим собственным центром. С помощью этого самостоятельного усилия, необходимого для жизни блаженной, для нас будут исчезать предметы любви прошлой жизни, да и сама эта жизнь будет постепенно гаснуть и умирать. Ведь все конечное непременно должно умереть и лишь через смерть свою возродиться к жизни подлинной.

Ясности же не найти на поверхности, она всегда скрыта в глубине. Поэтому дух непременно должен стремиться к постижению истины, которая, как отмечает Фихте, уже явлена в религии.

Обыденный образ мысли полагает, что религия состоит просто в том, чтобы верить, то есть соглашаться и допускать нечто с чужого уверения, полагаться на чей-то авторитет и безоговорочно принимать все, что им постулируется, а именно то, что Бог есть. Но, отмечает философ, религия это отнюдь не пассивное соглашение с чем-то, по сути, для нас ничего не значащим, а собственное духовное усилие, которое позволит нам непосредственно созерцать, знать и принимать Бога. Этим самым духовным оком, которым объемлется Бог, является лишь чистое и самостоятельное мышление.

Постижение истины есть не что иное, как Богопознание. И оно неизменно распространялось во все эпохи и разными способами. Для Фихте существует только одно знание, и это знание Бога. По его мнению, этой же точки зрения придерживались некоторые поэты и философы, в том числе Платон, а также Иисус Христос у Иоанна-евангелиста.

Как проницательно отмечает немецкий философ, то, что развивалось и жило в человечестве всегда, это самое учение, что яркими, ослепительными вспышками пронзало обыденный ход истории, теперь, во времена его эпохи, стало казаться чем-то просто неслышанным и даже смехотворным. И это парадоксальное, казалось бы, явление Фихте подробно и четко объясняет. После восстановления наук в новой Европе и благодаря реформации Церкви, когда дух обрел право испытывать высшие и религиозные истины, образовалась философия, которая принялась по-своему исследовать книгу природы и понятное в ней делать непонятным, читая как бы с конца. Так что то, что было естественным, стало казаться неестественным, и

наоборот. Оттого и происходит произвольное смешение мистицизма и фанатизма с подлинной религией. А ведь это происходит и до сих пор. И Фихте, конечно, говорит, что необходимо отличать последнюю от всех искаженных воззрений, которые неизменно возникают и смешиваются с подлинно религиозным. Она, в конечном счете, представляется даже в среде философов, что особенно печально, чем-то предосудительным и пагубным. Хотя ведь только подлинная религия и способна дать человеку его действительность, достоинство и ценность.

Только в религии все благое, святое и прекрасное уже не понимается как наше собственное порождение или, что еще хуже, как чье-то – будь то дух, мышление или свет, – а постигается как непосредственное явление внутренней божественной сущности в нас, как выражение и истинный образ ее. Сам Бог, говорит Фихте, живет за всеми этими обличьями, которые выражаются в различных воззрениях. И повсюду он разный. И каждый раз мы видим вовсе не его, но лишь покров. Он является нам то как камень, то как трава или животное, например. А если вдруг мы выше воспарим, то способны будем узреть его как закон природы, или нравственный закон. И, однако, все это – еще не он. Но не Бог ускользает от нас, ибо он всецело есть всегда и повсюду. Но это мы не можем за формой разглядеть его сущность, так как сами в себе не воспитали еще этой способности. И только точка зрения религии сбрасывает все покровы, и Божество, образно, но убедительно выражается философ, входит в нас в своей изначальной форме – как наша собственная жизнь. Т. е. мы наконец постигаем его именно как живую жизнь. Для святого человека в том, что он делает, как живет и что любит, – Бог является в своей непосредственной жизни. Он как бы – само действие, жизнь. И стоит ли теряться на бесчисленных путях своей фантазии, стоит ли выдумывать и измышлять неведомые миры, где пребывал бы Бог, когда он повсюду, вокруг и внутри нас. И сколько примеров можно привести жизни праведной, в которой он непосредственно являл себя. Достаточно вспомнить смиренных послушников, удивительных старцев, которые знают, потому и любят только Бога. Не оттого ли они и кажутся нам какими-то неземными существами?..

Религия – есть внутренний дух, пронизывающий, дарующий жизнь и силу и погружающий в себя всю нашу мысль и деятельность, говорит Фихте. Действительная жизнь Бога в нас – вот ее неотъемлемое условие.

Для подлинно религиозного человека мир открывается исключительно как действие, как Божия жизнь. И он знает, что этот мир является его собственным миром, оттого и не ищет удовлетворения ни в чем ином, кроме самого этого действия, в котором и достигается единство с Богом. И ничто в этой жизни не может



вывести такого человека из гармонии и равновесия. Ибо эта жизнь подлинно его. И через дело человека Бог созерцает себя.

И всем любящим Бога все вещи мира служат во благо, а нелюбящим – в муку и страдание. Пока человек, уверенно говорит философ, еще хочет быть чем-то для себя самого, точнее оставаться для себя центром, истинное бытие и истинная жизнь не разовьются в нем ни за что. Без внутреннего откровения невозможно говорить о подлинной жизни, ибо ее нужно непосредственно уловить в живом акте ее излияния. Настоящая любовь, наверное, самое яркое и достоверное выражение Бога. И разве можно переоценить призыв Иоанна Богослова просто любить друг друга. Но любить по-настоящему – не себя и не себя в другом, а другого как себя. И уже здесь возможно прикоснуться к вечности.

Предметом морально-религиозной воли является лишь духовный мир разумных существ. И воля эта состоит в том, заключает Фихте, «чтобы в деятельности каждого индивида чисто являлся тот облик, который приняла в нем божественная сущность, и чтобы всякий индивид познал Бога в делах всех прочих людей, т. е. как является Он вне его, а все прочие в делах этого индивида равным образом познали Бога, как он является вне их самих; чтобы поэтому всегда и вовек, во всяком явлении Бог выступал всецело и чтобы Он один жил и царил, и ничто кроме Него; и чтобы вездесущно и во всех направлениях вечно лишь Он являлся бы взгляду конечного» [1].

Религиозный человек жаждет, чтобы и другие действовали истинно морально, но он с предельным уважением относится к их свободе, так как действительно сознает ее реальность, поэтому только содействует большему распространению религиозности и моральности. Любые обстоятельства жизни религиозный человек воспринимает как временные и пытается разглядеть их в их подлинности, дабы уяснить сущность, смысл этих явлений. И он видит их такими, каковы они поистине, ибо любовь обостряет зрение, и судит резко и строго, но всегда точно и верно, проникая в самые глубины. В человеке должно явиться божественное, ибо оно в нем есть, иначе он останется лишь тенью, и жизнь его не будет жизнью подлинной. Религиозный человек никогда не перестанет трудиться над облагораживанием людей и питать надежду по отношению к ним. Уповать на Бога ему не надо, ибо Он живет в нем. И человек таковым Его и сознает. Поэтому надеяться на что-либо ему нужно от веры в людей и надежды на них. Эти вера и надежда неизмеримо возвышают его над действительностью, в которой он, конечно, замечает и боль и скорбь, и сохраняют в душе его прочнейший мир и самый нерушимый покой. В трудах своих он стоек и непоколебим, ибо полностью владеет собой и своей жизнью. Религиозный человек избавлен также и от сомнений, ибо знает, чего хочет, и что хочет, имеет. Все, что

поистине живет в мире Божьем, творится любовью и во благо. И пока нет в нас Бога, мы – ничто.

И вот как раз христианство и является выражением истинной религии. Но Фихте настойчиво различает христианство Евангелия от Иоанна и христианство апостола Павла. Учение Иисуса, о котором свидетельствует Иоанн, такое же древнее, как и мир. Философ называет его, по сути, изначальной религией. Иисус не знает иного Бога, кроме истинного, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны. С этой-то истиной он и обращается непосредственно к сердцам людей, к их внутреннему чувству истины. Фихте только искренне удивляется, откуда столько мужества и смелости почерпнул Иисус, став первым, кто осмелился утверждать, что существуют только любовь и блаженство и нет никакого человеконенавистнического бога. Учение же апостола Павла Фихте преимущественно называет учением о морали, апеллирующим к доказательству чудесами.

Но только Иоанн, говорит Фихте, апеллирует к тому доказательству, которое единственно и признает философ, – к доказательству внутреннему. Оно содержит учение о религии, в противоположность другим, которые суть не что иное, как учение о морали. И именно такое христианство «...само утверждает, что каждый может и должен прийти к единству с Богом и стать в своей личности самым существованием его, или вечным Словом» [2]. Иисус представляет собой истинный пример воплощения этого. Он постиг себя в единстве с Богом, и потому все, что говорит, говорит не от себя, но посредством него. Таким образом, воля Иисуса и воля Бога суть одно. Он полностью растворился в Божестве. И призывает людей открыть глаза, восстать из мертвых, чтобы так же обрести жизнь вечную, которая и возможна только в Боге.

Он без сомнения обладал наивысшим знанием об абсолютном тождестве человечества с Божеством в отношении подлинно реального в человечестве. Но способ достижения этого знания в Иисусе Христе не тот, говорит Фихте, каков он, например, у спекулятивного философа. Последний исходит, скорее, из некоторого любопытства, которое ставит перед ним задачу объяснения существования.

Но не так обстояло дело с Иисусом. Перед ним не стояло никакого спекулятивного вопроса, который он должен был решить. Он просто излагает сам религиозный принцип, ничего им не объясняя и ничего из него не выводя. Он излагает его и своим учением, и всей своей жизнью. Вопрос конечных вещей для него также ясен и прост. Он просто знает, что они не существуют, и нимало не удивляется тому, что это небытие все-таки может принять видимость бытия. Это как раз та самая странность, из которой исходит, отмечает Фихте, вся мирская спекуляция. Точно также он не получает знания ни от внешнего назидания, ни от какой-либо традиции. Все это значит

лишь одно, заключает философ, – Иисус имел это искомое знание через само бытие свое, оно было для него первым и абсолютным – исключительно по вдохновению. В этом-то знании ему и открылась его духовная самость. Таким образом, его самосознание было непосредственно самой чистой и абсолютной истиной разума. Более того, продолжает Фихте, он сам был абсолютным разумом, ставшим непосредственным самосознанием или, что то же самое – религией. И потому-то такая личность, как Иисус Христос, во времени, конечно, возможна только однажды. Но как олицетворение истины, как явление самого разума, он вечен и таковым пребывает в нас.

Но, замечает философ, христианство в полной своей чистоте и ясности, в истинной сущности еще никогда не было присуще всем. Оно таковым только вспыхивало в отдельных личностях, озаряя светом всю их жизнь. Поэтому мировая роль христианства еще не закончена. И оно также должно, а на самом деле и пытается, достичь своей собственной чистоты и ясности. Истинное христианство, проникновенно говорит Фихте, совершенно тождественно любви к добру. А добро есть не что иное, как непосредственное дело Бога в нас.

Для истинной религии человечество есть единое, мощное, живое и самостоятельное существование Бога. И все, что есть человек по своей сущности, предназначено к тому, чтобы, несмотря ни на что, возвращаться к своему первоисточнику и быть в нем блаженным.

Религия состоит в том, что всякая жизнь полагается и признается необходимым развитием единой, совершенной и, конечно, блаженной жизни. Подлинными стихиями религии являются метафизика, или сверхчувственное, или, что то же самое, все а priori. А это есть не что иное, как произведение духа.

Религия – это единая истинно благородная в человеке высшая форма уяснившей себя идеи. Она есть свет, что разгоняет тьму в нас до тех пор, пока не охватит весь наш мир и не станет источником новой жизни – жизни подлинной.

Такова суть согласно учению великого немецкого философа Иоганна Готлиба Фихте истинной религии, или христианства.

### **Библиографический список**

1. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии. Сочинения. – СПб. : Наука, 2008. – С. 704.
2. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. Сочинения. – СПб. : Наука, 2008. – С. 667.
3. Фихте И. Г. Об основании нашей веры в божественное мироправление // Credo new. – 2004. – № 2.

# МЕТАФОРИКА ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ МОТИВОВ В РАННЕЙ ЛИРИКЕ У. Б. ЙЕЙТСА

Н. В. Петрунина

Томский государственный университет, г. Томск, Россия

**Summary.** The paper deals with the phenomenon of esoteric philosophy within the frame of William Butler Yeats' poetic system. We focus on Yeats' poems of the early period, distinguishing some of the esoteric motifs expressed via closed and open metaphors.

**Key words:** esotericism; lyrical motif; metaphor; W. B. Yeats.

Настоящая статья представляет собой попытку анализа ранней лирики англо-ирландского поэта У. Б. Йейтса сквозь призму эзотерической философии. Факт увлечения Йейтсом мистическими доктринами и практиками общеизвестен: поэт являлся членом Теософского общества, а также герметико-розенкрейцерского Ордена Золотой Зари (см. об этом у С. Дж. Граф [12], Г. М. Кружкова [4, с. 17–45], С. Крэнстон [5, с. 229–240]). В 1925 году Йейтс публикует трактат "Vision" («Видение»), в котором представляет собственную онтологию, основывающуюся на эзотерических категориях цикличности, реинкарнации, универсальности [11].

Опираясь на исследования историков альтернативных религий, мы определяем эзотеризм как синкретичную совокупность религиозно-философских доктрин и практик, как правило, отличающихся закрытостью и недоступностью (подробнее о явлении эзотеризма см. [7]; [16]). Объектом нашего внимания являются три течения, значимые для понимания раннего периода творчества У. Б. Йейтса: теософия, герметизм и розенкрейцерство.

Эзотерический элемент в йейтсовской поэтико-стилистической системе может быть описан как двусторонний языковой знак, обладающий планом содержания (мотивы как рекуррентные элементы смысла) и планом выражения (метафоры как тропы, основанные на переносе значения по сходству). Эзотерические мотивы находят свое выражение в метафоре – яркой особенности стиля раннего Йейтса. Это перекликается с теософской гносеологией: основательница течения Е. П. Блаватская неоднократно подчеркивала, что символы, метафоры и аллегории являются единственными средствами, способными в должной мере вербализовать трансцендентные категории [1, с. 48–89].

Метафоры подразделяются нами на замкнутые и незамкнутые, или символы [6]. Замкнутая метафора предполагает прозрачность механизма номинации, контекстуальную подкрепленность связи между субъектом и объектом сравнения. Так, известная йейтсовская метафора 'the golden apples of the sun' («золотые яблоки солнца») является замкнутой, поскольку содержит указатель на объект сравне-

ния: солнце – это то, что подразумевает поэт, говоря о золотых яблоках. Незамкнутая метафора, напротив, характеризуется отсутствием контекстных указателей на объект сравнения. Например, частотная йейтсовская метафора ‘rose’ («роза») – незамкнутая: контексты свидетельствуют о том, что существительное употребляется не в номинативном значении (речь идет не о цветке), однако объект сравнения остается неявным: *Red rose, proud Rose, sad Rose of all my days! / Come near me, while I sing the ancient ways*. Сигнификат данной метафоры может включать в себя как традиционный романтический образ возлюбленной, так и отвлеченную категорию аскезы и страдания, почерпнутую из розенкрейцерской этики. О богатом символическом потенциале розы см. в монографии А. Е. Уэйта [16, с. 5–27].

Рассмотрим подробнее некоторые эзотерические мотивы, встречающиеся в ранней лирике Йейтса, а также отражающие их метафоры.

1. Взаимодействие Видимого и Невидимого. Материальный и духовный слои Вселенной тесно связаны между собой и основаны на схожих принципах. Этот принцип был сформулирован Еленой Блаватской в «Тайной доктрине» [1, с. 50]. Аналогичное высказывание находим в «Кибалионе» – трактате герметистов: «Вселенная ментальна. Ничто не покоится, всё движется. Как наверху, так и внизу. Как внизу, так и наверху» [3, с. 9–15].

Множество йейтсовских незамкнутых метафор отражает мотив всеобщего сходства и взаимодействия. Так, земля сравнивается с внезапно прозвучавшим словом, любовь и ненависть – с ветвями, печаль – с неким таинственным существом: *The wandering earth herself may be / Only a sudden flaming word, / In clanging space a moment heard, / Troubling the endless reverie (The Song of the Happy Shepherd); I find under the boughs of love and hate, / In all poor foolish things that live a day, / Eternal beauty wandering on her way (To the Rose upon the Rood of Time); I build a boat for Sorrow: / O swift on the seas all day and night / Saileth the rover Sorrow, / All day and night (The Cloak, the Boat, and the Shoes)*.

2. Необходимость самосовершенствования с целью достичь просветленного состояния. Природа и конечная цель такого процесса понимаются по-разному, однако несколько условий остаются непреложными: а) перманентное изменение, доходящее до трансфигурации (это отсылает нас к ориентальным представлениям о реинкарнации, в конечном счете ведущей к освобождению духа); б) движение, странствование, блуждание. Согласно «Кибалиону», «всё, что нас окружает, постоянно дышит и движется»; духовному искателю важно поддерживать упомянутые дыхание и движение [3, с. 75–78]. Один из розенкрейцерских манифестов, “*Fama Fraternitatis*”, также утверждает, что «постижение дыхания Божьего есть мудрость» [16, с. 402].

'White birds' («белые птицы») в одноименном стихотворении – незамкнутая метафора, обозначающая мечту героя о преобразении: *A weariness comes from those dreamers, dew-dabbled, the lily and rose; / Ah, dream not of them, my beloved, the flame of the meteor that goes, / Or the flame of the blue star that lingers hung low in the fall of the dew: / For I would we were changed to white birds on the wandering foam: I and you!*

Белая птица – символ тела, подвергнувшегося трансфигурации. В древнеегипетской мифологической традиции белая птица обозначала человеческую душу, свободную от телесных оков [2]. Образ белых птиц, символизирующий индивидуальный дух, также встречается в «Упанишадах» – одном из источников теософской онтологии [9, с. 204].

Еще один пример символического шифра – незамкнутая метафора 'hill' («холм»), выражающая мотив постоянного движения: *Come, heart, where hill is heaped upon hill: / For there the mystical brotherhood / Of sun and moon and hollow and wood / And river and stream work out their will... (Into the Twilight); Though I am old with wandering / Through hollow lands and hilly lands, / I will find out where she has gone, / And kiss her lips and take her hands (The Song of Wandering Aengus).*

'Hill' не используется поэтом для явного сравнения, но сопровождает размышления лирического героя о необходимости двигаться вперед в поисках покоя и красоты. В упоминавшейся выше семиотике древнеегипетской мифологии холм являлся символом духовного поиска, в то время как система карт Таро задействовала изображение холма для означивания дороги к небу и совершенству [10, с. 142]. О живом интересе У. Б. Йейтса к Древнему Египту и системе Таро упоминает С. Дж. Граф [11].

3. Сакрализация Красоты (акустической и визуальной гармонии). По мнению Е. П. Блаватской, красота есть «абсолютная правда и абсолютное утешение», будучи следствием «акта божественного творения» [1, с. 230]. В стихотворении "*To the Rose upon the Rood of Time*" У. Б. Йейтс конструирует замкнутую метафору мира как «зелёного пути у ног скитающейся красоты»: *He made the world to be a grassy road / Before her wandering feet.*

Следует отметить, что священная красота как дар Создателя является устойчивым мотивом ирландского литературного Возрождения в целом. Ср. со стихотворением "*Creation*" Дж. Рассела (А. Е.), известного своей практикой медиумизма: *Sacred thy laughter on the air, / Holy thy lightest word that fell, / Proud the innumerable hair / That waved at the enchanter's spell. / Oh Master of the Beautiful, / Creating us from hour to hour, / Give me this vision to the full / To see in lightest things thy power!*

4. Попытка интегрировать мировые религии и культы; синкретический подход к религиозно-философскому наследию. Так, теософская онтология опиралась в основном на верования Востока; герметисты развивали традиции гностицизма; розенкрейцеры следовали христианской этике, проповедуя «любовь, помощь и утешение ближних наших» [16, с. 410].

Метафорика раннего Йейтса также содержит аллюзии к различным религиозным доктринам и практикам. Так, стихотворение "*The Indian upon God*" пронизано индуистским мировосприятием; это притча, в которой лотос воспринимает Бога как «большой и могущественный цветок» ('Big and Mighty Flower'), куропатка говорит о Боге как о «бессмертной куропатке» ('undying moorfowl'), косуля представляет Его в виде «нежной косули» ('a gentle roebuck'). Тем самым "*The Indian upon God*" являет собой развернутую замкнутую метафору Бога как вездесущего начала, обладающего телом и духом каждого. Иными словами, всё есть Бог – Парам Пуруша, или «божественное сознание» [9, с. 104–153].

#### Библиографический список

1. Блаватская Е. П. Тайная доктрина. – М. : Золотой лотос, 2008. – 961 с.
2. Иванов В. В., Топоров В. Н. Птицы // Мифы народов мира / ред. С. А. Токарев. – М. : Советская энциклопедия, 1987. – С. 45–348.
3. Кибалион. – М. : Золотой век, 1993. – 88 с.
4. Кружков Г. М. У. Б. Йейтс: Исследования и переводы. – М. : Издательство РГГУ, 2008. – 671 с.
5. Крэнстон С. Е.П.Б.: Жизнь и творчество основательницы современного теософского движения. – Рига – М. : Лигатма, 1999. URL: <http://www.theosophy.ru/lib/wl-theoo.htm>
6. Москвин В. П. Метафора // Москвин В. П. Выразительные средства современной русской речи. Тропы и фигуры. – Ростов н/Д : Феникс, 2007. – С. 396–403.
7. Новикова Т. М. Эзотерическая философия. – М., 2006. – 368 с.
8. Словарь русского языка. В 4 т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; под ред. А. П. Евгеньевой. – М., 1981.
9. Упанишады. – М. : Восточная литература, 2000. – 782 с.
10. Cirlot J. E. A Dictionary of Symbols. – New York : Dover Publications, 2002. – 756 p.
11. Collected Works of W. B. Yeats. Volume XIII. *A Vision*. The Original 1925 Version. – New York : Scribner, 2008. – 448 p.
12. Graf S. J. W. B. Yeats: Twentieth Century Magus. – Boston, MA : Red Wheel/Weiser, 2000. – 240 p.
13. Longman Dictionary of Contemporary English. – New York : Longman, 2001. – 1738 p.
14. The Collected Poems by George William Russell. – London : Macmillan, 2008. – 564 p.
15. The Collected Poems of W. B. Yeats. – London : Wordsworth, 2008. – 402 p.
16. Waite A. E. The Real History of the Rosicrucians. Kindle Edition. – Evinity Publishing Inc., 2009. – 501 p.
17. Walker B. Encyclopedia of Esoteric Man: The Hidden Side of the Human Entity. URL: <http://questia.com>

# РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПОНЕНТ В СТРУКТУРЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА

Ю. Р. Мурсалимова

Уфимский государственный авиационный технический университет, г. Уфа, Республика Башкортостан, Россия

**Summary.** In this article the author tries to demonstrate mutual interaction of individual religious and linguistic views of the world with the help of the association experiment. Experimental findings of the Russian Associative Dictionary and of the experiment conducted by the author are compared in this publication.

**Key words:** associations; connotative meaning; linguistic knowledge; religious knowledge; word meaning.

Язык и религия, представляющие собой два разных образа мира, имеют в своей структуре разное содержание (знание о мире) как по объему и характеру информации, составляющей это знание, так и по его роли и месту в структуре общественного сознания [9]. Они являются способами формирования и существования знаний, а «совокупность этих знаний о действительности, сформировавшаяся в общем (индивидуальном, групповом) сознании» представляет собой картину мира [12, с. 72]. В индивидуальной картине мира каждой отдельной личности будет присутствовать что-то уникальное, особенное для данного индивидуума [11].

В предлагаемом вниманию материале предпринята попытка показать взаимовлияние индивидуальных религиозной и языковой картин мира путем выявления и частичного описания религиозного значения слова, или религиозного компонента в структуре психологического (ассоциативного) значения слова (далее – ЗС), который в рамках предпринятого исследования определяется нами как содержание слова, отображающее в сознании индивида и закрепляющее в нем мистические представления, основанные на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов). В трактовке психологического ЗС придерживаемся его понимания как компонента структуры слова, вызывающего на психовербальном уровне в сознании представителей определенной национально-культурной общности некоторый минимум сходных ассоциативных реакций по ряду признаков (внутренних – перцептивного когнитивного, аффективного характера и внешних – вербальных, ситуативных), как способности к образованию «ментальных структур, интегрирующих опыт ассоциирования с определенной (в т. ч. культурной) реалией» [12, с. 8, 56].

Многие мифологические источники и религиозные учения связывают со словом становление мира и человека. Идея слова как основы бытия и созидающего начала сформулирована и в библейской традиции («Вначале было Слово») [11, с. 44]. Слово – одна из основных единиц языка. И если мы вправе говорить о национально-



культурном колорите языка, то его следует искать, прежде всего, в лексике, особенно в тех ее сферах, которые прямо или опосредованно связаны с социально-этническими и национально-культурными особенностями жизни и «среды обитания носителей языка» [11, с. 27].

Представители структурно-функционального подхода в языковедческой традиции уверены в том, что во многих случаях слово нельзя определить как единство спаянных друг с другом функционально соотносительных фонетических, лексико-грамматических и семантических единиц языка, предлагая разделять слова на: фонетический (ряд звуков или фонем), лексико-грамматический (словоформа и лексема) и семантический виды. Последний предлагается использовать как синоним термина «значение», рассматривая в качестве основной единицы языка только грамматическое слово [3, с. 41].

В психолингвистической традиции значение употребляется как в качестве значения слова, так и в качестве значения, усваиваемого индивидом; оно функционирует в языке для выполнения «ряда функций, изначально встроенных в систему знаковых отношений» (цит. по: [12, с. 71]).

Согласно известным в науке о языке более чем восьми десяткам лексикографических описаний, слово, прежде всего, – «единица языка, служащая для наименования понятий, предметов, лиц, действий, состояний, признаков, связей, отношений, оценок» [10, с. 596], кроме того, «внутренняя форма слова... входит в коннотацию», которая в широком смысле «дополняет предметно-понятийное, а также грамматическое значение языковой единицы и придает ей экспрессивную функцию на основе сведений, соотносимых с эмпирическим, культурно-историческим, мировоззренческим знанием говорящих на данном языке»; в узком смысле – «компонент значения, ... выступающий во вторичной для нее функции наименования, который дополняет при употреблении в речи ее объективное значение *ассоциативно-образным представлением* об обозначаемой реалии...» (выделено авт. – Ю. М.) [2, с. 85–86, 236, 464–467]. Разнообразные коннотации вкупе с эмоционально-экспрессивными оценками составляют прагматический компонент значения слова, являющийся «исторические, культурные, социальные условия и всю совокупность человеческих знаний и верований, в среде которых происходит деятельность языка и которые оказывают влияние на использование языка и на отношение к нему» [5, с. 8; 7].

По поводу роли, статуса и структуры коннотативного компонента в научной литературе идут дискуссии: одни полагают, что коннотация – это семантическая сущность, выражающая эмотивно оценочное отношение субъекта речи к действительности при ее обозначении в высказывании, которое получает экспрессивный эффект на основе этой информации (В. Н. Телия, В. И. Шаховский и др.); другие отмечают, что коннотативные элементы «не включаются в знаковое

значение словесных знаков, а порождаются специфическими условиями их использования в речевых актах» (А. А. Уфимцева) [14, с. 96]; третьи в качестве элементов коннотации рассматривают оценочный, эмотивный, эмоциональный, экспрессивный, ассоциативный, образный и стилистический (Н. Н. Кислицына) [7, с. 132].

Полагая, что ассоциативно-образные и эмоционально-экспрессивные элементы, выявленные в ходе анализа результатов свободного ассоциативного эксперимента (САЭ) по описанию религиозного значения слова в индивидуальном лексиконе человека, составляют коннотативную часть психологического ЗС, обратимся к представлению отдельных фрагментов полученного материала от 100 испытуемых (ии.) – студентов очного отделения Российского исламского университета ЦДУМ России и учащихся заочного отделения мечети-медресе «Ляля-Тюльпан» (г. Уфа) в сопоставлении с данными РАС [6].

Техника организации САЭ исходит из того, что изучение связей внутри полученного ассоциативного поля (АП) – дистрибуции ассоциативных реакций (R) на стимулы (S) – может служить средством выявления особенностей структуры ЗС и «степени рельефности» выделенных компонентов, или их «веса» по отношению друг к другу (А. А. Залевская), причем «важно изучать дистрибуции ассоциативных реакций на ряды слов, связанных по какому-либо принципу», потому что «два слова в той или иной мере близки по значению, в какой совпадают дистрибуции полученных реакций на них» [12, с. 109]. Язык ответа в эксперименте не ограничивался.

В качестве материала ассоциативного эксперимента были использованы специально отобранные для этих целей 17 слов-стимулов, семь из которых были связаны с религиозной тематикой: ГРЕШНЫЙ, БОГ, РЕЛИГИЯ, СВЯТОЙ, МОЛИТЬСЯ, ХРАМ и ВЕРА, остальные – ДАВАТЬ, ПРАЗДНИК, ЧИТАТЬ, ЛЮБОВЬ, ДРЕВНИЙ, НАУКА, КНИГА, НЕЗЕМНОЙ, ГРЯЗНЫЙ, ДУША – использовались для ослабления степени смысловой интерференции, для чего семантические объединения слов расчленялись и слова располагались разрозненно друг от друга.

При имеющихся различиях в целях и задачах исследования с применением ассоциативной методики их объединяет интерес к специфике лексикона как компонента речевой организации человека и вытекающие из него основания для связи между его единицами. Значит, важным аспектом изучения религиозного значения является изучение сопоставительного анализа. Причем сопоставление должно проводиться как между различными по религиозной принадлежности группами информантов (в нашем исследовании – исламской и христианской), так и на межъязыковом уровне.

Подобные сопоставления в конечном счете должны иметь своей целью не только установление религиозной специфики речевого

поведения контактирующих (микро)групп, но и объяснение оснований для взаимопонимания и для расхождений при межрелигиозном общении. Способы и формы последнего могут быть выявлены при детальном рассмотрении роли признаков в процессах идентификации значения воспринимаемого слова. Мы разделяем мнение А. А. Залевской относительно поставленной проблемы: предстоит решить ряд актуальных вопросов, связанных с их классификацией, ролью в процессе получения выводного знания (прямого и многоступенчатого). В данном случае важно проследить, как в зависимости от идентифицируемого признака одно и то же слово может «выводить» на различные «схемы знаний», а при наличии общих схем знаний в условиях межрелигиозных контактов – на специфическое заполнение тех или иных слотов образами типичных для каждой религиозной культуры носителей признаков в сочетании с соответствующими эмоционально-оценочными переживаниями. Предлагаемая ученым концепция единой информационной базы человека объясняет процесс внедрения одного и того же элемента знания во множество схем, сценариев, фреймов, доступ к которым может проходить по сенсорному, концептуальному, эмоциональному или вербальному каналу. Необходимо также учитывать, что опора на признак в своей основе предполагает реализацию некоторых важных принципов функционирования идиолексикона, опору на некоторые продукты переработки перцептивного, аффективного, когнитивного опыта человека в их многочисленных связях и отношениях, гармонично встроенных в индивидуальную картину мира и подверженных определенному влиянию идиоэтнических систем вербальных значений, норм и оценок. Ученым отмечается, что опора на признак – средство идентификации того, что лежит за воспринимаемым словом, происходит «выход» на единую информационную базу человека, вне которой понимание и взаимопонимание вообще неосуществимо [4].

С этой точки зрения небезынтересны АП тех стимулов, что избирались для «вуалирования» ассоциантов религиозной тематики. Так, на стимул ЧИТАТЬ большинство респондентов ответило грамматическими формами ассоциата *книга* – *книгу* (25 %), *книга* (18 %), *книги* (9 %). Данные нашего эксперимента совпадают с данными РАС [6] по рассматриваемому стимулу: самая распространенная R – *книгу* – составляет 33 %, *книга* – 8,2 %, *книги* – 1,8 %.

В корпусе единичных ответов, содержащих, по нашему убеждению, коннотативные элементы, выявлены: *Коран* (12 %); *намаз, об исламе* (3,5 %); *Коран священный* (2 %). В разноязычных ответах респондентов башкир, татар, таджиков и узбеков представлены: *курран* (11 %), *курган* (транслитерация с арабского слова «кураан» посредством горлового звука «айн») – (2 %), а также *куръэн* (3,5 %), *коръэн* (3,5 %) (орфография участников эксперимента сохранена).

По данным РАС также были зафиксированы ответы, содержащие в себе религиозный компонент – *Библию* (0,3 %) и по 0,2 % дали реакции *проповедь* и *Тору*. Подтверждается предположение о наличии в религиозной культуре и, соответственно, сознании ее носителей отдельной сферы ценностей как идеального во всех отношениях. Теоретическим обоснованием такого посыла послужило представление о том, что языковой контекст способен более полно отражать тот фрагмент концептуальной системы индивида, который актуализируется при восприятии им исходного S. Появляется возможность установления потенциальной возможности актуализации некоего сакрального смыслового содержания через выявление принципиальной связи в сознании ии. между S и соответствующей R. Отмечаются достаточно высокий процент указания на Священное Писание / Коран и преимущественная актуализация ЗС «книга», что, вероятно, свидетельствует о большей устойчивости связи в биноме S-R. Наличие таких R в группе носителей религиозной культуры может быть интерпретировано как проявление функциональности религиозного знания, обеспечиваемого преломлением знания через свой образ мира и формированием смысла «для общества».

Самым распространенным ответом на ПРАЗДНИК стал *Курбан Байрам* (18 %), *весёлый* (2 %). Большинство опрошенных по данным РАС ассоциировали его только с *веселым* (9 %). Актуализаторами религиозного значения стали *Рамазан* (4 %), *пятница* (4 %; как известно, у мусульман пятница является священным днем и праздником), *религиозное* (3 %), *Ураза* и *мусульман* (2 %). В РАС содержится только одна подобная реакция с религиозным компонентом – *святой* (0,1 %).

Сопоставительный срез полученных ответов показал, что для носителей религиозной культуры характерно более «переживаемое» восприятие исходных слов с активацией фрагментов концептуальной системы, объективируемых языковыми знаками «книга», «праздник», а также относительно сепаратное существование в сознании ии. сакральной и земной сфер.

При ярко выраженном инструментальном характере религиозного знания и его применимости к сфере повседневности актуальными остаются коннотативные элементы ЗС. Идентификация стимула определяет более глубокие различия в «локализации» структур, стоящих за ассоциатами в системе смысловых связей «жизненного мира» субъекта.

Различия между данными проведенного эксперимента и РАС говорят о том, что религиозное сознание индивидуализировано, и в сознании отдельных членов социума оно присутствует в разном объеме.

## Библиографический список

1. Апресян Ю. Д. Коннотации как часть прагматики слова // Избранные труды. Т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография. – М., 1995.
2. Большой энциклопедический словарь. Языкознание. – 2-е изд. «Лингвистического энциклопедического словаря» 1990 г. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998.
3. Васильев Л. М. Современная лингвистическая семантика. – М. : Высшая школа, 1990.
4. Залевская А. А. Введение в психолингвистику. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2007.
5. Звегинцев В. А. Язык и лингвистическая теория. – М. : Эдиториал, 1973.
6. Караулов Ю. Н., Сорокин Ю. А., Тарасов Е. Ф., Уфимцева Н. В, Черкасова Г. А. Ассоциативный тезаурус современного русского языка. – Т. 1–6. – М. : Институт языкознания РАН, 1994–1998.
7. Кислицына Н. Н. О месте коннотативного значения в семантической структуре слова. Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – Т. 24 (63). – № 4. – Ч. 2. – 2011. – (Сер. «Филология. Социальные коммуникации»).
8. Лингвистический энциклопедический словарь. URL: <http://tapemark.narod.ru> (дата обращения: 10.10.2012).
9. Мечковская Н. Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религии. – М. : Агенство «Файр», 1998.
10. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М. : Русский язык, 1989.
11. Пятаева Н. В. Антропоцентрический и системоцентрический принципы лингвистики в динамическом исследовании лексических гнезд. – Уфа : Гилем, 2006.
12. Салихова Э. А. Моделирование процессов овладения и пользования психологической структурой значения слова при билингвизме. – Уфа : ИД «Чурагул», 2012.
13. Телия В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – М. : Наука, 1986.
14. Уфимцева А. А. Лексическое значение. Принципы семасиологического описания лексики. – М. : Наука, 1986.
15. Шаховский В. И. Эмотивный компонент значения и методы его описания. – Волгоград : Волгоградский государственный педагогический институт, 1983.

## МИФ О ГЕРОЕ И МИФ О СУПЕРГЕРОЕ

В. Е. Самойлова

Санкт-Петербургский государственный университет,  
г. Санкт-Петербург, Россия

**Summary.** Modern popular culture bears some similarity to mythology, and such parallel helps us reveal the essence of modern popular culture and track the mechanisms of its origin and functioning. Within the latest superhero myths, such as Superman, Batman, Spider-man, X-men and many others, we can mark out the same patterns as presented in the traditional heroic myth. Superhero can also be understood as a liminal character.

**Key words:** hero; trickster; superhero; modern mythology; popular culture.

Современная массовая культура имеет определенное сходство с мифологией, и проведение подобной параллели может помочь нам проявить ее сущность и те механизмы, по которым она возникает и функционирует. На примере новейших современных мифов о супергероях, таких как Супермен, Бэтмен, Человек-паук, Люди Икс и десятки других, можно выделить те же модели, что и в традиционных героических мифах. Супергерои – это вымышленные персонажи комиксов, которые так глубоко укоренились в современной популярной культуре, что кажется, что эти образы существовали всегда. Но на самом деле эра супергероев начинается только в конце тридцатых годов двадцатого века с оглушительного успеха комикса о Супермене. Созданный писателем Джерри Сигелом и художником Джо Шустером, этот персонаж впервые встречается с читателями на страницах Action Comics #1 (июнь 1938-го) и затем появляется в различных радиопередачах, телевизионных программах, фильмах, на газетных полосах и в видеоиграх. С тех пор Супермен считается иконой американской культуры, и своим успехом он ознаменовал создание нового жанра – комикса о супергерое.

Супергерои давно покинули полки магазинов комиксов и были ассимилированы популярной американской культурой. Несмотря на кажущуюся стабильность образа супергероя, характер этого персонажа и свойственное ему поведение менялись с течением времени. В самом начале эпохи супергерои были образцовыми гражданами, сражающимися во благо страны, но с годами в характер супергероя привносились все более сложные и противоречивые черты. К концу двадцатого века образ супергероя стал практически девiantным. Подобная динамика позволяет говорить о том, что супергерой трансформировался из идеального типа героя в антигероя.

Можно заметить, что большинство историй о супергероях содержат в себе структуры, сходные со структурами мифологии и фольклора [2]. Основные события жизни абсолютного большинства супергероев одинаковы. Детство супергероев проходит совершенно

классически, как и у героев античности, здесь можно обратиться к модели «рождения героя» по Ранку [3]. На этот мотив покинутости в дальнейшем обращает внимание Юнг в исследовании архетипа божественного младенца [4], и именно этот сюжет важен для понимания лиминального статуса супергероя. Жизненный путь большинства супергероев в точности следует паттернам героического мифа, разработке проблематики которых посвящены работы Кэмпбелла [1]. Кэмпбелл выделяет следующие элементы первого этапа становления героя, который описывает отделение героя от социума: призыв к путешествию, отказ от призыва, сверхъестественная помощь (неожиданная помощь, приходящая со стороны того, кто уже совершил собственное путешествие), пересечение первого порога, чрево кита (переход в царство ночи или сферу перерождения). После этого герой переходит на следующую, лиминальную стадию испытаний. Типичный путь мифологического путешествия героя является усилением формулы, представленной обрядами перехода: исход – инициация – возвращение; эту формулу Кэмпбелл называет атомным ядром мономифа. Путешествие героя обычно следует описанной выше модели: уход из мира, проникновение к определенному источнику силы и жизнеутверждающее возвращение. Если рассматривать героический миф как раскрытие структуры инициации, то необходимо заметить, что главной особенностью современного мифа о супергерое является то, что герой не может завершить свой путь, пройти инициацию полностью. Начав свое путешествие с призыва и пройдя первый порог, супергерой застревает на испытаниях лиминальной стадии [5].

Комиксы о супергероях периодичны, они публикуются, как правило, один или два раза в месяц, и именно на подобную сериальность предлагает обратить внимание Умберто Эко в своих эссе, посвященных исследованию значения Супермена для современной культуры. В подобной периодичности Эко видит фундаментальное отличие Супермена как от героев древнегреческой или нордической мифологии, так и от мессианских фигур. Герой комиксов оказывается в двойственной ситуации: он является архетипом, вечным воплощением коллективного стремления, но в то же время, наследуя романтическую традицию, он должен быть субъектом, развивающимся персонажем [5]. Супермен, который по определению является персонажем, которому ничто не может помешать, оказывается в противоречивой ситуации героя без противника и без возможности развития. В более позднем эссе «Инновация и повтор: между модерн- и постмодерн эстетиками» Эко даже говорит о возможной «сериальной форме эстетики», целью которой является диалектическое согласование между новым и повторяющимися [6].

Супергерой всегда остается в стадии перехода, незавершенной инициации. Ему свойственны лиминальные качества: вневременность, внестатусность, роль медиатора. Одним из важных маркеров

стадии лиминальности является «тайная идентичность»: супергерой всегда является alter-ego обычного человека. В реальной жизни Супермен действует как скромный репортер Кларк Кент; Бэтмен как миллионер Брюс Уэйн; Спайдермен как студент Питер Паркер. Настоящее имя супергероя и его лицо являются тайной. Можно сказать, что, несмотря на то, что супергерой спасает мир, он не принадлежит ему, он отделен от общества, вынесен за его пределы. В комиксах все время повторяется мотив пересечения границы: герой переходит из своей обычной жизни в жизнь супергероя, он меняет свое имя, костюм и скрывает лицо. В момент пересечения границы всегда присутствует, пусть даже в скрытой форме, «чрево кита», о котором писал Кэмпбелл, где происходит превращение человека в супергероя, как например «бэт-пещера» в комиксе о Бэтмене. Супергероя можно рассматривать как персонажа, странствующего между мирами, персонажа, который все время пересекает границы, причем совершает переход в обе стороны.

Несмотря на героическую миссию, которая как будто бы созвучна классическим античным героям, супергерой является лиминальным персонажем. Для более глубокого понимания особенностей лиминального статуса героя следует обратиться к исследованиям мифа о трикстере. Именно лиминальная открытость является общей чертой как супергероя, так и трикстера, что делает их намного более близкими мифологическими образами, нежели супергерой и герой.

В заключение можно сказать, что супергерою присущ особенный тип маргинальности, который характерен только для героев современной массовой культуры. Во-первых, это тайная идентичность: в комиксах о супергероях существует два различных, не пересекающихся между собой образа – человека и супергероя. Во-вторых, на лиминальный статус супергероя указывает сам жанр. В отличие от литературных произведений или кинематографа, или мифологического цикла, комиксы имеют кардинально другую структуру – они периодичны, и публикуются на протяжении десятилетий, как, например, в случае с Суперменом, уже более семидесяти лет. Супермен не отмечает своих дней рождений, не стареет, не женится и не заводит детей. От выпуска к выпуску он проходит через череду лиминальных испытаний, сражается с чудовищами, пришельцами, нацистами и прочими злодеями, стремящимися уничтожить мир. Но при этом он никак не может завершить свой обряд перехода. В подобном сериальном характере повествования комикса можно найти фундаментальное отличие мифа о супергерое от классического героического мифа.

#### **Библиографический список**

1. Кэмпбелл Д. Герой с тысячью лицами. – К., 1997.



2. Михельсон О. К. Археология поп-культуры: новая религиозность и мифологический код в семантическом поле блокбастера // Религиоведение. – 2010. – № 4. – С. 56–62.
3. Ранк О. Миф о рождении героя. – М., 1997.
4. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – Мн., 2004.
5. Eco U. & Chilton N. The Myth of Superman // Diacritics. Vol. 2, – №. 1 (Spring, 1972). – P. 14–22.
6. Eco U. Innovation and Repetition: Between Modern and Post-Modern Aesthetics. // Daedalus. Vol. 114. – № 4, The Moving Image (Fall, 1985) pp. 161–184.

## **ВЛИЯНИЕ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА**

**Д. Ю. Рязанов**

**Московский государственный технологический  
университет «Станкин», г. Москва, Россия**

**Summary.** Characteristic features of the modern information society. The influence of the internet virtual space on a person consciousness. Possible consequences of active use of modern communicative means such as mobile phones, social nets and so on. The process of contemplation as counteraction to the destructive influence of information society on a person's consciousness.

**Key words:** information society; the internet; behavior; consciousness; contemplation.

Сегодня, в начале XXI века, мы можем со всей определенностью сказать, что человечество вступило в качественно новую фазу своего развития – информационную эру. Т. е. следует констатировать переход от постиндустриального общества к обществу информационному [1; 3].

Индустриальное общество, сформировавшееся в конце XIX века, разрушило традиционный уклад жизни значительной части населения Европы и привело к росту деструктивного поведения [5], что, в свою очередь, вылилось в две кровопролитнейшие мировые войны и множество локальных конфликтов: революций, демонстраций протеста и т. п.

Во второй половине XX века индустриальное общество порождает из себя постиндустриальное общество, которое характеризуется доминированием потребительской парадигмы уже не только на «бытовом» уровне приобретения материальных благ в виде жизненно необходимых товаров и предметов роскоши, но и в сфере интеллектуально-культурного развития личности [1; 5]. Начинается «торговля» знаниями. Силовые методы контроля и управления населением, особенно в так называемых «развитых» странах, заменяются манипуляцией сознанием, что привело к формированию конформного мышления у большей части населения [5].

«Театрализованная» подача информационного материала в новостных блоках, повальное увлечение ток-шоу и «мыльными» операми трансформировало восприятие человеком внешнего мира до уровня зрителей, сидящих перед телеэкраном. Окружающая обстановка стала ощущаться сквозь призму навязанных извне стереотипов в совокупности с ощущением некоей нереальности происходящего, в смысле отождествления реальных событий и людей с игрой актеров в художественном фильме [3]. Подобное извращенное восприятие привело к пассивному принятию самых абсурдных реформ, а самое главное, к равнодушному отношению к «ближнему своему» и поощрению насилия во всех его формах [2].

Теперь же мы наблюдаем взрывное распространение информационных технологий и внедрение их в повседневную жизнь «обычного» человека. Происходит коренная перемена в механизме общения между людьми: живое непосредственное взаимодействие биологических организмов подменяется на виртуальный контакт через информационную среду компьютеров или сотовых телефонов [3; 4].

Еще одна особенность информационного общества – это вовлечение в него в качестве активных действующих лиц подавляющего большинства жителей нашей планеты. Если ранее для становления полноценных членов индустриального или постиндустриального общества существовало некое «возрастное» ограничение, а кроме того, многие люди, живущие в «глубинке» или в «развивающихся» странах, сохраняли самобытный традиционный уклад, то сегодня подобные ограничения сняты. Произошло тотальное (зачастую насильственное) внедрение информационных средств общения во все слои общества. С самого раннего возраста современные дети пользуются электронными средствами коммуникации и получают доступ в Интернет с его социальными сетями, форумами и т. п.

Можно констатировать качественное изменение мировосприятия и поведения, трансформацию человека как личности вплоть до самых глубинных слоев бессознательного [7]. Информационная среда с ее сложнейшей фрактальной структурой и стремлением к самоорганизации способна сформировать множество виртуальных миров, заставив пользователя сместить осознаваемую им реальность с физического мира Земли в цифровые миры IT-технологий [1; 3]. Некоторые негативные последствия этого уже проявляются достаточно отчетливо. Например, многочисленные массовые убийства по мотивам компьютерных игр или участившиеся в последнее время смерти среди геймеров, возникающие в результате эмоционального стресса.

К сожалению, для анализа и прогноза сложившейся ситуации невозможно непосредственно воспользоваться опытом предыдущих эпох в связи с тем, что подобное явление впервые имеет место за всю историю человечества [2]. Необходимо тщательное обобщение и расширение всего накопленного учеными и философами знания в

совокупности с традиционными культурами разных народов, а также привлечение современных междисциплинарных исследований.

Наблюдения, проводимые автором в течение последних пяти лет за учащимися технических вузов, а также общий анализ сложившейся на сегодняшний день ситуации позволили сделать вывод о коренных изменениях в психике студентов, произошедших не в последнюю очередь вследствие тесного контакта с информационной средой [1; 4]. Безусловно, на формирование личности современного молодого человека оказывает влияние целый комплекс причин, часть из которых описаны в работах [1; 4; 5; 6]. Взаимодействие же с виртуальной средой компьютера, общение посредством сотовых телефонов и т. п. выступают в роли своеобразных катализаторов, с одной стороны, углубляя и обостряя деструктивные черты поведения, а с другой, способствуя переходу человека на некий иной уровень существования, качественно отличный от господствующего в течение исторического времени.

Отметим также, что характер наступающих психических изменений носит в подавляющем большинстве крайне деструктивный характер [2; 5], т. е. происходит почти полная деградация лучших человеческих качеств, таких как умение бескорыстно любить, стремление к творчеству, способность развивать духовное начало и т. п. Но в отличие от подобных процессов, имевших место в начале и середине XX века, сегодня вектор сознания молодых людей направлен в виртуальный мир, переполненный ужасами, насилием, порнографией, – живое воплощение ада Данте, и скорость упадка достигает своего апогея [1]. Приходится говорить уже о некоей точке бифуркации, за которой сбываются самые худшие прогнозы футурологов о демоночеловечестве [2].

Однако если мы обратимся к мистическим традициям древности, а также к трудам современных философов-гуманистов, можно сделать вывод о некоем общем средстве, которое в разных культурах выражается по-разному, но везде позиционируется как «лекарство» от «грехопадения» и духовной деградации, особенно в кризисные моменты истории цивилизации [6; 8]. Это практика созерцания, позволяющая на какое-то время отрешиться от непрерывной борьбы за существование, так или иначе обращающей человека к грубым животным инстинктам, и от стремления любой ценой обладать самим собой и окружающим миром. Таким образом, во время созерцания происходит естественная интеграция индивида со своим внутренним «я», бессознательным, и с высшими «божественными» планами бытия и природой [5; 7].

Как известно, в буддизме каждый мужчина должен хотя бы один раз в жизни на некоторое время принять отречение от мира, стать монахом [6]. Ибо считается, что, не поднявшись над повседневной суетой, не испытав на себе подлинную свободу от матери-

альных привязанностей, невозможно прогрессировать на духовном поприще и, более того, стать человеком в полном смысле этого слова [3; 5; 6]. Даже в языческой традиции древних славян, где в отличие, например, от греко-римской культуры к моменту принятия христианства не успел до конца сформироваться пантеон высших божеств и, следовательно, практически отсутствовала мифология и философия, существовали специальные дни, когда запрещались любые работы, связанные с накопительством и поддержанием жизнедеятельности.

И, наверное, одним из самых значимых обрядов, нацеленных на поддержание гармонии природы и человека, является соблюдение евреями Шаббата. В отличие от современного христианского воскресенья – дня безудержного потребления и «бегства от самого себя», Шаббат – время установления перемирия в битве, которую ведет человек с окружающим его миром [5]. В Субботу каждый старается жить так, как будто у него ничего нет, и он не преследует никаких других целей, кроме одной – быть. Вот почему Талмуд называет Субботу предвосхищением мессианских времен, днем, когда собственность и деньги, скорбь и печаль – все табу, днем, когда царит чистое бытие.

#### **Библиографический список**

1. Рязанов Д. Ю. Роль концепции обладания в сознании современного западного человека // Труды 54-й науч. конф. МФТИ «Современные проблемы фундаментальных и прикладных наук». – 2011. – С. 14–15. – (Гуманитарные науки).
2. Тоффлер Э. Шок будущего. – М. : АСТ, 2008.
3. Файдыш Е. А. Путеводитель по кармическим архетипам. – Тверь : Союз, 2007.
4. Файдыш Е. А., Рязанов Д. Ю. Роль архетипов глубинного бессознательного в формировании творческой личности // Вестник МГТУ «Станкин». – М. : МГТУ «Станкин», 2011. – № 4 (17). – С. 124–130.
5. Фромм Э. Иметь или быть. – М. : АСТ, 2000.
6. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. – СПб. : Алетейя, 2002.
7. Юнг К. Г. Очерки по психологии бессознательного. – М. : Когито-Центр, 2010.
8. Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М. : Алгоритм, 2009.

# ИНВЕРСИВНАЯ КВАЗИРЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ И СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ ПРОЦЕССА ТРАНСГУМАНИЗАЦИИ

Б. А. Дорошин, М. А. Антипов

Пензенская государственная технологическая академия,  
г. Пенза, Россия

**Summary.** This article discusses some of the trends and opportunities related to the problem of the formation of post-human. As the factors, favoring transhumanization, and probably a part of it, the commodity fetishism and the quasi-religious attitude to digital devices and virtual reality are considered. Question of the possibility integrating posthumanity in the one multipersonal anthropocosmic subject is touched.

**Key words:** quasi-religious; transhumanism; posthuman; anthropocosmism; virtual reality; technosphere; net; nanotechnology.

«Человек есть мера всех вещей: существующих – в том, что они существуют, и несуществующих – в том, что они не существуют».

*Протагор.*

Эпоха, называемая постсовременностью, в которую вступила современная цивилизация – это время кардинальных трансформаций как на уровне социального бытия, так и на уровне биологической и психической жизни людей. Метаморфозы, о которых пойдет речь далее, позволяют говорить о продолжении эволюции человеческого рода и начале формирования особого антропологического типа – постчеловека. Судя по всему, он может состояться как продукт не столько природной, сколько культурной эволюции, если под культурой понимать «вторую природу» или все то, что создано человечеством на протяжении срока его существования на Земле.

Не умаляя всех достижений человечества, стоит отметить, что прогресс общества носит односторонний характер: человек развил и продолжает развивать материальные условия своей жизни, технико-технологическую среду. Но такое развитие техники и технологии обязательно должно предполагать и соответствующее духовное развитие, поскольку огромная свобода, полученная благодаря невиданным ранее материальным возможностям, предполагает и такую же степень ответственности, грамотности, разума, способности соотносить средства с целями и спрогнозировать возможные последствия того или иного вмешательства в биосоциальную сферу.

В условиях кризиса классических форм мировоззрения, связанных с иудео-христианской религиозной и ньютоново-картезианской научной картинами мира, в силу революционных изменений в технико-экономической сфере, этно- и геополитическом мироустройстве, нарастанием глобальных проблем, непредсказуемости и хаоти-

зации природных и социальных процессов, многие люди с новой остротой восприняли бытие как феномен иррациональный, движимый мощными и неведомыми силами. Это предопределило их обращение к новым векторам и формам духовных исканий. Каковы могут быть их обретения на этом пути, во многом определяется социально-экономическими и социокультурными условиями жизни, обуславливающими сами представления о трансцендентном, а также о путях и методах обращения к нему.

Изменения в образе жизни, физическом и психическом состоянии человека под влиянием экономикоцентризма и технотронной среды обитания, возможности и перспективы медицины, биотехнологий, генной инженерии, клонирования и интеграции человеческого организма с искусственными компонентами и системами, позволяют говорить о начавшейся трансгуманизации человека, обретении им новых, качественно отличных от его природы, и в этом смысле сверхчеловеческих и сверхъестественных возможностей. Согласно А. Г. Дугину, «эмбриональная форма» постчеловека – *homo ecomoticus* – двигаясь к абсолютизации экономического, постепенно теряет свои человеческие смыслы, человечность, человеческую сущность – духовную культуру, становится «придатком» все более автономных технических и финансовых процессов. Однако полная утрата человечности данным антропологическим типом, необходимая для его максимальной управляемости и адаптированности к динамике рыночных трендов, дисконтности, выражающейся в ценовых трендах «по ту сторону всякой верификации» пока не состоялась. Запоздало развитие технологий, необходимых для выведения человека искусственным путем – генной инженерии, клонирования, системы виртуальных дублей и голограмм, etc. [5, с. 6–8].

Предполагается, что трансгуманизация человека может произойти исподволь, плавно, незаметно и безболезненно. Однако некоторые актуальные социокультурные явления побуждают усомниться в этом. «Темная» и «дремучая» архаическая составляющая человека – его недоверчивость, смутные опасения, предрассудки, стремление убедиться в осязаемом наличии вещи – обуславливают протестные настроения и кампании против введения идентификационных номеров налогоплательщика (ИНН), составления и обработки в сетях баз персональных данных, электронного финансового расчета, биометрических паспортов, универсальных электронных карт (УЭК) и чипизации, а также общеобязательной вакцинации, генной модификации организмов, трансплантации и фетальной терапии в медицине, эвтаназии и т. п. Можно долго спорить о степени параноидальности или адекватности неприятия данных проявлений научно-технического прогресса. Несомненно одно – проявления эти в той или иной мере относятся к тенденциям, связанным с перспективой формирования постчеловека: дигитализацией и дефизикализацией,

виртуализацией человеческого бытия, экспансией искусственного в естественное, представлением и использованием человеческого существа как механизма. Поэтому опасения по отношению к ним, порой, вероятно, преувеличенные в частном, имеющем место «здесь и сейчас», могут быть во многом оправданы в общем, в связи с их возможным будущим в контексте указанных тенденций.

Одним из направлений преодоления таких опасений и мотивированной ими активности может являться культурная легитимация новаций, связанных с трансгуманистическими тенденциями, в т. ч. в форме их атрибуции сакральными или квазисакральными смыслами. Таковые обретаются, в частности, некоторыми техническими устройствами и системами, подобно тому, как в средневековье священным значением наделялись предметы, связанные с религиозной верой. Человеческая природа неизменна в том, что ей свойственно стремление к ориентации и поклонению, составляющих одну из базовых человеческих потребностей, согласно Э. Фромму. В условиях технотронного общества массового потребления получил развитие товарный фетишизм в отношении высокотехнологичных предметов широкого спроса, особенно новинок. Этому можно найти множество наглядных подтверждений. Так, выпуск и появление в продаже очередной модели смартфона компании Apple сопровождался почти столь же фанатической реакцией поклонников данной технической продукции, что и у глубоко верующих людей на доставку в местный храм известной иконы или мощей святого. Поклонники «яблочной» техники занимали очереди в магазины еще много часов до открытия, а купив заветный гаджет, ликовали не меньше, чем средневековый христианин, отстоявший в многолюдной очереди и приложившийся к мощам святого. Несколько ранее, в середине 2000-х гг., возник своеобразный молодежный культ мобильного телефона, который стал восприниматься наподобие тамагочи, магического талисмана или маленького идола. Весьма примечателен и сам по себе явившийся его предпосылкой феномен тамагочи, получивший широкий резонанс в масс-медиа еще в 1990-х гг. Он представляет собой игру для портативных устройств. Суть ее заключается в «жизни» виртуального питомца (животного, мальчика, девочки, ангела, дьявола) в «памяти» устройства. В отсутствии внимания хозяина питомец может в критичной форме проявить естественные потребности, заболеть или умереть. Питомца нужно кормить, убирать за ним, следить за его здоровьем, играть с ним. Электронная игрушка практически заменяет настоящее существо, что обуславливает крайнюю степень привязанности ребенка к «электронному другу». Первоначальный вариант игры не предусматривал возможности начать игру заново, и смерть виртуального питомца вызывала тяжелую эмоциональную реакцию. В Японии отмечены случаи самоубийства подростков, не сумевших пережить смерть

тамагочи, после чего в устройства с игрой стали интегрировать клавиши сброса [9]. Данный феномен, на наш взгляд, имеет прямое отношение к трансгуманизму. По образу и подобию отношений пользователя-геймера с тамагочи, в будущем могут складываться отношения между взрослыми и роботами-детьми – инновационным товаром, который должен наполнить рынок к 2023 году, согласно российскому модернизационному форсайт-проекту «Детство-2030». В парадигме данного проекта выделяется квазирелигиозная основа – весь он детерминируется инвариантным, фаталистическим представлением о будущем, замещающем место и роль абсолюта, божества. На таком метафизическом представлении о будущем как о чем-то неизменном, раз и навсегда данном, основан тезис проекта о необходимости симметричного «ответа» на неотвратимый «вызов» грядущего: подготовки образовательной среды к другому проявлению трансгуманизма – якобы неизбежной массовой чипизации населения. В отличие от традиционных религиозных концепций, в которых Творец представляется в общем и целом благостно промысляющим о будущем тварей своих, здесь «божество»-будущее предстает удрученным их пока еще относительно естественным состоянием в настоящем, и ниспосылает на их головы не благодать, а этот и подобные «вызовы». К ситуации вполне применима формула «*Demon est Deus inversus*» (Демон – это Бог наоборот – лат.) [10, с. 45, 31], что позволяет рассматривать подобную квазирелигиозность как инверсивную (от лат. *inversio* – переворачивание, перестановка).

Будущее, прогресс, модернизация, инновации, наука и техника – все это понятия и явления, которые, безусловно, могут иметь высокую ценность, служить источниками надежды и веры для людей, но ровно до тех пор, пока отношение к ним не выходит за рамки логики, рациональности и чувства самосохранения, не оборачивается квазирелигиозной абсолютизацией, формированием культа. Примером балансирующего на этой грани и порой вступающего за нее отношения к инфокоммуникационным технологиям и устройствам является тенденция гипертрофированной компьютеризации максимально возможного числа видов деятельности, когда, например, переход к компьютерному делопроизводству не упрощает, а осложняет документооборот, сопровождаясь увеличением электронной и распечатываемой документации чуть ли не в геометрической прогрессии, и приводит к существенно большим, нежели ранее, затратам времени.

Сакрализация феноменов, относящихся к информации, цифровому коду, виртуальной реальности и соответствующей технике, с точки зрения философии традиционализма есть ни что иное, как контр-традиция или инверсия – реставрация метафизических оснований и сакральных проявлений жизни традиционного общества в урезанном, искаженном и пародийном виде, в форме нового идола-



поклонства [11]. Как отмечает В. А. Кутырев в связи с представлением информации в качестве единственной субстанции, в будущем возможно замещение статусов реальности и Бога синергетически автоэволюционирующей постчеловеческой виртуально-сетевой мультиагентной организацией [7, с. 63–67].

В связи с этим стоит отметить семантическую близость понятия «виртуальное» (от англ. *virtual* – фактический, *virtue* – добродетель; ср. лат. *virtus* – потенциальный, возможный, доблесть, энергия, сила) понятиям «сакральное» (от индоевр. \**sak* – божественное, таинственное могущество) и «хварено» (древнеиран. *hvarnah* – божественный огонь, возрастающая сила, благо и др.) [2, с. 73]. Эта близость в той или иной мере объясняет тенденцию обращения к виртуальному как к псевдобожественному или псевдодемоническому, квазисакральному, симулятивный характер которого явствует из того же латинского *virtus* в значениях «мнимый», «воображаемый». М. Хайм отмечал, что виртуальная реальность и киберпространство призваны дать возможность преодолеть экзистенциальную ограниченность реальности: выйти за пределы смерти, времени и тревоги; аннулировать свою заброшенность и конечность, достичь безопасности и святости [1]. Все это в сочетании с перспективой интеграции нанокomпьютерной техники в организм человека и ее прямого взаимодействия с его нервной системой и мозгом открывает невиданные возможности манипулирования людьми через беспроводные сети и создания «глобального человеЙника» (А. А. Зиновьев) как своеобразной кибер-теократии.

В современном виртуальном пространстве довольно широко представлено содержание квазирелигиозного, в частности, квазимагического, характера, и это не случайно. Виртуальная среда позволяет осуществлять процедуры «вне тела» и жесткой привязки к пространственно-временным координатам, такие, как возврат к пройденной ситуации во времени компьютерной игры, смена виртуальных «тел», продуцирование автономных программных «гомункулов», «демонов» и «химер», оперирование виртуальными объектами на гиперфункциональном уровне. Виртуальное, как и техника в целом, расширяет возможности человека. Именно это ее «чудесное» качество, способное порождать восторженный трепет (очевидно, в каких-то случаях перемешанный с шоком перед открывающимися возможностями – футурошоком, согласно Э. Тоффлеру), и обуславливает квазирелигиозное отношение к техносфере, благоприятствующее трансгуманизации.

Постчеловек может рассматриваться как синтез человеческой телесности с техникой, его можно определить как антропотехническое существо. Создав технику как комплекс средств преобразования мира, человек одновременно получил и средство преобразования самого себя. Наряду с непосредственным воздействием техники

на человека путем ее интеграции с телесностью, человечество подвержено и влиянию техносферы как пограничной сферы бытия природы, культуры и техники, что обуславливает формирование особых качеств людей как на физическом, так и на духовном уровне.

Одно из проявлений этой трансформации – ослабление индивидуальности и личностного начала людей в массовом обществе, ставшем также и обществом информационным. Оно является предпосылкой формирования типа, именуемого «дивидуум» [5, с. 5], «мультивид», «распределенный субъект», связанного с растворением личности в хаосмосе постоянных многосторонних коммуникаций, ее превращением в узелок инфокоммуникационной сети с перспективой слияния индивидуальных интеллектов в коллективный [7, с. 66, 69–70]. Эта тенденция напоминает не только о растворенности личностного начала в общинном в премодерне (автономная личность в ее классическом понимании формируется с переходом к индустриально-капиталистическому modernity с его индивидуализмом), но и представления о наличии у человека более чем одной души (ср. множество «аватар» интернет-пользователя) и потере души, например, ее «натурализации» в природной среде, у носителей архаических культур, еще мало выделявших себя из природы [6, с. 93–114]. Зеркальным подобием этому может стать потеря души постчеловеком в виртуальной среде – «третьей природе» (следующей за «второй природой» материальной цивилизации). Согласно пародийной логике инверсии, «возвращение к истокам» может выразиться в растворении человека как вида (кристаллизовавшегося некогда из природы естественной), по мере киборгизации и предполагаемой оцифровки его сущности [8, с. 72–73], в «природе» виртуальной; в обращении земной жизни (зародившейся некогда в первобытном океане) в лице своего «эволюционного пика» – человечества – в виртуальный «океан» с трансперсональным обезличенным мышлением, некий цифровой «Солярис». Вероятно, его можно было бы назвать реализацией постмодернистского эйдоса – «тела без органов», если бы не отсутствие у такого гипотетического виртуального существа и тела, заменой которому может стать ризоматичный аппаратный «саркофаг» (очевидно, в форме «облака» соединенных беспроводной сетью наноэлектронных модулей, рассеянных на огромные расстояния), обеспечивающий его постжизнь. Наверное, для него подошли бы определения Ги Дебора, сформулированные по несколько иному поводу – «псевдомир», «инверсия жизни», «автономное движение неживого» [3, с. 27].

Подобный мульти- и трансперсонализованный и трансформный «дивидуум», единый во множестве переливающихся друг в друга «ипостасей» и «лиц», интегрировавший в себя человека, социум и вообще реальность, представляющий в своей внутренней жизни некий виртуальный космос, и, вероятно, способный посредством

нанотехнологий интегрировать с собой и трансформировать космос физический (ср. «проблема серой слизи») [4, с. 256], может характеризоваться как существо не только антропотехническое, но и антропокосмическое. Духовно-интеллектуальная жизнь такого существа-континуума (матрицы, сингулярности), как полагает В. А. Кутырев, может основываться на мышлении без сознания [7, с. 67], и, вероятно, представлять собой комплекс перманентно гибридизирующихся и мутирующих виртуальных проекций бессознательного интегрированных им антропосоциальных субъектов. В силу мультивидуальности и других отмеченных выше системных качеств оно имело бы основания заявить: «Имя мне легион», и явилось бы своеобразным инверсивным подобием имманентных миру и человеку (антропокосмичных) божеств некоторых традиционных религий (например, индуистского Брахмы); Великого предела (Тай Цзи) китайской философии и антропокосмоса Платона; соборной (корпоративной, симфонической) личности христианства; межличностной Самости или единого мира (Unus Mundus) К. Г. Юнга.

Впрочем, смоделированная здесь перспектива – лишь одна из возможных альтернатив трансгуманизации человека с ее квазирелигиозными и религиозными аспектами. Иные могут не иметь столь апокалиптического характера, и, напротив, представляться весьма оптимистичными, но это не снимает актуальности предельно тщательной этической и аксиологической экспертизы любых концепций и прикладных разработок, имеющих отношение к трансгуманизму.

### Библиографический список

1. Грицанов А. А., Галкин Д. В., Карпенко И. Д. Виртуальность // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. – С. 122–124.
2. Гурин С. П. Сакральные основания власти // Многообразие религиозного опыта и проблемы сакрализации власти в христианском и мусульманском мире. Науч. докл. / Под ред. А. В. Гладышева и В. Б. Устьянцева. Часть 1. Власть, религия, культура в изменяющемся мире. Опыт философской рефлексии. – Саратов, Издательство «Научная книга», 2005. – С. 67–76.
3. Дебор Г. Общество спектакля. Пер. с фр. С. Офергас и М. Якубович. Ред. Б. Скуратов. Послесловие А. Кефал. – М. : Издательство «Логос», 2000. – 184 с.
4. Джой Б. Почему мы не нужны будущему // Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в «Матрице» / под ред. Гленна Йеффета; пер. с англ. Т. Давыдова. – М. : Ультра. Культура, 2003. – с. 235–276.
5. Дугин А. Г. Постчеловек и постчеловечество // Проблема постчеловека и постчеловечества. Материалы научного семинара. Вып. № 4. – М. : Научный эксперт, 2011. – С. 4–17.
6. Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам / Михаил Федорович Косарев. – М. : Ладога-100, 2003. – 352 с.
7. Кутырев В. А. Крик против небытия. – Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 60–72.

8. Соьер Р. Искусственный интеллект, научная фантастика и «Матрица» // Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в «Матрице» / под ред. Гленна Йеффета; пер. с англ. Т. Давыдова. – М.: Ультра. Культура, 2003. – С. 59–73.
9. Тамагочи // Википедия. Свободная энциклопедия. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Тамагочи>
10. Фомин М. С. Форсайт-модернизация в сфере педагогики: осмысление некоторых идей проекта «Детство-2030» // Социосфера. – 2011. – № 4. – С. 24–49.
11. Штепа В. Инверсия // Традиция в мире постмодерна. URL: <http://kitezh.onego.ru/inversio/> (дата обращения: 12.09.2012.).

## **ОТ ПРАВОСЛАВИЯ К ФЕНОМЕНУ ЯДЕРНОЙ ЭНЕРГИИ: ЗАИМСТВОВАНИЕ ФРАГМЕНТОВ МЕТОДОЛОГИИ АНТРОПОСОЦИАЛЬНОГО ТОЛКОВАНИЯ**

**Е. В. Комлева**

**Институт философии и политологии,  
Технический университет, г. Дортмунд, Германия**

**Summary.** Within the socio-cultural space there has been searched for an analogous methodology to reflect on the phenomenon of nuclear energy from the perspective of concepts of man and society. It has been proven as beneficial to refer to the anthropo-social component of Orthodoxy. There has been outlined the idea on the universal and civilizational relationship of these phenomena. The main questions concerning their connection have been formulated as well as some ways to answer them. There are given some examples of the suggested methodological transfer.

**Key words:** Orthodoxy; nuclear energy; interpretation; methodology; international underground nuclear waste storage facility.

### **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Нельзя сказать, что гуманитарные науки, философия, теология, литература и искусство XX–XXI веков оставили амбивалентный феномен ядерной энергии (основные понятия – [http://narfu.ru/aan/archive/AaN\\_2012\\_5.pdf](http://narfu.ru/aan/archive/AaN_2012_5.pdf)) как важную часть бытия без внимания (см., например, три мои статьи по адресу <http://econf.nkras.ru/konferencii/econf/filos.html>). Тем более в условиях глобализации и информатизации. Но этого внимания явно мало. И, пожалуй, недостает примеров, индивидуальных и коллективных, «вышей пробы» по таланту «исполнителей». Нет достойной методологической базы и полноты смотра. Такая база может формироваться через фундаментальные аналоги, которые необходимо выбрать. Полезным обещает быть социокультурное соосмысление феноменов ядерной энергии и религии. Прежде всего – подход, отталкивающийся от постулатов и богословских достижений христианства и Православия. Обозначим лишь предпосылки и контуры такого подхода. Мы не будем затрагивать вопросы веры в Бога (аналогично,

в какой-то мере, учебным курсам «Основы православной культуры»). Вера – это личное дело каждого. Будем направляемы лишь специфической методологии Православия и, в контексте сопряжения феноменов, основными вопросами «зачем?», «почему?» и «как?».

Особое значение предлагаемый подход имеет для Сибири. Всему миру известно, что именно в Сибири расположены уникальные российские (и крупнейшие мировые) ядерные предприятия военно-промышленного комплекса: Сибирский химический комбинат (рядом с Томском) и Красноярский горно-химический комбинат. Именно этим комбинатам мир обязан тем, что не было третьей мировой войны – ядерной. Эти комбинаты материально обеспечили ядерное сдерживание, пользу которого в тех конкретных исторических условиях теперь оспаривают лишь политиканствующие краснобаи, но не серьезные историки. В одном из первых документов, подписанных И. Сталиным в рамках развертывания Атомного проекта СССР, именно в Томске, на базе Томского политехнического института, было предписано готовить кадры для ядерной отрасли ВСЕЙ СТРАНЫ. Разве Краснокаменск, о котором прямо говорится в статье, это вне Сибири? Тобол, Иртыш, Обь, Енисей – все эти реки получили отпечаток ядерной индустрии. Не для изучения ли и этих последствий создано структурное подразделение РАН в Тобольске? Норильск и нефтегаз шельфа Карского моря (и восточнее) не могут работать без атомных ледоколов. Подземные ядерные взрывы производили в некоторых сибирских районах. Есть еще много подобных фактов. Это все история. А как дальше быть с наличием и дальнейшим развитием ядерной индустрии Сибири? Раньше никто никого об этом не спрашивал. Строили – и все. Так надо было. Теперь, в новых условиях и с учетом прожитого, возможно и нужно принимать решения иначе. И еще: давным-давно судьба показала Сибирь Ф. Достоевскому, без обращения к которому антропосоциальную ядерную тематику «не разрулить». Об этом статья.

### ВСЕЛЕНСКОЕ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РОДСТВО

У ядерного и религиозного феноменов много общего в базисе и пограничных темах. Ядерной энергии (равно как космологическим и геологическим процессам) присущи элементы вечности по сравнению с жизнью человечества, а также прямой «вклад» в реальность его существования. Что в сфере социальных явлений имеет хоть как-то схожие параметры времени и значимость для осмысления генезиса человека и проявления людей как цивилизации? Конечно же, прежде всего, религия, а также ее мировоззренческая составляющая. Христианство и Православие ориентируют человека на вечность, рассматривают ключевые, земные, проблемы в таком ракурсе. Они дают нормы, иногда парадоксальные, земной (внешней и

внутренней) жизни людей – добра и зла, чтобы иметь достойную перспективу будущего.

Человек принадлежит двум мирам – материальному и духовному. С одной стороны, мы – дети энергии и вещества звезд. Мы состоим из молекул, атомов и атомных ядер, то есть ядерная энергия не только вне, но и внутри нас. В прямом и переносном смысле. С другой, «Бог – Отче наш». Уже начало материального мира и биологической жизни, как известно, трактуют именно эти две концепции. Недавно найденный (величайшее научное открытие последних пятидесяти лет) бозон Хиггса самими физиками назван «частицей Бога». От них же и «Троица» – название первого в мире испытания технологии ядерного оружия.

Страны христианской культуры первыми освоили ядерную энергию. Западные христианские философы и теологи первыми в ядерном мире обозначили новый уровень проблем о сути и будущем как христианства, так и человечества в целом [1; 2].

### ЗАЧЕМ НУЖНО?

Согласно христианству и Православию, мир устроен так, что есть рай и ад. Человечество должно выбирать между ними. С полным осознанием и того, и другого. Ядерная энергия деяниями людей может на Земле обеспечить либо одно, либо другое. Познание ядерной энергии (в антропосоциальном контексте) и ее использование имеют обнадеживающий смысл только в единстве с глубоким пониманием (как основы действий в ядерной сфере) сути человека и общества.

Православие приводит к мысли, что наше нынешнее, так называемое нормальное, состояние глубоко ненормально по существу. Потенциал человека велик, но нельзя, чтобы человек «неочищенный» проявлял себя в полной силе. Богоподобная природа человека с огромным потенциалом глубоко повреждена. Как следствие, политическое и научно-техническое развитие человечества вопреки первоначальным благим намерениям привело к возможности краха земной цивилизации. В глобальном плане необходимо очеловечить человечество, победить внутреннее зло в человеке, чтобы не случались все новые и «совершенные» «Содомы» и «Гоморры». Причем апологеты Православия (например, профессор-богослов А. Осипов) доказывают это вполне светски, научно, логично, исторично, на фактах [3]. Добавим, что далеко не все ладно с чистотой души и у профессионалов ядерного дела. А это – !?!?

Хотя у Православия пока нет однозначного, на все случаи «ядерной» жизни мировоззренческого «рецепта», оно располагает общечеловеческим опытом, который формировался тысячи лет. Опыт этот и истина Откровения (если принять таковое за факт) позволяют черпать из них многое вновь и вновь. И это хороший базис

при грядущем соосмыслении, совместно атеистами и верующими, ядерного феномена и человечества. Непродуктивно упорствовать и блокировать продвижение, сосредоточившись исключительно на анализе истинности и правомочности религии. Целесообразно методологически учиться у мировоззрения, которое «во веки веков». Поэтому в предстоящем соработничестве предпочтительны каноны и апологеты религии. Хотя без внимания не должны быть оставлены и доводы критиков религии, особенно когда они мотивируют всестороннее обсуждение вопросов методологии.

Мы не призываем критиковать религию или примитивно подстраиваться под ее каноны. Мы ищем для духовно-гуманитарной рефлексии ядерного феномена достойные интеллектуальные ракурсы и ресурсы, основания, позиции, концепции, принципы, подходы. И тут богатейший опыт религии как особого рода мировоззрения и устойчивого социального явления никак нельзя не использовать. При тщательности и корректности обращение к этому феномену возможно без ущерба для религиозных каноников и без нареканий со стороны светских философов. Потому что христианство в изначальном смысле, если не считать его Откровением, – это тогда все равно некая чья-то гениальная «задумка», пример пути, который может обеспечить позитивное изменение гниющего мира через изменение человека.

Богословам в духовно-гуманитарном осмыслении феномена ядерной энергии и формировании приемлемого социоядерного будущего, думается, должна быть отведена важная роль. Особенно православным. База – оставшаяся, на фоне радикальных изменений (искажений первоначальной сути) других ветвей христианства, ориентация Православия на внутренний мир человека, на его духовное самосовершенствование. Лишь Православие еще имеет шанс не увлечься исключительно омирщением и социализацией, не отойти от первоначальной и главной задачи христианства – видеть глубинный корень всех бед и радостей, потерь и благ, земного и вечного, индивидуального и общечеловеческого бытия. В итоге – сохранить стремление к полноте очищения души, внутреннего мира человека.

### ПОЧЕМУ ВОЗМОЖНО?

Апологеты Православия «идут в народ» научно-технической сферы. Ныне Русская православная церковь активна не только в сфере традиционных печатных и электронных каналов информации, но и в Интернете.

Патриарх Московский и всея Руси Алексей II писал: «Без упования на Господа... невозможен подлинный успех в области ядерной энергии» [4]. Наука и религия методологически во многом не являются абсолютными антагонистами. В глобальной проблеме возможности познания мироздания (в познании микромира и мегамира особенно) их взгляды сходятся – адекватно познать его нельзя.

Наука и религия не только не антагонистичны, но и морально-нравственно начинают сближаться.

Протоиерей Д. Кирьянов отмечает: «С момента возникновения во второй половине XX века междисциплинарной области исследований «наука и религия» сформировалось множество концептуальных подходов... соотнесения науки и религии». Рассматривалась даже «программа «критического реализма» как моста между наукой и религией», а также – методологические параллели [5]. Достаточно известно к тому же, на большем уровне обобщения, что христианство, например, методологически взаимодействовало и взаимодействует с различными нехристианскими культурами.

Различные религии уже высказывались по поводу ядерного оружия [6]. Адекватная религиозная оценка «мирного атома», видимо, впереди. Обращение к достижениям мыслителей религиозной философии, практическому опыту Церквей и религиозных средств массовой информации может дать многое. Русская православная церковь, например, считает, что «внедрение» незыблемых духовных ценностей в научно-техническое творчество далеко выходит за национально-государственные рамки, непосредственно относясь к поискам оснований для строительства общечеловеческой цивилизации в новом тысячелетии [7].

Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) провел в Сарове слушания «Ядерные вооружения и национальная безопасность России» и «Проблемы взаимодействия Русской Православной Церкви и ведущих научных центров России». Митрополит (в то время) Кирилл на упомянутых слушаниях «Ядерные вооружения и ...» с предупреждением процитировал Библию: «Ибо, когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба» (1 Фес. 5, 3). Эта мысль в первоисточнике дается в контексте темы Мессии, спасения человека, Суда Божьего, эсхатологических представлений, постоянного духовно-нравственного бодрствования и работы для людей. Знаковым событием в процессе сближения подходов естественных наук и религии к познанию мира явилось присвоение в 2010 г. Патриарху Кириллу степени почетного доктора НИЯУ МИФИ, а в 2012г.– МГУ. Во время работы XVI ВРНС (2012 г.) вновь неоднократно вспоминали мысль: «Православию есть что сказать миру».

На примере Сарова, его многогранного служения Отечеству, многими раскрывается суть органичного сближения Русской православной церкви и Минатома, предопределенного уникальным значением Церкви и ядерной сферы в контексте защиты, спасения России– в прошлом, настоящем и будущем. «Физики без священников–современные папуасы», – так видит ситуацию относительно ядерного центра в Сарове православный журнал «Профессор-богослов А. Осипов в 1991–99 годы был сопредседателем резонансной ежегодной Международной конференции «Наука. Философия. Религия» в Обь-



единенном институте ядерных исследований. Он более двадцати лет успешно читал лекции и дискутировал в аудитории физиков-ядерщиков, напоминая об ответственности ученых, в 2011 г. получил в Дубне почетную награду ОИЯИ за выдающиеся достижения в богословии и многолетнее сотрудничество с этим институтом. Он же при толковании догмата Святой Троицы как удачные аналогии неоднократно использует концепты «человек» и «атом» [3].

#### ПОТЕНЦИАЛЬНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СОПРЯЖЕНИЯ

Назовем лишь некоторые возможные ракурсы:

- космоизм / вселенность;
- Троица;
- единение с человеком;
- всечеловечность («и иудей, и эллин...»);
- «дух творит себе форму»;
- «по делам и мыслям нашим...»;
- вера в свое дело, идейная твердость, святоотеческие традиции.

#### СОВРЕМЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ: ПРАГМАТИКА «ТОЧЕК РОСТА»

В России есть два ядерно-религиозных центра – Саров и Сергиев Посад. Высказано предположение о третьем [9]. А четвертому (С.-Петербургу) в этом качестве лучше бы и не бывать. Рассматривая в связи с ядерной энергией различные социальные институты, за рубежом предложили для гарантии надлежащего общественного внимания к долгой (миллионы лет) судьбе радиоактивных отходов создать «ядерное высшее пасторство» [10]. Думается, что в российском варианте в рамках многогранной концепции SAMPO нечто подобное могло бы быть связано, прежде всего, с системой приграничных сочетаний, с не исключительно общественной, но государственно-религиозной скрепой лежащей между ними территории, а в конечном итоге – страны в целом:

1) подземное международное ядерное хранилище в пределах Печенгской геологической структуры плюс Трифонов Печенгский мужской монастырь Мурманской и Мончегорской епархии;

2) аналогичный объект в Краснокаменске плюс молодое Краснокаменское благочиние Читинской и Краснокаменской епархии.

Причем многое применительно к этому варианту будет зависеть от профессионализма и морально-нравственных качеств российских геологов, горняков и ядерщиков, от успешности духовного окормления проекта со стороны РПЦ в партнерстве с другими религиозными институтами.

Главный вопрос атомной энергетики сегодня не технологический, а психологический, сказал, подводя итоги состоявшегося в рамках Петербургского экономического форума – 2012 «круглого стола» «Атомная энергетика: год после Фукусимы», генеральный директор Росатома С. Кириенко (<http://www.proatom.ru/modules.php?>

name=News&file=article&sid=3854). Атомная энергетика в России умрет без поддержки общественности, заявил журналистам первый заместитель гендиректора Росатома А. Локшин в кулуарах седьмого международного общественного форума-диалога «Атомная энергия, общество, безопасность – 2012» ([http://www.ria.ru/atomtec\\_news/20120905/743554229.html](http://www.ria.ru/atomtec_news/20120905/743554229.html)). Говоря, скорее всего, о сиюминутных частностях, чиновники, не ведая того, что называется, «попали в яблочко».

Осмысление ядерного феномена и укоренение в социуме принятия и развития ядерных технологий в значимых для цивилизации, легитимных и безопасных масштабах, как и религии (по крайней мере – христианства), глобально должно иметь цель не погубить человека, а спасти его. Пример интерпретации феномена ядерной энергии в координатах канонов православия и в контексте социо-ядерного антропного принципа и социокультурной парадигмы ([http://narfu.ru/aan/archive/AaN\\_2012\\_5.pdf](http://narfu.ru/aan/archive/AaN_2012_5.pdf); <http://www.dialog21.ru/biblio/komleva.htm>), послужит формированию общей социоядерной ментальности, индивидуальной и государственной. Послужит он также созданию цивилизованных мировоззренческих и социально-гуманитарных оснований мудрого развития других амбивалентных относительно всего человечества наук и технологий, число которых впредь будет лишь множиться. В совокупности это может способствовать консолидации человечества перед лицом глобальных вызовов, грозящих ему уничтожением, а также выработке механизма осознания всеобщей сопричастности и ответственности человечества за свою судьбу.

~~~

Более ранняя попытка постановки темы обозначена в предыдущих моих публикациях (<http://noc.chgaki.ru/?page=conf>; <http://www.proatom.ru/modules.php?name=News&file=print&sid=118>; Религия и феномен ядерной энергии: контуры социокультурного сопряжения. Специальный диплом за статью на конкурс научных работ «Ответственность религии и науки в современном мире», ноябрь 2005 г., Библейско-Богословский Институт святого апостола Андрея, Москва; <http://helion-ltd.ru/komleva-sp-11-2008/>; <http://helion-ltd.ru/philosophical-base/>; <http://www.voskres.ru/economics/komleva.htm>; <http://e-conf.nkras.ru/konferencii/econf/filos.html>; <http://www.lawinrussia.ru/node/164207>; <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/10627.html> и др.). Она соответствует тенденции общего усиления гуманизации и гуманитаризации естественно-научной и технической сфер.

*Благодарю за поддержку исследований и ценные комментарии профессора Brigitte Falkenburg.*

### Библиографический список

1. Jaspers K. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: politisches Bewusstsein in unserer Zeit. – Munchen, 1958. – 506 s.
2. Garrison J. The Darkness of God: Theology after Hiroshima. – London: SCM Press, 1982. – 238 p.
3. Осипов А. И. Аудио-лекции. URL: [http://www.aosipov.ru/audio/audio\\_obshchii\\_spisok\\_leksij.html](http://www.aosipov.ru/audio/audio_obshchii_spisok_leksij.html)
4. Приветствие Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II участникам слушаний «Ядерные вооружения и национальная безопасность России». URL: <http://pravsarov.nne.ru/content/publication/461/552/486/518.html>
5. Кирьянов Д. В. Наука и религия: многообразие методологических подходов // Труды Тобольской Духовной семинарии. Вып. 2. – Тобольск : Тобольская Духовная семинария, 2011. – С. 117–134.
6. Ethics and weapons of mass destruction: religious and secular perspectives / ed. by S. H. Hashmi and S. P. Lee. – Cambridge, 2004. – 533 p.
7. Доклад Патриарха Алексия II на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ, 2000 г.
8. Физики без священников – современные папуасы. Беседа с сотрудниками Российского федерального ядерного центра, г. Саров // Фома. Православный журнал для сомневающихся. Одобрен Издательским Советом Московского Патриархата. – 2003, № 2 (16) и Новый Мир. – 2004. – № 2.
9. Комлева Е. В. Антропосоциоядерный феномен // Век глобализации. – 2011. № 2. – С. 140–149.
10. Weinberg A. Social Institutions and Nuclear Energy // Science. New Series, Vol. 177, – № 4043. (Jul. 7, 1972). – P. 27–34.

## II. РЕЛИГИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

### ДОРЕВОЛЮЦИОННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ РОССИЙСКОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА

С. А. Гончаров

Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет, г. Белгород, Россия

**Summary.** Pre-revolutionary historiography of clerical education of the Synod period is poorly studied now. Most of the works of that period were written by the representatives of clerical schools. Similar investigations were done by priests and teachers of clerical institutions. They showed positive and negative aspects of clerical education. But more often the positive aspects of pre-revolutionary education of clergy were mentioned.

**Key words:** the Russian Empire; Synod period; historiography; spiritual education; spiritual seminary; spiritual academy; seminarists; educational process.

Духовное образование является важнейшей составляющей в деле воспитания. Оно всегда играло важную роль в обществе. Под духовным образованием в Русской православной церкви подразумевается система образования и воспитания будущих священно- и церковнослужителей, а также религиозно грамотных мирян, трудящихся на ниве православного просвещения [9]. В наши дни далеко не все имеют представление о том, как священники получают образование. Все чаще священнослужителей можно увидеть в армии, школе, детских домах, больницах, домах престарелых, но не каждый знает о том, какое образование получает будущий пастырь [17]. А особенно сложно изучить образовательный процесс в духовных учебных заведениях дореволюционной России и литературу по этой проблематике.

Еще до синодального периода вопрос об образовании духовенства занимал видное место, так как в то время духовное сословие являлось едва ли не единственным, просвещающим народ. Жак Маржерет, французский солдат-наемник, бывший в России в 1600–1606 годах, писал: «Русский народ не знает ни школ, ни университетов. Один священник наставляет юношество чтению и письму, чем немногие, впрочем, занимаются» [16]. К сожалению, практическое решение вопроса, касающегося образования духовенства, было далеко неудовлетворительным, несмотря на попытки передовых деятелей допетровского времени привести его к логическому завершению.

Исследователи отмечают, что духовные семинарии всегда занимали особое место в системе религиозного образования. В России первые православные духовные семинарии появились в правление императора Петра I. Попытки изучения этих заведений и начинаются с петровского времени, хотя большинство фундаментальных

исследований относится уже к XIX веку. По мнению современного исследователя Георгия Евгеньевича Колыванова, в числе первых были открыты православные духовные семинарии в Чернигове, Новгороде, Ростове Великом и Тобольске [14]. Общество воспринимало эти учебные заведения неоднозначно. В XIX веке встречается отрицательное к ним отношение. Н. Г. Помяловский, В. Т. Нарезный, И. С. Никитин, Н. В. Гоголь первыми сняли покров таинственности с системы религиозного образования в семинариях и обнажили ее пороки. Выдающийся писатель Николай Васильевич Гоголь показал недостатки семинарского образования и быта в своем произведении «Вий» [см.: 7]. Ему довольно хорошо удалось показать весь уклад жизни семинаристов. Писатель уделил особое внимание недостаткам, когда описывал героев своего произведения, например, Хому Брута. Весьма критичным было исследование священника И. Белюстина «Описание сельского духовенства», где проблемам семинарий отведен целый раздел [15, с. 171].

В дореволюционной историографии вопроса духовного образования в XIX веке можно выделить два основных подхода: одна группа исследователей, разбирая ту или иную реформу, выделяет и анализирует не только положительные, но и отрицательные явления; другая группа ограничивается лишь описанием хода событий, приводя статистические данные и большое количество документов. Оба эти направления сыграли важную роль при изучении духовного образования дореволюционной России.

К ранним работам начального синодального периода следует отнести исследования митрополита Макария (Булгакова) «История Киевской академии» [см.: 3], С. К. Смирнова, протоиерея и церковного историка, «История Московской славяно-греко-латинской академии» [см.: 21], «История Троицкой Лаврской семинарии» [см.: 22], «История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870)» [см.: 20] и И. А. Чистовича «История Санкт-Петербургской духовной академии» [см.: 29]. По истории духовных семинарий синодального периода Церкви имеется несколько работ. Интересным является сочинение А. С. Архангельского [см.: 1]. Автор делит деятелей духовного просвещения на три разряда: 1) самоучки или выходцы из северных школ; 2) выходцы из южных школ и защитники схоластики; 3) знакомые со схоластикой, но не сочувствующие ей. А. С. Архангельский критически оценивает первые учебники и учебные пособия по догматическому богословию, сочинения по апологетике и полемике, антихристианскую литературу и другие «толковательные сочинения». Автор касается произведений Феофана Прокоповича, Стефана Яворского и Феофилакта Лопатинского.

Фундаментальным монографическим исследованием по истории духовных учебных заведений является сочинение церковного историка П. В. Знаменского (1836–1917) «Духовные школы в России

до реформы 1808 года», изданное в Казани, благодаря которому он снискал славу классика-исследователя духовной школы [см.: 10]. Автор довольно подробно изучил духовное образование, сам образовательный процесс в духовных учебных заведениях. Петр Васильевич отдельно рассматривал «славяно-латинские семинарии», которые выделились из архиерейских школ. «Славяно-латинские семинарии» явили, по мнению исследователя, новый тип учебных заведений. Известно, что они возникли после указа 1737 года, по которому архиерейские школы стали преобразовываться в «славяно-латинские семинарии» – средние духовные училища, в учебную программу которых входил латинский язык [8].

Значительным трудом по истории российского православного духовного образования XIX века является сочинение профессора Санкт-Петербургской духовной академии Бориса Васильевича Титлинова «Духовная школа в России в XIX столетии» [см.: 25]. Исследователь рассматривал процесс создания в ходе реформы 1808–1814 годов четырехступенчатой системы духовного образования (духовные академии, семинарии, приходские и уездные училища) и его результаты. Он характеризует систему духовного образования, ее организационно-административное устройство, содержание образования и воспитания, а также анализирует экономическое положение духовных школ в первой половине XIX века. Автор описывает работу Комитета о усовершенствовании духовных училищ, Комиссии духовных училищ, говорит о попытках обер-прокуроров Синода вмешиваться в учебные дела. Титлинов говорит, что, несмотря на плохие условия, в школах во время Комиссии духовных училищ учили и учились лучше, чем следовало ожидать. Однако Борис Васильевич не доводит свое исследование до конца XIX века, что делает работу незавершенной. Он описывает время Комиссии духовных училищ (1809–1839 годы), следовательно, даже не полностью первую половину XIX века. Но труд Б. В. Титлинова является ценным, он разносторонне освещает состояние духовного просвещения в Российской империи в XIX веке, характеризует духовное образование того времени. Сам исследователь в годы советской власти стал одним из видных деятелей церковного обновленческого движения. Он продолжал заниматься изучением духовного образования и при большевистском режиме. Интересна его работа обобщающего характера «Православие на службе самодержавия в русском государстве» [см.: 26], в которой ученый затронул историю Церкви, духовного образования и революционного движения.

Ценным трудом в области духовного образования является сочинение протоиерея Ф. Н. Титова «Преобразование духовных академий в России в XIX веке». В истории преобразования духовных академий XIX столетия он видит борьбу двух начал: прогрессивного и регрессивного. Сторонники первого «старались приблизить кон-

кретный образ академии» к идеалу, а приверженцы второго, исходя из практических соображений, старались удержать status quo. Исследователь излагает историю преобразования академий с самого раннего времени, описывает работу Комитета духовных училищ, Комиссии духовных училищ, рассматривает преобразования духовных академий, которые проходили в 1860-х и 1880-х годах. Автор заканчивает свое произведение характеристикой состояния учебно-воспитательного процесса в духовных академиях в начале XX века.

В начале XX столетия вышла работа Ф. Н. Белявского «О реформе Духовной школы», в двух частях. Автор говорит о реформе духовной школы в 1896–1899 годах, о подготовке к созыву Поместного Собора и о временной реформе 1906 года. Ценность работы заключается в том, что Ф. Н. Белявский показал не только положительные, но и отрицательные стороны реформ [см.: 2].

Светлов П. Я., протоиерей и доктор богословия, в работах «О реформе духовного образования в России» (Санкт-Петербург, 1906 год) и «О необходимости богословских факультетов в университетах, или о реформе высшего религиозного образования в России» (Киев, 1906 год) говорит о недостатке духовных школ, подчеркивает то, что в них одновременно преподавались общеобразовательные и специальные науки. Для устранения этого недостатка Светлов предлагает академии заменить богословскими факультетами при университетах. Эту идею поддержал и профессор И. В. Попов [см.: 18]. Он аргументировал свою позицию тем, что университетские науки получают только пользу, так как, по его мнению, не могут обходиться без богословия. Кроме того, эти меры должны были укрепить богословскую науку, которая, как отмечал И. В. Попов, стала терять свой авторитет.

Большой вклад в изучение духовного образования внес Александр Львович Катанский, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, опубликовав свои воспоминания. Он стал известен как начинатель нового, интересного направления в русском богословии, которое обозначается как историческое раскрытие догматов. Катанский был научным руководителем магистранта, иеромонаха Сергия (Страгородского), впоследствии ставшего выдающимся церковным деятелем, патриархом Московским и всея Руси [24]. Мемуары Александра Львовича получили наименование «Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год». Его воспоминания о российских духовных школах, в которых он учился и преподавал, впервые были опубликованы в периодическом издании Санкт-Петербургской духовной академии, журнале «Христианское чтение». Мемуары А. Л. Катанского, однако, не публиковались отдельной книгой, а журнал «Христианское чтение» был недоступен широкому кругу читателей. В них он описал Нижегородское духовное училище и семинарию, Санкт-Петербургскую духовную академию в годы сво-

ей учебы в них, Московскую и Санкт-Петербургскую духовные академии в годы своей службы. Самым ценным в «воспоминаниях» Катанского является разностороннее описание событий и процессов, которым он был очевидец. Он охарактеризовал каждого ректора, описал занятия профессоров и студентов, их жизнь и интересы, коснулся преобразований духовных академий и их главных деятелей. А. Л. Катанский указал на недостатки и положительные стороны действовавших уставов, и то, как они отразились на учебном процессе.

В исследованиях конца XIX – начала XX века наблюдаются попытки всестороннего анализа развития духовного образования и более взвешенной оценки его состояния и роли в развитии общества. С одной стороны, выходят в свет труды, где отражается роль православного духовенства и духовной школы в развитии российской науки и культуры, их участие в модернизационных процессах XVIII–XIX веков. С другой стороны, все чаще появляется критический подход к тем организационным мерам, которые предпринимали государство и Церковь для усовершенствования системы подготовки кадров священства. Например, необходимость реформирования духовных учебных заведений в связи с их неэффективностью показана в трудах С. Булгакова [4], Ф. Д. Самарина, Г. З. Елисеева. Ссылаясь на изменения в обществе, исследователь Булгаков отмечает, что духовные школы должны быть коренным образом перестроены, чтобы они действительно «стали рассадником духовного просвещения» и были освобождены «от черт смиренных заведений иезуитски-средневекового образца» [4, с. 345]. В качестве основного предмета он предложил политэкономии, для того, чтобы дать нужное направление политизации общества, которая проявилась в начале XX столетия.

Большую роль в изучении духовного образования сыграл Н. Н. Глубоковский, один из виднейших богословов XX века. Ему принадлежит ряд известных работ, например «К вопросу о нуждах духовного академического образования», «Духовная школа», «О реформе духовной школы», «Начало организации духовной школы», «По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитете при Святейшем Синоде», «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии», «К вопросу о постановке богословского изучения в России» и многие другие [5].

Особо следует выделить работы историков Церкви обобщающего характера, в которых также отражалась история духовного образования. Наиболее известным из этих произведений является «История Русской Церкви» в 12 томах. Автором этого исследования является митрополит Московский Макарий (Булгаков) (1816–1882). Сюда также можно отнести исследования Е. Е. Голубинского «История Русской Церкви», П. В. Знаменского «Приходское духовенство в России со времени реформы Петра Великого» (Казань, 1873 год)



[см.: 11], С. И. Трегубова «Религиозный быт русских и состояние духовенства в XVIII веке по мемуарам иностранцев» (Киев, 1884 год) [см.: 27] и многие другие. Работа профессора Казанской духовной академии Петра Знаменского «Приходское духовенство в России со времени реформы Петра Великого» была напечатана в журнале «Православный собеседник». Современные ученые отмечают, что при ее написании использовались многие неопубликованные материалы. Рассматривая правовое положение духовенства, автор приводит целый ряд фактов, проливающих свет на непростые отношения между духовенством и церковной администрацией в прошлом. Кроме того, Петр Васильевич затрагивает в данном исследовании проблему духовного образования, специалистом в сфере изучения которого он являлся.

Дополняют исследовательскую базу по данному вопросу работы по истории педагогики и народного образования. В них чаще всего затрагивались проблемы истории духовного образования Древней Руси или же деятельности церковно-приходских школ в XIX – начале XX века. Образовательная деятельность Церкви в целом рассматривалась лишь как один из периферийных вопросов, к примеру, Сухомлиновым. Во многих работах конца XIX – начала XX века, посвященных в целом истории России и российскому образованию, роль Русской православной церкви оценивалась весьма неоднозначно, причем чаще всего с тенденцией к негативному восприятию. Это диктовалось революционными настроениями того времени и отождествлением церковной организации и государства. Первая русская революция 1905–1907 годов положила начало фактически открытой дискуссии о преобразованиях в российском обществе, включая систему образования, в том числе и духовного. В поле зрения исследователей оказалась проблема роли Православной церкви в Российской империи и взаимоотношений Церкви и государства. К тому же весьма активная роль воспитанников духовных учебных заведений в революции заставила иначе взглянуть на систему духовного образования. Большой интерес представляет постановка проблемы в названии часто переиздававшейся книги известного своим политическим эпатажем лидера монархистов Владимира Митрофановича Пуришкевича: «Школьная подготовка второй русской революции» [19]. Частично роль Церкви в образовании затрагивалась в ряде работ, посвященных истории русской культуры. К таким произведениям можно отнести «Очерки по истории русской культуры» Павла Николаевича Милюкова (1859–1943), историка и лидера Конституционно-демократической партии.

Близкими к написанным до революции 1917 года произведениям являются поздние работы историков, находившихся в эмиграции. Они сохраняли свою приверженность дореволюционной школе. К ним можно отнести исследования историка Церкви и послед-

него обер-прокурора Синода Антона Владимировича Карташева (1875–1960) «Очерки по истории Русской Церкви» [см.: 13], историка-эмигранта Игоря Корнильевича Смолича (1898–1970) «История Русской Церкви: 1700 – 1917» [см.: 23]. Смолич сам пишет о том, что, исходя из насущных церковных потребностей, он решил «предпослать истории более раннего периода церковную историю XVIII–XIX веков, то есть периода, начатого глубокими преобразованиями Петра Великого». Однако именно этот труд по истории Православной церкви синодального периода стал вершиной научной деятельности историка. Смолич работал над своим произведением медленно и терпеливо, многие годы собирая и систематизируя доступный ему материал. Его друг и переводчик его сочинений митрополит Иоанн (Вендланд) вспоминал, что в бытность епископом Берлинским он, заходя к ученому, «всегда заставлял Игоря Смолича сидящим за своим письменным столом и усердно работающим». Работа Игоря Корнильевича имеет все те достоинства, которыми отличается фундаментальное историческое исследование: она тщательно выверена и научна. И вместе с тем ощущаешь, как отмечают исследователи его творчества, «русское тепло веры» [12]. В произведении Смолича присутствуют важные статистические данные. Например, он пишет, что к началу 1740 года насчитывалось 17 семинарий [23, с. 175]. Далее исследователь отмечает, что при императрице Елизавете Петровне число семинарий увеличилось. К концу ее царствования (1760 год) насчитывалось уже 26 семинарий [23, с. 175]. И. К. Смолич в своей работе «История Русской Церкви: 1700–1917» коснулся проблематики Предсоборного Присутствия, которая также поднимала вопрос образования духовенства.

На региональном уровне важную роль играет архивный материал. Широко, например при изучении духовного образования в Курском крае, могут использоваться материалы Государственного архива Курской области (ГАКО), в частности фонды Курской духовной семинарии (Ф. 792). При изучении истории данной семинарии наибольший интерес вызывают дела из этого фонда. На основании этих дел можно рассмотреть образовательный процесс в данном учебном заведении. Кроме того, при изучении проблематики духовного образования на региональном уровне интерес представляют «Епархиальные ведомости», в которых можно найти различную информацию, в том числе и по этому вопросу. Важны для регионального изучения духовного образования воспоминания различных деятелей из среды духовенства. К ним можно отнести воспоминания митрополита Вениамина (Федченкова). Митрополит Вениамин – один из бывших ректоров Тверской семинарии (1913–1917 годы) – вспоминал бунт, вспыхнувший из-за киселя, всем надоевшего во время поста [28, с. 94]. В один ряд с ними можно поставить воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского). Они интересны

для воссоздания быта и обстановки в духовных учебных заведениях. «Придешь, бывало, на молитву, – вспоминал митрополит – в огромном зале стоят человек триста-четыреста, и знаешь, что  $\frac{1}{2}$  или  $\frac{1}{3}$  ничего общего с семинарией не имеют: ни интереса, ни симпатии к духовному призванию. Поют хором молитвы, а мне слышится поют не с религиозным настроением, а со злым чувством; если бы могли, разнесли бы всю семинарию...» [6, с. 81]

Необходимо отметить, что дореволюционная историография представлена в своем большинстве трудами представителей духовной школы. Данные работы носят обычно апологетический характер. Духовную школу показывают чаще всего как положительный институт. Но в этих исследованиях проявляется тенденция к выделению негативных черт в духовном образовании. На региональном уровне эта проблематика еще слабо изучена. Чаще всего при ее изучении используется архивный материал. Труды, затрагивающие местное духовное образование, до революции 1917 года фактически не издавались. Хотя в советское время эта ситуация еще ухудшилась. В наши дни мы видим положительные моменты в сфере изучения историографии регионального российского духовного образования синодального периода. Вновь эта тема привлекает внимание исследователей.

#### Библиографический список

1. Архангельский А. С. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. – Казань : Типография Императорского Университета, 1883. – 213 с.
2. Белявский Ф. Н. О реформе Духовных школ : в 2 ч. Ч. 1. Краткий очерк прошлого средней духовной школы. – СПб. : Синодальная типография, 1907. – 230 с.
3. Булгаков М. П., митр. История Киевской академии. – СПб. : Типография Жернакова, 1843. – 226 с.
4. Булгаков С. О необходимости введения общественных наук в программах духовных школ // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 1906, февраль. – С. 345–356.
5. Воробьев И. Реформы высшего духовного образования во второй половине XIX – начале XX веков. URL: <http://pstgu.ru/download/1253191685.1.pdf>
6. Георгиевский Е. С., митр. Путь моей жизни. – М. : Московский рабочий, ВПМД, 1994. – 619 с.
7. Гоголь Н. В. Собрание сочинений в семи томах. Т. 2 / под общ. ред. С. И. Машинского и М. Б. Храпченко. – М. : Художественная литература, 1976. – 333 с.
8. Гусаров Ю. В. Духовные училища // Чувашская Энциклопедия. URL: <http://enc.cap.ru/?t=publ&lnk=2764>
9. Еремеев П. Н., игум. Православное духовное образование на Дальнем Востоке в контексте обеспечения духовной безопасности в регионе // Журнал Московской патриархии. – М., 2007. – № 2. URL: [http://www.srcc.msu.ru/bib\\_roc/jmp/07/02-07/05.htm](http://www.srcc.msu.ru/bib_roc/jmp/07/02-07/05.htm)
10. Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань : Типография Императорского Университета, 1881. – 806 с.

11. Знаменский П. В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра Великого. – Казань : Университетская Типография, 1873. – 851 с.
12. Игорь Корнильевич Смолич // Библиотека свящ. Украинской автокефальной Православной Церкви (обновленной) Якова (Кротова). URL: [http://krotov.info/history/11/smo/lich\\_00.htm](http://krotov.info/history/11/smo/lich_00.htm)
13. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. Т. 2. – Минск : Белорусский Экзархат, 2007. – 592 с.
14. Колыванов Г. Е. Речь, произнесенная на Актовом дне Николо-Угрешской Семинарии 8 октября 2002 года / Николо-Угрешская Православная Духовная Семинария. URL: [seminary.ugresha.org/?q=node/66](http://seminary.ugresha.org/?q=node/66)
15. Леонтьева Т. Г. Православная культура и семинарский быт (конец XIX – начало XX века) // Отечественная история. – М., 2001. – № 3. – С. 170–178.
16. Образование на Руси в патриарший период // Сайт «Атеизму – нет». URL: [http://ateismy.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=458:2010-12-17-16-52-48&catid=36:history&Itemid=111](http://ateismy.net/index.php?option=com_content&view=article&id=458:2010-12-17-16-52-48&catid=36:history&Itemid=111)
17. Окнин А., диак. Духовное образование в России – вопрос духовной безопасности // Информационное агентство «Северная Звезда». URL: [http://www.nstar-spb.ru/articles/article\\_480.html](http://www.nstar-spb.ru/articles/article_480.html)
18. Попов И. В. Богословские факультеты (на докладную записку протоиерея П. Я. Светлова: О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в России. Киев, 1906) // Богословский вестник. – Сергиев Посад, 1906, февраль. – С. 392–401.
19. Пуришкевич В. М. Школьная подготовка второй русской революции. – СПб. : Издание Русского Народного Союза им. Михаила Архангела, 1913. – 291 с.
20. Смирнов С. К., протоиер. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). – М. : Университетская типография (М. Катков), 1879. – 655 с.
21. Смирнов С. К., протоиер. История Московской славяно-греко-латинской академии. – М. : Типография В. Готье, 1855. – 432 с.
22. Смирнов С. К., протоиер. История Троицкой Лаврской семинарии. – М. : Типография В. Готье, 1867. – 587 с.
23. Смолич И. К. История Русской Церкви: в 8 кн. Кн. 8. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 800 с.
24. Состоялась презентация книги: А. Л. Катанский. «Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год». Богослов.ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1255777/index.html>
25. Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вып. 1. Время Комиссии духовных училищ. К столетию духовно-учебной реформы 1808-го года. – Вильно : Типография «Русский Почин», 1908. – 385 с.
26. Титлинов Б. В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. – Л. : Госиздат, 1924. – 210 с.
27. Трегубов С. И. Религиозный быт русских и состояние духовенства в XVIII веке по мемуарам иностранцев. – Киев : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1884. – 212 с.
28. Федченков В. А., митр. На рубеже двух эпох. – М. : Отчий дом, 1994. – 447 с.
29. Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. – СПб. : Типография Трея, 1857. – 458 с.

# ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЙ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В СИНОДАЛЬНЫЙ ПЕРИОД

С. А. Гончаров

Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет, г. Белгород, Россия

**Summary.** This article deals with the educational activity of confessional seminaries in the Russian Empire. The educational process is considered at the example of the Kursk confessional seminary. This educational institution produced educated, well-prepared pupils. The educational process was at the rather high level.

**Key words:** Synod period; spiritual education; spiritual seminary; spiritual academy; seminarists; educational process; Feofan Procopovich; Pheoctist Motshulsky; the Kursk confessional seminary.

Появление в России первых семинарий относится ко времени царствования государя Петра Великого. В числе первых были открыты семинарии в Чернигове, Новгороде, Ростове Великом и Тобольске. Знаменитый сподвижник Петра I архиепископ Феофан (Прокопович) (1681–1736) открыл в своем доме в Петербурге семинарию. Он являлся одним из видных деятелей духовного образования. Родился Феофан Прокопович 8 июня 1681 года в Киеве в семье купца [15, с. 86]. Обучался в Киевской духовной академии. Кроме того, Феофан учился в коллегии святого Афанасия в Риме, учрежденном папой Римским Григорием XIII [23]. Считается, что ради получения там образования Феофан Прокопович принимает католицизм [25, с. 18]. После возвращения в Россию он вновь перешел в православие. Архиепископ Феофан (Прокопович) много сделал для развития духовного образования в Российской империи. Исследователи отмечают, что в 1721 году Феофан Прокопович прилагал усилия к открытию в Петербурге семинарии с высшим курсом, своего рода академии, но дело это подвигалось медленно, и он завел школу на своем Петербургском подворье на Карповке [24]. В «Духовный регламент» (1721 год) он включил несколько педагогических рекомендаций. Архиепископ Феофан (Прокопович) отмечает, что, набирая слушателей в академию, ученика надлежит «отведать на память и остроумие. И если покажется весьма туп, не принимать в академию, ибо лета потеряет и ничему не научится». Феофан говорил о необходимости того, чтобы при академии, создаваемой в каждой епархии, учреждалась семинария. Но эта его идея не была реализована. Учебный план духовных школ, составленный Феофаном Прокоповичем, в целом ориентировался как на образец на программу Киевской духовной академии конца XVII – начала XVIII веков [19, с. 342]. В общую программу входили следующие предметы («классы»): 1) грамматика вместе с географией и историей, 2) арифметика и геометрия, 3) логика и диалектика, 4) ритори-

рика («купно или раздельно со стихотворным учением»), 5) физика и «краткая метафизика», 6) политика и, наконец, 7) богословие. «Первые шесть, – по рассуждению Феофана, – по году возьмут, а богословие два года». Таким образом, учебный план был рассчитан на восемь лет, а точнее сказать – на восемь классов. Но если принять во внимание методы обучения того времени, станет ясно, что только от прилежания и способностей учеников зависело, сумеют ли они одолеть программу за положенные восемь лет. Прокопович рекомендует также обучение латинскому и греческому языкам, «если будут учителя» [19, с. 343]. Феофан заботился о распространении просвещения в Новгороде, где находилась его архиерейская кафедра. В 1721 году, еще до назначения его новгородским архиереем, в Новгороде была основана школа, которую Прокопович содержал на собственные средства. Существовала она до смерти архипастыря. Архиепископ Феофан был сторонником жесткой дисциплины в духовных учебных заведениях. Интересные свидетельства по этому поводу можно найти в «Регулах» Новгородской семинарии Феофана Прокоповича. Среди прочих дисциплинарных правил здесь есть и такие: «Никогда двоим (и в гулянье ниже троим) не отлучаться от прочих в сторону и тайно с собою ничего не говорить, но говорить явно и в слух прочих. И сие кто усмотрит доносить должен» [18, с. 198–199].

Духовные семинарии выделялись из славяно-латинских школ. В 1725 году была преобразована в семинарию славяно-греко-латинская школа при Александро-Невском монастыре в Петербурге [13]. В царствование императрицы Анны Иоанновны (1730–1740) духовным школам уделялось повышенное внимание [19, с. 175]. Уже в манифесте о своем воцарении она указала, чтобы во всех епархиях открывались духовные школы. А так как подневольные открытия по всем епархиям ограничились школами очень элементарными, то новый именной указ 1737 года потребовал, чтобы в них повсюду вводился курс средне-учебных заведений и делались ежегодные отчеты Синоду. Известный историк и последний обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода Антон Владимирович Карташев (1875–1960) подчеркивает, что архиерейские школы преобразовывались в «славяно-латинские семинарии» [12, с. 467]. П. В. Знаменский пишет, что это название должно было обозначать новую степень развития этих школ и новое значение, как средних учебных заведений, в отличие от низших школ грамотности [9, с. 146–147].

По мнению историка Игоря Корнильевича Смолича, к началу 1740 года насчитывалось 17 семинарий [19, с. 175]. Но это был лишь «тип» средних школ, а не полнота их предметов и ступеней. Не хватало ни учителей, ни материальных средств. Даже правительство Анны Иоанновны, взявшее под свой контроль все хозяйство церковных земель, убедилось на деле, что развернуть полную программу духовных школ, включая и материальную сторону, архиереям непосильно.

В 1738 году поставлен был впервые вопрос о казенных «штатах» для семинарий. Но «временно и пока» различные ассигновки получили только три крупных семинарии: Александро-Невская, Новгородская и Казанская. Жестокие аннинские «разборы» уменьшали количество кандидатов для семинарий, навстречу этому шел недостаток самих учителей. Набирать в школу учеников приходилось силой и учить их удавалось едва грамматике, не доходя даже до риторики и не говоря уже о философии. Лишь в Харьковском коллегиуме возвысились до богословия [12, с. 468].

При императрице Елизавете Петровне число семинарий увеличилось. К концу ее правления, к 1760 году, насчитывалось уже 26 семинарий [19, с. 175]. Уровень образования в них заметно различался. Неодинаковым был и срок обучения [13]. В 1787 году была открыта Белгородская духовная семинария, явившаяся новым центром духовного образования. Первым ректором данного учебного заведения был назначен игумен Белгородского Никольского монастыря Иустин. В это время создается семинарская библиотека, фонды которой включали до десяти тысяч книг. Библиотека семинарии имела три отдела: фундаментальный, отделы книг для продажи и для безвозмездного пользования. С 1790 года в Белгородской духовной семинарии уже был полный курс наук семинарской программы того времени.

Понимая, что разделение епархии произойдет согласно государственно-административному делению, назначенный на Белгородскую кафедру в начале 1787 года епископ Феокист (Мочульский) для сохранения полноценного духовного образования в Курской епархии вводит в учебный план малой семинарии в Белгороде предметы полных семинарий и коллегиумов. Сама малая семинария возникла на основе одной из организованных Преосвященным Петром (Смелич) в конце тридцатых годов славяно-латинских школ или гимназиумов. Управлявший епархией с 1774 года по 1786 год епископ Аггей (Колосовский), сын простого казака, ставший академиком, обратил Белгородскую славяно-латинскую школу в малую семинарию (до «пиитического» класса) [8].

После административного деления губернии (1796) и епархии (1799) архиерей Феокист (Мочульский) с 1799 года стал титуловаться епископом Курским и Белогородским, а Белгородская семинария именоваться Курской духовной семинарией, хотя в Курск ее перевели только в 1883 году. Первоначально при духовной семинарии действовало три двухлетних отделения: 1) риторики; 2) философии; 3) богословия [17]. Преосвященный Феокист, учредив Белгородскую духовную семинарию, построил для нее в Белгороде двухэтажный каменный корпус напротив Свято-Троицкого кафедрального собора [17]. Благодаря заботливости архипастыря семинария во многом превзошла Харьковский коллегиум. За период с 1791 по 1805 годы из ду-

ховной семинарии при Феоктисте Мочульском вышло более тысячи выпускников разных классов [4]. Они становились священнослужителями, поступали в медицинские заведения, на военную, статскую службу. При основании Харьковского университета в него сразу же поступило 20 курских семинаристов [8].

В России семинарии разделялись на высшие и низшие. Идея разделения семинарий на высшие и низшие была в известном смысле реализована митрополитом Петербургским Гавриилом (Петровым) (18 мая 1730 – 26 января 1801). Благодаря его стараниям Александро-Невская семинария получила название Петербургской Главной семинарии. Сюда должны были направляться лучшие ученики епархиальных училищ, чтобы готовиться к преподаванию в семинариях и духовных школах [19, с. 175].

В начале XIX века была создана трехступенчатая система духовных школ, состоящая из училищ, семинарий и академий. В семинарии принимались выпускники духовных училищ, а в академии – лучшие выпускники духовных семинарий. Коренной реформе подверглась и организация обучения. Срок обучения в семинариях был установлен шестилетний [13]. Шестилетнее обучение в данных учреждениях было разделено на три двухгодичных класса. Кроме богословских наук должны были преподаваться и общеобразовательные предметы, соответствовавшие гимназическому курсу. В программу обучения включались логика, психология, естественная история, сельское хозяйство и медицина [20, с. 108]. Известно, что к 1825 году количество семинарий составляло 39, к 1850 – 47, а в 1917 году в России существовали 62 духовные семинарии. До реформы 1867 года они являлись сословными учебными заведениями – в них обучались только дети духовенства. Значительное большинство выпускников посвящали свою жизнь служению Православной церкви в священном сане. В 1867 году был принят новый устав духовных семинарий, открывший в них доступ представителям всех сословий. Духовно-учебные округа были упразднены, административная власть академий над семинариями и семинарий над духовными училищами ликвидирована. Семинарии из трехклассных двухгодичных были преобразованы в шестиклассные (по году в каждом классе). Из учебной программы были исключены сельское хозяйство и медицина, но добавлена педагогика. За первые четыре года обучения учащиеся проходили гимназический курс (с добавлением некоторых богословских дисциплин), а два последних года исключительно посвящались богословским наукам. В 19-ти духовных семинариях некоторые воспитанники обучались, кроме русского, и другим языкам: татарскому, калмыцкому, чувашскому, мордовскому, эстонскому, латышскому, карельскому, осетинскому, молдавскому и некоторым другим [20, с. 108]. Выпускники четвертого класса семинарии получили право свободного (без вступительных экзаменов) поступления в универси-



теты. С одной стороны, духовные семинарии давали светское образование, позволяющее поступить в высшие учебные заведения, но с другой стороны, они должны были готовить желающих посвятить себя пастырскому служению. Новый устав 1867 года четко разъяснял, что православные духовные семинарии являются учебно-воспитательными заведениями, и получаемое в них образование должно быть как общим, так и специальным [22].

Согласно действовавшему перед революцией уставу 1884 года, епархиальный архиерей имел высшее наблюдение за направлением преподавания, воспитанием учащихся и вообще за исполнением в семинарии данного устава. Ректор и инспектор назначались Святейшим Синодом. Было увеличено число часов на изучение богословских предметов. Добавились новые предметы: Библейская история, история русского раскола, апологетика, сравнительное богословие и тригонометрия. За счет математики, философии и древних языков было увеличено число уроков русской словесности. Обязательным стало церковное пение. Появилась должность духовника для религиозно-нравственного воспитания учащихся [8].

В 1905 году Учебный комитет при Синоде закончил работу по пересмотру программ и учебников для духовных семинарий. В связи с этим в 1906 году Святейший Правительствующий Синод постановил ввести в духовных семинариях «ныне же», до пересмотра семинарского устава, некоторые изменения по учебно-воспитательной и хозяйственной части. Правлениям семинарий было рекомендовано расширять ученические библиотеки, учитывая при этом пожелания воспитанников в выборе книг. Разрешалось в духовных семинариях устройство читален с выпиской в них журналов и газет. Учащиеся выпускного (VI) класса, получившие неудовлетворительные оценки, могли быть допущены (но не ранее как спустя шесть месяцев) к экзамену по всем богословским предметам [20, с. 110]. И, наконец, свидетельства и аттестаты должны были беспрепятственно выдаваться на руки каждому воспитаннику, желающему их получить [20, с. 110].

Образовательный процесс православных духовных семинарий наиболее целесообразно рассматривать на примере Курской семинарии, которая была первоначально основана в Белгороде. Богатством данной семинарии были библиотеки (фундаментальная для учителей и ученическая, которая предназначалась для воспитанников). Декарт, Паскаль, Платон, Л. Н. Толстой, В. Г. Белинский, Н. А. Добролюбов, философские трактаты Гегеля, Юма и Канта заполняли стеллажи фундаментальной библиотеки [1, л. 16]. Обширной была и ученическая библиотека. Учащиеся имели возможность читать произведения русских классиков. Но следует отметить, что основное место в ученической библиотеке отводилось книгам религиозно-нравственного и философского содержания. В список рекомендованной литературы старших классов входили «Трактат о че-

ловеческой природе» Юма, «Беседы о любви» Платона, «Этика» Спинозы, «Переоценка всего ценного» Ницше, «Краткий учебник гармонии» П. Чайковского и другие. Для ученической библиотеки ежегодно наряду с такими журналами, как «Русский паломник» и «Христианин», выписывались светские журналы «Нива», «Родник», «Задуманное слово» [1, л. 17]. В ученической библиотеке был и физико-математический отдел, в котором находились книги по химии и астрономии. Физический кабинет имел около 200 различных приборов. Это обеспечивало проведение опытов почти по всем разделам физики. Ежегодно кабинет пополнялся новым оборудованием. Известно, что только в 1913 году физический кабинет пополнился ценными приборами на сумму 1062 рубля [1, л. 13]. Важно отметить, что в каждом классе стоял шкаф с учебно-наглядными пособиями. Это облегчало работу преподавателей и давало возможность учащимся пользоваться пособиями при повторении [1, л. 14].

Перед революцией 1917 года духовником в Курской духовной семинарии был протоиерей Иоанн (Попов). Должность инспектора занимал иеромонах Иероним, которому помогали два помощника: статский советник Н. К. Егоров и иеромонах Арсений. Надзирателем духовной семинарии был И. И. Колпенский. Среди преподавателей было три кандидата богословия: протоиерей Григорий (Мусатов), А. М. Куханов и А. В. Данилевский. Учителями специальных предметов являлись: пения – К. П. Шафранов, музыки – М. А. Борисов, рисования и живописи – Н. К. Сильвестров. При духовной семинарии состояли экономом священник Феодор (Слюнин) и врачом И. И. Попов [8].

В Курской духовной семинарии Катехизис преподавал Григорий Мусатов, кандидат богословия. Он же был классным наставником. Протоиерей Григорий (Мусатов) заставлял семинаристов учить цитаты из Священного Писания. Чтобы выучить на память страницу из Библии, нужно было долго и упорно зубрить, часто даже не понимая смысла прочитанного. Григорий Мусатов не любил, когда учащиеся задавали вопросы. А вопросы по его предмету возникали очень часто.

Преподавателем русского языка с церковно-славянским в первом и во втором классах был Павел Петрович Егоров, очень требовательный к учащимся и скупой на отметки. Любимым баллом его был «2 1/2». Данному преподавателю делались частые замечания [2, л. 5]. Согласно отчету о состоянии дел в семинарии инспектора, иеромонаха Иеронима, видим следующее: «Преподаватель русского языка с церковно-славянским недостаточно исправен и не вполне ведет самое преподавание. Поздно является на свои уроки, при спрашивании забрасывает воспитанников вопросами, не давая им вдуматься в них, отсылает на место при первой же ошибке, в обращении с воспитанниками проявляет раздражение и резкость» [2, л. 13].

Преподаватель литургики Александр Васильевич Данилевский относился к своему делу формально. «Двоек» и «единиц» у этого преподавателя бывало много. После ревизии Александру Васильевичу было сделано замечание. А буквально через несколько месяцев, 22 февраля 1910 года, в семинарии произошло беспрецедентное событие. Воспитанник IV класса Петр Крутицкий поднял руку на учителя. Многим учащимся по литургики угрожали плохие отметки. «Двойка» стояла и у Петра Крутицкого, с которым Данилевский в последние дни был особенно груб. Преподаватель жестко повел себя с Петром, после чего тот напал на него и избил. 2 марта 1910 года архиепископ Курский Питирим (Окнов) писал следующее: «Факт весьма прискорбный и совершенно нетерпимый в учебном заведении. Правлению немедленно уволить Петра Крутицкого из семинарии. О происшедшем сообщите Учебному комитету Святейшего Синода и светской власти» [2, л. 24]. Крутицкий был уволен из духовной семинарии и взят под стражу. Его потом осудили к четырехмесячному тюремному заключению, но и А. В. Данилевского пришлось перевести в другое духовное учебное заведение.

Преподавателем физики и математики в семинарии был Николай Петрович Сенаторский. Он с уважением относился к своим воспитанникам. В первом классе Сенаторский преподавал алгебру и физическую географию мира. Характеризуя работу данного преподавателя, протоиерей Иоанн Иоасафович Попов признавал, что математику он ведет с полным усердием и опытностью, что ученики на его уроках внимательны и успехи их удовлетворительные. Аккуратный во всех отношениях, Сенаторский требовал того же от учащихся. На его уроки редко кто приходил, не приготовив домашнего задания [2, л. 25]. При объяснении нового материала Николай Петрович умел заинтересовать учащихся настолько, что всецело завладевал вниманием слушателей. Физический кабинет был его творением. Физика и математика были любимыми предметами курских семинаристов. В преподавании предметов Сенаторский часто выходил за рамки официальных программ. Он знакомил семинаристов с астрономией, химией, биологией.

Словесность в Курской духовной семинарии преподавал Александр Кириллович Румницкий. Он же вел дидактику и педагогику. Простой и общительный, Румницкий пользовался всеобщей любовью. К своим урокам он готовился много и серьезно. На уроках Александр Кириллович часто читал отрывки из художественной литературы, а иногда свои произведения в стихах или прозе. Речь его была образна, говорил он красиво и увлеченно. Педагог сумел привить своим воспитанникам любовь к чтению. Семинаристы читали по его предмету дополнительную литературу, монографии по отдельным вопросам словесности.

С особым уважением относились учащиеся к преподавателю пения Кириллу Петровичу Шафранову. На его уроках всегда царило деловое оживление, ученики чувствовали себя с ним как с хорошим старшим товарищем. Шафранов не обременял память учащихся заучиванием голых правил. Сам Кирилл Петрович был одаренным человеком, известно, что он хорошо рисовал, пел [3, л. 27].

Есть данные, что многие семинаристы уклонялись от участия в таинствах Церкви, не участвовали в исповеди и причастии. Платились они за это не только снижением балла по поведению, но и исключением из семинарии. Часто воспитанников духовных школ наказывали розгами. Николай Помяловский (1835–1863) в своем произведении «Очерки бурсы» писал: «Э, бедняга, хоть сам-то пожалей себя! Брось ты книгу под парту, либо наплюй в нее – все равно завтра твое тело будет страдать под лозами» [16]. Учеников заключали в карцер. Воспитанник Курской семинарии Дубинский без ведома инспекции отлучился в лавку, после чего последовало наказание – заключение в карцер на два часа. Ученик А. Мельников отказался писать ноты – карцер на четыре часа. Воспитанник Савченко опоздал в церковь – заключение в карцер на два часа; семинарист Дзугаев опоздал в церковь – сбавили поведение до «3», лишили казенного содержания. Воспитанника семинарии Александра Кадзова за неявку к всенощному бдению заключили в карцер на два часа. Высшей мерой наказания было исключение из духовной семинарии. Ученик четвертого класса Тарханов Павел был уволен из семинарии за то, что отказался читать духовную литературу и знакомиться с церковно-богослужебными книгами [3, л. 49]. Вся жизнь семинаристов проходила под наблюдением надзирателя. За малейшее нарушение установленных в духовной семинарии порядков (неявка или опоздание в церковь, посторонний разговор с кем-либо, «непристойное» стояние) провинившихся заносили в кондуит. Кондуитом называлась книга учета поведения. Заносили в него имена и фамилии провинившихся учащихся с целью доклада инспектору семинарии. Кондуит был грозным орудием в руках семинарской администрации. До сих пор бытует выражение: «Занести в кондуит». За малейшую, даже незначительную провинность учащиеся подвергались наказанию. Меры наказания были различными, в зависимости от проступка семинариста. Это мог быть выговор классного наставника, инспектора или ректора, выговор педагогического совета, назначение особого места за столом ниже всех и в отдалении от прочих, осуждение на хлеб и воду на срок от 1 до 7 дней, строгий выговор в Правлении и многие другие. Для довольно распространенного наказания учащихся розгами из среды семинаристов выбирали экзекутора и четырех его помощников. Известный историк, этнограф, фольклорист и педагог И. И. Дубасов, сам учившийся в Тамбовском духовном училище и Тамбовской духовной семинарии, о

сечении розгами вспоминал: «Сечение иногда было крайне жестокое: секли двумя розгами с двух сторон» [6, с. 378]. Существовала и определенная система поощрений. Например, в уставе Тамбовской духовной семинарии перечисляются следующие поощрения: похвала и ободрение инспектора в комнатах перед товарищами, причисление учеников к сословию старших не по должности, но для почести, объявление благодарности ученику в присутствии Правления семинарии, подарки (обычно это были книги) [21].

Православные духовные семинарии прекратили свое существование вследствие Октябрьской революции 1917 года. В 1918 году Курская семинария была закрыта советской властью [11]. Поразному сложилась судьба ее воспитанников и преподавателей. Многие из них были репрессированы и расстреляны. Возрождение православия и духовного образования в постсоветский период вновь сделало семинарии одними из центров образования. С 1990 года началось возрождение и Курской духовной семинарии [7].

Алексей Ильич Осипов утверждает, что в настоящее время семинария является основой системы духовного образования [14, с. 59–60]. В силу различных обстоятельств духовные семинарии сегодня отличаются только по уровню друг от друга, также как это было и в синодальный период [5]. Необходимо отметить, что современные семинарии, перешедшие к Болонской системе, не сильно изменили структуру традиционной духовной семинарии, которая сложилась в дореволюционной России. Семинарии, как и прежде, являются центрами духовной жизни православной молодежи, осуществляют важную задачу пополнения духовного сообщества священнослужителями, а также, что особенно важно, задачу распространения миссионерской деятельности среди иноверцев. В последнем особенно преуспевает Белгородская духовная семинария. Новая история данной семинарии начинается с 17 июля 1996 года, когда Определением Синода Русской Православной Церкви было принято решение об открытии в Белгороде православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) [10]. В наши дни она признана одной из лучших в деле распространения православия среди представителей других конфессий.

Важно подчеркнуть, что Курская семинария приносила большую пользу обществу, поставляя и для обширного Курского края, и для всей России не только образованных, трудолюбивых и энергичных пастырей, но и честных деятелей на самых различных поприщах общественного служения. Как отмечают исследователи, уровень знаний семинаристов в Курской духовной семинарии был довольно высоким. Преподавательский состав включал людей высокообразованных. В Курской духовной семинарии было три кандидата богословия. Это довольно хороший показатель. Дисциплина в семинарии также находилась на высоком уровне. Семинария благотворно влияла на

просвещение жителей Курска. Из Курской семинарии вышли многие архиереи Русской православной церкви, среди них митрополит Московский Макарий (Булгаков), архиепископ Тверской и Кашинский Евсей (Ильинский), архиепископ Черниговский и Нежинский Нафанаил (Савченко), епископ Нижегородский и Арзамасский Владимир (Никольский), архиепископ Рязанский и Зарайский Иринарх (Попов), епископ Саратовский и Царицынский Евфимий (Беликов), епископ Воронежский Вениамин (Смирнов) и многие другие.

### Библиографический список

1. ГАКО. Ф. 792. Оп. 1. Д. 16. 23 л.
2. ГАКО. Ф. 792. Оп. 1. Д. 34. 44 л.
3. ГАКО. Ф. 792. Оп. 1. Д. 36. 51 л.
4. Джувага Д. Белгородская и Старооскольская епархия: история и современность // Официальный информационный портал Белгородской и Старооскольской епархии. URL: <http://www.beleparh.ru/index.php/o-eparkhii/24-belgorodskaya-i-starooskolskaya-eparkhiya-istoriya-i-sovremennost> (дата обращения: 04.10.2011).
5. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на совещании ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. 14 ноября 2009 года. URL: [www.patriarchia.ru/db/text/934945.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/934945.html)
6. Дубасов И. И. Очерки из истории Тамбовского края. – Тамбов : Юлис, 2006. – 786 с.
7. Духовные учебные заведения. Курская Духовная семинария. URL: [http://rus-orthodox.narod.ru/TEXTS/duhovniie\\_uchebniie\\_zavedeniia/447.html](http://rus-orthodox.narod.ru/TEXTS/duhovniie_uchebniie_zavedeniia/447.html)
8. Затолокин И., священник. Духовное образование в синодальную эпоху (на примере Курской епархии). URL: [www.orthedu.ru/ch\\_hist/zatolokin.htm](http://www.orthedu.ru/ch_hist/zatolokin.htm)
9. Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань : Типография Императорского Университета, 1881. – 806 с.
10. Из истории семинарии // Официальный сайт Белгородской Православной Духовной семинарии с миссионерской направленностью. URL: <http://seminaria.bel.ru/pages/sem/history.htm>
11. История Курской духовной семинарии // Официальный сайт Курской и Рыльской епархии. URL: [http://eparhia.kursk.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=98:2009-02-12-10-45-28&catid=52:2009-01-23-09-17-40&Itemid=80](http://eparhia.kursk.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=98:2009-02-12-10-45-28&catid=52:2009-01-23-09-17-40&Itemid=80)
12. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. Т. 2. – Минск : Белорусский Экзархат, 2007. – 592 с.
13. Колыванов Г. Е. Речь, произнесенная на Актовом дне Николо-Угрешской Семинарии 8 октября 2002 года // Николо-Угрешская Православная Духовная Семинария. URL: [seminary.ugresha.org/?q=node/66](http://seminary.ugresha.org/?q=node/66)
14. Осипов А. И. Русское духовное образование // Журнал Московской Патриархии. – М., 1998. – № 3. – С. 52–61.
15. Павленко Н. И. Феофан Прокопович // Наука и жизнь. – М., 1995. – № 4. – С. 86–92.
16. Помяловский Н. Г. Очерки бурсы. – Киев : Радянська школа, 1982. URL: <http://lib.ru/LITRA/POMQLOWSKIJ/bursa.txt>
17. Руднев Д. История Белгородской православной духовной семинарии с миссионерской направленностью. История Белгородской духовной семинарии. Исторический экскурс // Миссионерское обозрение. – Белгород, 2006. – № 1 //

- Официальный сайт Белгородской Православной Духовной семинарии с миссионерской направленностью. URL: [http://seminaria.bel.ru/pages/mo/2006/mo\\_6\\_st\\_2.htm](http://seminaria.bel.ru/pages/mo/2006/mo_6_st_2.htm)
18. Смирнов В. Г. Феофан Прокопович. – М. : Соратник, 1994. – 224 с.
  19. Смолич И. К. История Русской Церкви (1700–1917). В 8 кн. Кн. 8. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 800 с.
  20. Сушко А. В. Духовные семинарии в России (до 1917 года) // Вопросы истории. – М., 1996. – № 11–12. – С. 107–114.
  21. Феодосий, еп. Тамбовский и Мичуринский. Обучение, система воспитания, бытовые условия и повседневная жизнь в Тамбовской Духовной семинарии в 1820–1850 годы // Официальный сайт Тамбовской епархии. URL: <http://www.eparhia-tmb.ru/archierey/trudy-vladyki/obuchenie-sistema-vospitaniya/>
  22. Феодосий, еп. Тамбовский и Мичуринский. Основные положения устава 1867 года и подготовка к преобразованиям в Тамбовской Духовной семинарии // Официальный сайт Тамбовской епархии. URL: <http://www.eparhia-tmb.ru/archierey/trudy-vladyki/osnovnyye-polozheniya-ustava-seminarii/>
  23. Феофан (Прокопович) – Архиереи // Благотворительный фонд «Русское Православие». URL: [http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps\\_file.cgi?2\\_3856](http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_3856)
  24. Феофан (Прокопович) // Открытая православная энциклопедия «Древо». URL: <http://drevo-info.ru/articles/3899.html>
  25. Shezova V. F. Russian Orthodoxy on the eve of revolution. – Oxford : Oxford University Press, 2004. – 358 p.

## РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ С. А. РАЧИНСКОГО

**Н. Н. Коншин**

**Центр дистанционного образования, г. Смоленск, Россия**

**Summary.** The problem of spiritual and moral up-bringing of the young generation first appeared in the 19<sup>th</sup> century. Rachinsky (1833–1902) realized the danger of spiritualistic ideas and saw the root of this evil in lack of faith. They also understood that people’s passion for contact with the dead could destroy human spirit and lead society to immorality and awful crimes. Now, when the idea of morality of the human behaviour is one of the main problems in modern school it is very important to learn the pedagogical views of the great men Rachinsky, who suggested their methods of up-bringing of children, based on creation of religious, all – human and moral values.

These methods must be researched by modern pedagogical science and the positive experience of the 19<sup>th</sup> century can be adopted in modern school.

**Key words:** moral up-bringing; spiritual up-bringing; Christian faith; belief in Providence; love for Christ; Gospel; church service; church holidays; be humane.

В конце XIX века одной из ключевых фигур в развитии духовно-нравственного воспитания был Сергей Александрович Рачинский (1833–1902) – ученый-ботаник, профессор Московского университета, публицист и переводчик, учитель Татевской школы для

крестьянских детей в Бельском уезде Смоленской губернии, автор книги «Сельская школа».

С. А. Рачинский, хорошо изучив народную душу, чувствовал ее духовные силы, то, что «в душе русского человека ярко пылает пламя сердечной искренней веры в Бога» [1, с. 51].

Школа, которую построил С. А. Рачинский, раскрывала перед учениками «сокровища Церкви», и основной ее задачей было воспитание «добрых христиан». В системе духовно-нравственного воспитания главным стержнем являлось Православие, поэтому учебная программа в Татевской школе была составлена таким образом, что предметы религиозного цикла стояли на первом месте. Особое внимание уделялось богослужению и православным праздникам. С. А. Рачинский исходил из того, что народная школа в России должна быть церковной, она должна воспитать ребенка в духе христианского учения и добрых нравов. Залог будущего духовного возрождения народа он видел в Церкви, чтении душеполезных книг, церковном пении.

Главную задачу С. А. Рачинский видел, прежде всего, в том, чтобы научить своих учеников строить жизнь в соответствии с нравственным началом, которое проявляется в голосе СОВЕСТИ. Используя на своих занятиях Евангелие, Псалтырь, творения Отцов Церкви, жития святых, С. А. Рачинский растолковывал детям вечные истины, советовал, какой выбрать путь для их обретения. Готовя детей к исповеди, учитель читал им Евангелие от Матфея, объяснял, что слова «возлюби ближнего твоего, как самого себя» означают, что каждый человек – образ Божий. Любить этот образ человек должен как в самом себе, так и в другом человеке. Чтобы правильно относиться к другому, нужно научиться правильному отношению к себе. С. А. Рачинский учил детей и такому важному духовно-нравственному аспекту человеческих отношений, как внутренняя подготовка к покаянию и умению прощать на примере анализа притчи о блудном сыне. Эти уроки были основным стержнем жизни, а опорой служила система ценностей: Бог, Истина, Добро, Любовь, Красота.

Исходя из анализа работ, в которых отражаются религиозные взгляды С. А. Рачинского, можно сказать, что СЕРДЦЕ ребенка являлось объектом духовно-нравственного воспитания, а целью – воспитание сердца посредством Любви.

О роли воспитания религиозных чувств С. А. Рачинский говорит в своих работах: «Заметки о сельских школах» (1881 г.), «Народное искусство и сельская школа» (1882 г.), «Школьный поход в Нилову пустынь» (1887 г.), «Церковная школа» (1896 г.), «Чтение Псалтири в начальной школе» (1896 г.), «Возродившиеся школы грамотности» (1897 г.), «Церкви и школы» (1898 г.), «Учителя и учительницы» (1898 г.), «Заикание и церковнославянское



чтение» (1898 г.), «Письма духовному юношеству о трезвости» (1890–1891 гг.).

С. А. Рачинский в своем Дневнике отводил значительное место изучению Евангелия. Читаем: «До обеда переписал VIII-ю главу от Матфея, с посылными поправками (к русскому тексту)... Вечером переписал половину IX главы от Матфея. Трудно!» [3, с. 164]. Датировано: 1 сентября 1893 г. 2 сентября – вновь работа над текстом Евангелия, 3-го – «вечером дописал весьма трудную гл. XI от Матфея» [3, с. 165]. С огорчением записывает в Дневнике: «Не дописал гл. XIII от Матфея» [3, с. 166]. И такие записи – о том, что сделано или не сделано, – ежедневно.

Таким образом, религия рассматривалась С. А. Рачинским как главный компонент в формировании духовно-нравственных и общечеловеческих ценностей личности. Советы о воспитании человека – высоконравственного, гуманного, почитающего родителей, благодетелей, семью, любящего Отечество – связаны с положительным влиянием религии на духовно-нравственное совершенствование личности. Необходимо обратить особое внимание на то, что Сергей Александрович сам составлял объяснение и толкование Евангелия и Псалтири с тем, чтобы азы православия легче воспринимались детским сознанием. Для С. А. Рачинского очевидным было и то, что разработка программ по всем предметам в школе должна быть основана на педагогических началах, в этом случае религиозный аспект воспитания выполнял свою задачу.

Во всем Сергей Александрович подавал детям пример тихой сосредоточенной жизни в Боге и с Богом, посвященной самоотверженному служению ближним. Следует сказать, что идеальной моделью педагога для С. А. Рачинского являлась его мать – Варвара Абрамовна, а семейное воспитание ею детей служило действенным ориентиром в педагогической деятельности сына. Личные качества матери: доброжелательность, милосердие, любовь к детям, глубокая вера в Бога – служили образцом для подражания, их С. А. Рачинский взял на вооружение в своей педагогической системе. Прием личного примера учителя в Татевской школе органично переходил в традицию преемственности учительской профессии. С. А. Рачинский сам готовил учителей в своей школе. В летние или зимние каникулы он проводил с ними общие беседы – своеобразные педагогические лаборатории, где происходило обсуждение результатов педагогического опыта начинающих учителей, что поддерживало их, способствуя самоусовершенствованию. В «Автобиографии» учителя говорится, что по прошествии двадцати лет в числе воспитанников Татевской школы оказалось около шестидесяти полноправных учителей и учительниц.

По свидетельству священника П. Л. Крылова, отношение населения к школе, особенно к Татевской, было самым добрым, так как она давала своим питомцам не только прочную грамотность,

содержала их совершенно бесплатно, но главное – давала «твердое нравственное воспитание и многих из крестьянской среды вывела на широкий путь общественной деятельности» [2, л. 168]. Характеризуя своих прихожан как людей нравственных, о. Пётр видел причину этого положительного явления в удаленности Татева, нетронутого цивилизацией городов и фабрик, что давало возможность людям жить «в простых нравах, дедовскими обычаями и преданиями» [2, л. 165]. По признанию священника, жители Татева жили «авторитетом отцовской власти»: «семейные узы крепки»; «весьма редки случаи измены супругов и расходы их», «случаев незаконнорождений почти не бывает», «пьянства, в полном смысле этого слова, нет», «и вообще, все живут мирно, спокойно, не обижая друг друга и посторонних» [2, л. 165]. Этот архивный документ важен для общей оценки педагогической деятельности С. А. Рачинского, так как священник говорит о своих прихожанах – жителях Татева – бывших учениках Рачинского, их родителях и детях, характеризуя их как высоконравственных людей. Учитывая, что Сергей Александрович начал учительствовать с 1875 года, в 1904 году бывшим ученикам Татевской школы могло быть в среднем от 18 до 40 лет. После кончины С. А. Рачинского «во всех созданных им школах, а в Татевской особенно, поддерживались прежние традиции и порядки» [2, л. 153].

Ученики С. А. Рачинского входили в самостоятельную жизнь со сложившимся мировоззрением, со знанием своих обязанностей и прав по отношению к семье, обществу, государству; у них были сформированы такие нравственные ценности, как долг, достоинство, честь, патриотизм, скромность, ответственность, трудолюбие, уважение к другим людям и др. Об этом свидетельствуют статьи самого Сергея Александровича («Заметки о сельских школах», «Из записок сельского учителя», «Церковная школа», «Начальная школа и сельское хозяйство», «Церкви и школы», «Школы летом», «Учителя и учительницы»), а также архивные документы, в частности неопубликованные ранее фрагменты «Отчета священника Татевского храма П. Л. Крылова» [2, л. 165, 168, 177 об., 178 об.].

Без анализа религиозного аспекта воспитания в педагогическом наследии С. А. Рачинского невозможно понять и оценить всей его педагогической системы. Христианское образование помогало формировать душу ребенка, давало «сердцу правильное направление», в результате чего рождалась потребность отдавать свою деятельную любовь ближнему, отсюда – идея соборности и ее тесная связь с идеей любви к Отечеству, с идеей формирования личности на основе чувства национального достоинства, с идеей уважения к людям других национальностей, что является сегодня чрезвычайно актуальным. Приведенные в статье факты и доводы свидетельствуют о востребованности идей татевского учителя, связанных с

положительным влиянием религии на духовно-нравственное совершенствование человека, о целесообразности восстановления отношений между светской и религиозной педагогикой для ведения конструктивного диалога в деле воспитания.

#### **Библиографический список**

1. Георгиевский В. Т. Сергей Александрович Рачинский (Поборник народного просвещения. – Друг крестьянских детей): 1902 – 2 мая – 1912. – СПб. : Синодальная типография, 1912 (бесплатное приложение к журналу «Народное образование» за 1912 г.).
2. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 391. Оп. 1. Д. 2.
3. Рачинский С. А. Дневник // Народное образование. Т. 2, кн. 9. – 1909. – С. 164.

### **ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ОСНОВ НА ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ ИСКУССТВА УЧАЩИМИСЯ В СИСТЕМЕ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

**Е. В. Крючкова, Е. В. Мишуковская**  
**Центр эстетического воспитания детей**  
**«Детская картинная галерея»,**  
**Школа классической живописи и дизайна,**  
**г. Магнитогорск, Россия**

**Summary.** In the article influence of religious bases is examined on understanding of history of art by students in the system of additional education on the example of block of employments, studying influence of religion on the art of the Ancient World, East and Orthodox world.

**Key words:** Religion; history of arts; Ancient Egypt; Greece; Buddhism; shinto; islam; christianity.

Наука, религия, искусство, несмотря на огромные расстояния, разделяющие их, интуитивно воспринимаются нами как нечто целое, принадлежащее к одному уровню отношений человека к миру – отношений не непосредственно вещественных, а опосредованно идеальных. Хотя наука, религия, искусство и разнесены по разным полюсам, мы неизбежно приходим к пониманию, что эти полюса принадлежат одному пространству и, как три точки, задают в нем единую плоскость познания.

Проблема определения сути того, что представляет собой религия, кажется для многих в России совершенно простой и очевидной – это Православие и то, как его толкует ваш духовник, православный священник, батюшка. Для мусульман, буддистов, иудеев или представителей других вероисповедальных форм, соответственно, религией является именно их духовная традиция. Но вместе с тем для значительного числа людей, особенно молодежи, ре-

лигией представляется общая и неопределенная вера в существование некоторого Высшего Начала, которое может помочь сдать сессию или разрешить ряд других жизненных проблем, если человек себя ведет соответственно устоям религии. Такое понимание обычно называют обыденным, или массовым. Простейшим решением кажется разделение по принципу «свои – чужие», при этом «свое» («наше») признается однозначно правильным, тогда как «чужое» – ложным и опасным, с ним следует вести героическую борьбу, его следует максимально угнетать, чтобы оно не повредило чистоте «своего»; его лучше изгнать, а еще лучше вообще уничтожить.

Другой подход, который можно назвать «профессиональным», будет представлять позиции светских авторов и конфессий (от лат. *confessio* – исповедание), не очень больших и больших сообществ (например, Римско-католическая церковь объединяет более миллиарда сторонников), имеющих долгую историю развития, сложившиеся системы, доказательства и объяснения своего миропонимания, систему подготовки и переподготовки кадров священнослужителей. Здесь под «подлинной религией», или «достойной жизнью», вообще всегда понимают только свою традицию как единственно истинную и цельную форму бытия, тогда как другие полагаются частично истинными или ложными вообще, поскольку они более или менее отличаются от данной формы.

Слово «религия» имеет тоже различные значения. Словари русского языка фиксируют две группы прямых значений данного слова – субъективно-личностные (религия как индивидуальная «вера», «религиозность») и объективно-общие (религия как институциональное «вероисповедание», «богопочитание», «конфессия», традиция). В переносном смысле религией называют вообще все, чему поклоняются [2; 4; 6].

С начала XX века религию часто определяли и определяют как отношение к сакральному, как веру в духовные сущности или существа или жажду чего-то праведного, устойчивого, обновленного. Сакральное (от лат. *sacer* – святое, священное) в разных религиозных традициях понимается как Бог или как некие Абсолют, Бытие, Предельная Реальность, или как нечто предельное, трансцендентное, т. е. некоторая сила, которая определяет природу всего мира и каждого человека, придает смысл и значимость его действиям и всей жизни. Главной особенностью сакрального выступает его независимость от человека, невозможность им управлять или манипулировать.

Искусствоведы ведут постоянные дискуссии о значимости того или иного произведения искусства. В течение прошедшего столетия этот вопрос оказался непосредственно связан с пониманием смысла самого термина «искусство». Теоретики во все времена видели в искусстве явление, которому присущи различные, в зависимости от конкретной концепции, функции и свойства. Это не значит, что це-

ли искусства остаются неясными, просто существовало множество разнообразных причин для создания разных произведений искусства и множество их толкований.

В курсе изучения истории искусства учащиеся ШКЖиД г. Магнитогорска знакомятся с искусством и культурой разных стран и разных народов в контексте разнообразия их религий и вероисповеданий. Для того чтобы лучше понять произведение искусства, необходимо ознакомиться с мировоззрением народа, создавшего это произведение, его религией и верованиями. Вера и мировоззрение всегда были самыми важными факторами в жизни каждого отдельного человека и целых народов, ибо это есть критерий совести, именно эти факторы определяют весь образ жизни, человеческую судьбу, отношения в семье, в государстве, в быту.

В последние годы это стало особенно актуальным, потому что каждый человек сегодня находится в духовных поисках и часто очень болезненно реагирует на непонимание, неделикатные высказывания, попытки ограничить его права на свободу религиозных убеждений и т. п. В современном многогранном и многополярном мире, общаясь с человеком, следует знать, что для него свято, как он может понять те или иные наши поступки или слова. Нормы человеческого общежития требуют взаимного уважения и деликатности. Необходимо также умение избегать конфликтов, не поступаясь своей совестью и не предавая личных, национальных, государственных и семейных традиций, интересов, идеалов и святынь.

В любом художественном произведении неразрывно связаны как проявления ценностного отношения человека к миру, так и их освоение с помощью художественных средств.

Эстетический анализ искусства может основываться на различных подходах. Например, в XIX в. появились психологический, социологический, педагогический подходы к изучению эстетических явлений, а в XX в. – математический, кибернетический, теоретико-информационный, культурологический и многие другие. Мы применяем комплексный подход с использованием мультимедийных информационных технологий. Это дает возможность более объемного понимания искусства, его чувственного восприятия.

Например, в блоке занятий, посвященном изучению искусства Древнего мира, учащиеся 1 класса искусство Древнего Египта начинают с изучения сонма богов, с их иерархии, с представления египтян об устройстве мира. Таким образом у детей формируется представление о самом народе, о его образе жизни, мышлении и миропонимании. И благодаря такому представлению, учащиеся приходят к пониманию образов и произведений искусства этого народа. Учащимся объясняется, что в египетской мифологии не существовало единых представлений о сотворении мира. Каждому династическому периоду была присуща своя символика.

В начале изучения искусства Древней Греции учащиеся узнают, что религиозные представления и религиозный быт древних греков находились в тесной связи со всей их исторической жизнью. Уже в древнейших памятниках греческого творчества ясно сказывается антропоморфический характер греческого политеизма, объясняющийся национальными особенностями всего культурного развития в этой сфере; конкретные представления чаще преобладают над абстрактными, как и в количественном отношении человекоподобные боги и богини, герои и героини преобладают над божествами абстрактного значения. В произведениях различных писателей или художников, имеющих отношение к тому или другому культу, с тем или иным божеством соединяются общие мифологические представления.

Римляне, перенимая греческую культуру, позаимствовали их богов. В начале новой эры в Древнем Риме все большее распространение получает христианство. Оно прошло долгий путь, прежде чем стало мировой религией и духовной основой европейской культуры. Христианство зародилось в I в. н. э., которую мы отсчитываем от Рождества Христова, и вначале формировалось в лоне иудаизма, как одна из его сект. Но проповедь Иисуса из Назарета по своему содержанию выходила далеко за пределы национальной религии древних евреев. Именно это универсальное значение христианства и сделало Иисуса Христом (Спасителем, Мессией) в глазах миллионов людей, находящихся в христианской вере смысловую основу своей жизни. Во втором классе в блоке занятий, посвященном эпохе Возрождения, изучая произведения Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело, знакомимся с сюжетами из Библии и Ветхого Завета, воплощенными в великих произведениях искусства.

Рассматривая искусство Востока, особое внимание уделяем культурам Индии, Китая, Японии. Во II тыс. до н. э. в долинах Инда и Ганга начали расселяться индоевропейские племена ариев. Сведения о культуре ариев дошли до нас благодаря ведам – священным текстам на санскрите, древнеиндийском языке. Бесценным источником сведений о религии и мифологии арийских племен стал главный священный текст – Ригведа (XI–X вв. до н. э.). Обряды, вероятно, совершались под открытым небом.

X–IV вв. до н. э. не оставили памятников материальной культуры. Об этом времени рассказывает эпос Древней Индии – «Махабхарата» и «Рамаяна», в котором упоминается немало древних династий и названий государств. Изобразительное искусство Индии веками черпало из «Махабхараты» и «Рамаяны» сюжеты и образы, которые запечатлены в архитектурно-скульптурных ансамблях, настенных росписях и миниатюре.

Буддизм – мировая религия наряду с христианством и исламом. Одно из главных представлений буддизма состоит в том, что

жизнь есть страдание. Преодолеть его и познать истину можно, пройдя путь спасения. Высшей целью в буддизме является нирвана – психологическое состояние полноты внутреннего бытия, отсутствия желаний, совершенной удовлетворенности, абсолютной отрешенности от внешнего мира. Нирвана дает полное освобождение от оков материи, от бесконечной цепи рождений и смертей (сансары). Правитель Индии Ашока распространял буддизм по всей стране при помощи указов, высеченных на колоннах из камня. В использовании колонн Ашока следовал ранним ведийским верованиям, почерпнутым из Ригведы. Колонны (стамбхи) символизируют ось Вселенной, которая соединяет Небо и Землю и олицетворяет Мировое Древо Жизни.

Индуизм – основная религия Индии, распространенная и в других странах Азии. Одно из ее положений – учение о перевоплощении душ, обусловленном предыдущими поступками, добродетельными или дурными. Пантеон этой религии чрезвычайно обширен. В Средневековье возводились храмы главным индуистским богам – Брахме (творец мира), Вишну (бог-охранитель) и Шиве (бог-разрушитель), составлявшим Тримурти. Храм Кайласанатха в Эллоре посвящен богу Шиве, он представляет гору Кайласа – обитель Шивы в Гималаях. Прямоугольный двор храма, опоясанный изнутри рядами ниш со статуями божеств, включает выделенное шикхарой (пирамидальным завершением) главное святилище и многоколонный зал для молящихся. Искусство пластики раннего Средневековья достигло вершины в этом великолепном комплексе с монументальными статуями и рельефами, отмеченными острым драматизмом образов и динамикой сложных композиций.

Религии Китая никогда не существовали в форме жестко централизованной «церкви». Традиционная религия Древнего Китая представляла собой смесь местных верований и своеобразных церемоний, объединенных в единое целое универсальными теоретическими построениями ученых мужей. Тем не менее, как среди образованных слоев населения, так и среди крестьян наибольшую популярность завоевали три великих философских школы, зачастую называемые тремя религиями Китая: конфуцианство, даосизм и буддизм.

Синтоизм – традиционная религия Японии. Главным духовным принципом синто является жизнь в согласии с природой и людьми. По представлениям синто, мир – единая естественная среда, где камни, люди и души умерших живут рядом. Камни бессмертны и включены в круговорот рождения и смерти, через которые все в мире постоянно обновляется. Великолепные сады камней, в частности Рёандзи, чайную церемонию, икэбану подарила нам японская культура.

Ислам никогда не допускал возможности внешнего сходства Бога с человеком или другим земным существом, поэтому изобрази-

тельное искусство оказалось исключенным из религиозной жизни мусульманина, оставаясь достоянием главным образом светской культуры.

Для каждого блока занятий разработаны методические материалы, представляющие собой мультимедиапрезентации, видеоряды изображений произведений искусства, видеофильмы. На каждом уроке учащимся демонстрируются материалы по изучаемой теме, в ходе чего ведется лекционная беседа, происходит обсуждение увиденного и услышанного материала. Необходимые опорные моменты конспектируются.

После изучения тематического блока учащимся предлагается тестирование по пройденному материалу. Тест содержит как текстовые вопросы с предложенными вариантами ответов, так и вопросы со свободными ответами, а также зрительный ряд иллюстраций с заданиями к ним. По итогам теста выявляется степень и глубина понимания учащимися произведений мирового искусства.

Летом во время пленера учащиеся побывали в Аркаиме, где имели возможность познакомиться с постройками древних ариев, которые могли быть как-то связаны с ариями, проживавшими на территории Индии во времена Ригvedы.

Таким образом, история искусств является одним из главных звеньев великого искусства в передаче информации потомкам о культуре, быте, понимании вечного и прекрасного.

#### **Библиографический список**

1. Бердяев Н. А. О культуре // Бердяев Н. А. Философия неравенства. – М., 1990. – С. 246–261.
2. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. – М., 1980. – С. 90–91.
3. Дианова В. М. Искусство как моделирование картин мира // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века : мат-лы междунар. науч. конф. – СПб., 2001. – С. 294.
4. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М., 1989. – С. 674.
5. Рыжов В. П. Научная, художественная и религиозная картины мира современного человека // Тезисы докладов Междунар. науч. конф. «Человек в информационном пространстве цивилизации: культура, религия, образование». – Краснодар, 2000. – С. 247–248.
6. Словарь современного русского литературного языка. Т. 12. – М., 1961. – С. 1199.



## РОЛЬ ИСКУССТВА В ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ

О. И. Осянина

Центр эстетического воспитания детей  
„Детская картинная галерея”»  
г. Магнитогорск, Челябинская область, Россия

**Summary:** One way of the study of religion in the art classes is the study of Orthodox holidays. Harmonious development, if the process of identity formation is carried out in conditions where there is beauty.

**Key words:** religion; God; Christ; the Orthodox Church; Easter; egg; holiday.

XXI век – «...это век компьютерных технологий, он сделал всех нас прагматиками». Страшнее всего то, что прагматиками стали наши дети. Теперь они и праздников ждут с практической целью: получить конкретный подарок, необычное развлечение. Ведь дети, подобно весенним водам с ледниковых гор, являются естественно-природным средством, радикально очищающим и обновляющим народ и укрепляющим его генофонд.

Задача учреждений дополнительного образования – помочь ребенку получить не только эстетическое воспитание и художественное познание ремесла, но и передать частичку тепла, которого порой ребенок недополучает в своей семье.

Немаловажную роль в духовно-нравственном воспитании детей играют занятия по изобразительному искусству на православную тему. Дети часто задают вопросы о религии, их интересуют многие темы Православия. Например: кто такой Иисус, где летают Ангелы, какой смысл заключается в слове «Бог»? Тема очень интересная и сложная для детей начальной школы. Поэтому приходится доступным языком давать объяснения.

Бог – это любовь! Каждый человек по-своему воспринимает и переживает проблему – есть ли Бог. У Святого Григория есть замечательное высказывание: «Бог есть и называется природой всего сущего, ибо Ему все причастно...», то есть Он неотделим от природы и мира человека, находящегося в самой основе всего существующего. Христос является исторической личностью, «...о которой сохранилось множество свидетельств». Наука не имеет никаких противоречий с христианским мировоззрением. Достаточно много можно привести примеров, где великие ученые были верующими: Б. Паскаль, И. Ньютон, М. Ломоносов, И. Павлов, Д. Менделеев...

Изучая историю Православия в его нынешних формах, надо отметить, что она связана с историей этой религии на землях Киевской Руси, исторической наследницей которой является Россия. Киевская Русь приняла православную веру во времена правления кня-

зя Владимира по прозвищу Ясное Солнышко в 988 году от Рождества Христова.

На примере изучения православного праздника Пасхи мы решаем одну из немаловажных проблем в духовно-нравственном воспитании ребенка. Всего на несколько часов разработана программа (на месяц апрель), где ставятся следующие задачи: научить понимать православное искусство; развить творческую активность и умения при воспроизведении росписи пасхального яйца; привить любовь к народному творчеству; воспитать доброе отношение друг к другу. Говорим с детьми о том, что Православие несет только добро людям и радость в общении, подтверждением чего является яркий праздник Православия – праздник Пасхи. Началом знакомства с этим удивительным праздником является изучение обычаев и традиций. «Пасха» в переводе с древнееврейского – «избавление», «исход». Справляют этот праздник только после первого весеннего полнолуния. Все православные праздники отмечаются по переменным датам, отсчитываются от Пасхи и перемещаются во времени «светского» календаря вместе с ней.

Иначе называют праздник – Светлое Христианское Воскресение. Для христиан он символизирует победу над смертью.

Пожалуй, одним из важных и главных предметов православного прикладного искусства является пасхальное яйцо. Прежде чем приступить к росписи, рассказываю детям о древней притче, о том как стали приветствовать друг друга на Пасху крашеным яйцом. Целая глава в Священном Писании посвящена этой теме.

А повествует она о том, что святая Мария имела беседу в Риме много лет тому назад с самим римским императором Тиберием. Он слушал рассказ о святой жизни Христа, о его несправедном осуждении иудеями, о его чудесном избавлении от болезней людей. Он усомнился в подлинности этого рассказа и произнес: «Скорее это яйцо (которое лежало перед ним) станет красным, чем я поверю в эту историю». Тогда вдруг случилось чудо: яйцо стало красным прямо на глазах у императора. И Мария Магдалина преподнесла ему это яйцо со словами «Христос Воскресе!». Потрясенный чудом Тиберий ответил: «Воистину Воскресе!» С тех пор и повелось приветствовать друг друга в этот праздник, праздник Святой Пасхи, словами «Христос Воскресе!». Рассказываем и узнаем то, что сначала яйца были только красными, позже их стали окрашивать в другие цвета, а затем стали писать на них иероглифы и наносить диковинные узоры, иконографические изображения. Постепенно пасхальное яичко превратилось в произведение искусства и стало считаться дорогим подарком. Само по себе – как символ таинственного появления новой жизни – оно выражает нашу веру в будущее.

На Руси издавна яйца различались по названиям: крашенка – яйцо, окрашенное в один цвет; крапанка – яйцо, на скорлупе кото-

рого имелось пятнышко, крапинка, полоска; писанка – яйцо с орнаментальным или сюжетным рисунком.

Расписывали яйца в основном красками естественного происхождения. Природное пятно на яйце называлось «слезой пречистой», оно не закрашивалось. Орнамент строго подчинялся форме яйца. Долгое время писанка считалась на Руси эталоном красоты и образцом композиции в народном и декоративно-прикладном искусстве.

Цвета орнамента писанок тоже были глубоко символичны. Использовались только – белый, желтый, красный, черный.

Яйцо, расписанное не по правилам, на Руси называли малеванкой.

Предлагаю еще один способ росписи, но уже на настоящем яйце. Для этого осторожно прокалываем форму с двух сторон тонкой иглой. Высасываем содержимое яйца. Промываем полость и высушиваем. В готовые отверстия втыкаем зубочистку. Из широкой полосы картона готовим подставку. Сгибаем картон в форме буквы П. Переворачиваем полосу таким образом, чтобы перекладина буквы П лежала на горизонтальной поверхности. На приподнятые вверх стороны кладем края зубочистки. Таким образом яйцо не касается горизонтальной поверхности, легко вращается и удобно для росписи.

Роспись яйца проводится простым карандашом. На поверхность наносится рисунок или орнамент. Чтобы линии были ровными, зафиксируйте яйцо в ладони между большим пальцем и мизинцем, локтем опираясь на твердую поверхность (если яйцо не закреплено на зубочистке). По мере необходимости вращайте яйцо.

Расписывание пасхальных яиц приносит огромное удовольствие и удовлетворение детям. Они с удовольствием корпят над своим «детисцем», чтобы яйцо получилось ярким, необычным и не похожим на другие. Эмоциональный настрой на высоком уровне.

Таким образом, поставленную проблему – воспитание духовно-нравственной личности – можно попытаться решить через изучение православных праздников, их обычаев и традиций. Немногие дети пойдут в читальный зал или смогут поработать с Интернетом, чтобы узнать об этом. Задача педагога – заинтересовать, рассказать и показать доступно интересующий их материал. Следовательно, выполнить цель – развить духовно-нравственную личность через искусство.

#### **Библиографический список**

1. Советский Энциклопедический словарь. – М., 1984.
2. Дудкин Е. Молитва матери со дна моря достанет. – М. : Артос-Медиа, 2011.

## ВОСПИТАНИЕ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ УЧАЩИХСЯ НА УРОКАХ ЛИТЕРАТУРЫ

Л. А. Кошелева

Алтайский краевой институт повышения  
квалификации работников образования,  
г. Барнаул, Алтайский край, Россия

**Summary.** In this paper the concept of understanding the predestination of human is analyzed, the social and spiritual nature of the personality is revealed on the example of classical Russian literature.

**Key words:** meaning of life; consumerist attitude.

Традиционно в понимании человека сталкиваются две основные концепции: материалистическая и идеалистическая. Согласно первой, происходит отождествление человека с телом. Человек – это существо, у которого есть естественные потребности (есть, пить, спать и размножаться). Его жизнь временна, ограничена рождением и смертью, а смысл жизни сводится к удовлетворению потребностей. С позиции скоротечности, кратковременности жизни человеку предлагается БРАТЬ от жизни все, жить в свое УДОВОЛЬСТВИЕ («миг уловляй!»). Эта концепция понимания человека отводит человеку роль животного.

Яркий пример потребительского отношения к жизни представляет Евгений Онегин (каким он является в начале романа), жизнь которого – непрерывное пиршество. Все в жизни для Евгения – аппетитнейшие блюда: пища, балы, любовные похождения, театры, балеты. Предметом потребления становится весь мир: искусство, нежная страсть, родственные отношения (важно лишь наследство), другой человек, его жизнь. Но парадокс заключается в том, что «чем больше человек нацелен на наслаждение, тем больше оно от него ускользает» [2, с. 117]. Отсюда проистекает уныние, разочарование, претензии к дурно устроенному миру, окружающим людям. Погоня за наслаждениями и удовольствиями оборачивается скепсисом, цинизмом в отношении себя и мира в целом. На примере своего героя А. С. Пушкин показал, что происходит с русским человеком, когда он усваивает чужие нравы, чужие представления о жизни и человеке. Безверие Онегина, его душевная пустота, глумление над любовью, превращенной в «науку страсти нежной», напоминают проблемы наших дней. Известный философ, психолог В. Франкл пишет: «У человека, который особенно добивается наслаждений и развлечений, оказывается в конечном счете фрустрировано его стремление к смыслу» [2, с. 30].

В России всегда было превосходство духовного начала над материальным. А когда из русского человека формируют потребителя,

заинтересованного, прежде всего, в удобствах своей земной жизни, сосредоточенного на собственных желаниях и выгодах, это уродует самого человека и всю жизнь русского общества. Жизнь тогда движется по замкнутому кругу; целостность человека подменяется множественностью, внутреннее – внешним, духовное – материальным.

Размышления над острыми проблемами смысла жизни и тайнами бытия, отраженные в романе «Евгений Онегин», – это поиск ответов на вопросы: *где я?* (этот вопрос позволяет простроить свою картину мира, понять, что **путь к целостному образу мира лежит через труд самопознания и самосовершенствования**), *кто я?* Второй вопрос предполагает обращение взгляда человека «зрачками в душу», к тайнам собственного «Я». Эти вопросы: «Кто я? Где я?» – задает себе каждый, кто хочет познать себя и свое место в мире. Такое обращение к себе помогает осознать, что вне проблемы человека понять в мире ничего нельзя.

Предметом особого внимания поэта стала нивелирующая и искажающая сила, делающая человека безликим. Безликость, по А. С. Пушкину, – это подмена личностной определенности определенностью унифицированной, это желание ничем не отличаться от окружающих, бездумно растрачивая свой ум, время и жизнь в погоне за наслаждениями.

А. С. Пушкин подчеркивал, что необходимо возвыситься над средой, быть выше «общественного мнения», сохранить свою непохожесть на других, взрастить самобытность (как у Татьяны), так как полное слияние со средой, растворение в ней означает духовную гибель личности.

Свидетельством духовной смерти является и неспособность человека меняться. Символически это показал И. А. Бунин в рассказе «Господин из Сан-Франциско». На уроке, на котором рассматривался этот рассказ, ученики задали вопрос: почему умер господин из Сан-Франциско? Действительно, почему? Вроде бы нет никаких веских причин смерти. Но когда были собраны воедино детали, получилось следующее:

- это человек без имени (лишен индивидуальности);
- у него нет своих мыслей, чувств (не живой); до путешествия не жил, а существовал;
- его идеалы, планы стереотипны: поступает, как все, как принято, как полагалось в том обществе, к которому герой относился (не является творческим человеком);
- музеи, храмы кажутся пустыми, мертвыми (вовне мы проецируем то, что есть у нас внутри).

Обратим пристальное внимание на портрет господина: желтоватое лицо, серебряные усы, золотые пломбы, лысая голова, напоминающая старую слоновую кость. Все эти детали свидетельствуют о том, что этот человек опредметился, уподобился всему неживому

(металлу, кости). Отверделость, окостенелость указывают на то, что в этом господине невозможны изменения, а раз нет движения – наступает смерть. Быть живым – это динамическое, а не статическое понятие... Целью человеческой жизни следует считать развертывание сил человека согласно законам его природы. Гармония мироздания держится на равновесии между «брать» и «отдавать». Если по каким-либо причинам человек, привыкший брать от жизни все, не любит отдавать, жизнь сама может «забрать» у него здоровье, любовь, близких и даже, как в случае с господином из Сан-Франциско, саму жизнь.

Литература учит различать добро и зло, средства и цель, видимость и подлинность. В свое время А. С. Пушкин заметил, что **цель искусства** – не нравоучение, а **идеал**. Выдающиеся писатели и предлагают многоцветную палитру идеалов, ценностей, жизненных смыслов, образцы жизненного поведения. Режиссер Вадим Абдрашитов заметил: «Мы уже лет двадцать пытаемся ответить: для чего мы живем? Куда идет Россия? Эти вопросы до такой степени основополагающие и до такой степени нет на них ответов, что это просто поразительно. Может, национальная идея уже сформулирована в русской литературе прошлых веков и нужно ее просто внимательно перечитать? У наших величайших классиков все вещи названы своими именами: зло – злом, добро – добром»... Литература, в отличие от псевдокультуры, воспитывает культуру духовных запросов, дает человеку духовно-нравственные ориентиры, вскрывает основы бытия.

Не случайно Е. Н. Ильин уроки литературы рассматривает как «таинство сообщения Добра и становления Личности», как искусство соединения человека с жизнью: «...книгу необходимо сделать инструментом познания жизни и своего места в ней... Книга и Жизнь, Жизнь и Книга – вот полный разворот урока на уровне Современного и Своевременного» [1, с. 278]. И действительно, в художественном произведении осмысливается **сущность и предназначение человека**, его отношения в обществе и семье, вскрывается **социальная и духовная природа личности**, раскрывается глубина и неповторимость «Я» каждого героя. Но требуются особые способности, чтобы увидеть, обнаружить в тексте эти пласты, понять и познать их. Известно, что понять человека означает познать его духовный мир, быть этим человеком и вместе с тем оставаться самим собой. Когда на уроках ученик учится вмещать в себя других людей в их духовном содержании, он становится духовно богаче. И себя ему легче понять через другого, сопоставляя, сравнивая его с собой, выискивая схожие и отличительные черты, задавая себе мысленный вопрос: а как бы я поступил на месте героя? Учитель же постоянно стремится вместить в себя мир каждого ученика, понять его, принять, осознать те основания, которыми руководствуется

школьник. Постигание Другого наполняет педагогическое взаимодействие глубоким содержанием.

### **Библиографический список**

1. Ильин Е. Н. Путь к ученику: Раздумья учителя-словесника. – М., 1988. – 224 с.
2. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – 366 с.

### III. СОЦИАЛЬНЫЕ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ

#### ПРОБЛЕМЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ

**Г. И. Николаева**  
**Иркутский государственный университет,**  
**г. Иркутск, Россия**

**Summary.** The paper discusses the key problems in the research of the phenomenon of religion. A brief review of the basic definitions of the terms "religion" and "religious" is given. Possible criteria for assessing of religious are identifying.

**Key words:** religion; religious; criteria; research.

Известно, что за последние двадцать лет российской истории значительно выросла популярность религиозных ценностей и взглядов. Следствием повышения общественной значимости религии как мировоззрения, а церкви как социального института является увеличение интереса к эмпирическому исследованию религиозности. Религиозность изучается различными науками, такими как философия, психология, культурология, на разных теоретико-методологических основаниях и уровнях.

Социологическое исследование религиозности включает в себя изучение процессов взаимодействия общества и религии, проявлений форм духовности и динамики религиозных идей и сопряжено с рядом проблем, главную из которых представляют непригодные, слишком широкие определения понятия «религия» и «религиозность». Э. Дюркгейм, например, представлял религию как систему верований и практик людей, объединенных в одну общность на основании почитания ими священных вещей, для Г. Зиммеля религия – универсальная модель человеческого взаимодействия, а К. Маркс определял религию, как «душу бездушного мира» [5]. Религиозность, по мнению польского исследователя Ю. Пастушки, является «формой личностного переживания верующего, непосредственным, выросшим из его индивидуального опыта отношением к Богу» [1, с. 82]. В трактовке Ж. Т. Тощенко религиозность представляет собой определенное состояние отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему, их приверженность к религии, принятие ее вероучений и предписаний. Сложность определения религиозности усугубляется тем, что социологическая концептуализация данного термина меняется вместе с изменением представлений о месте и роли религии в обществе [4].



Еще одна проблема любого социологического исследования религиозности связана с выявлением ее критериев, т. е. показателей, фиксирующих религиозность отдельных личностей и позволяющих производить группировку по этому признаку, отделяя верующих от неверующих, а также устанавливать уровень и степень религиозности.

С точки зрения американских социологов Ч. Глока и Р. Старка, существует пять основных измерений религиозности: религиозный опыт, который трактуется исследователями как экстатическое состояние, мистические переживания, в которых индивид ощущает непосредственное присутствие Божественного, священного и свою связь с ним; религиозная вера, т. е. религиозные догматы, в которые верит человек; культовые действия (участие в богослужениях, молитвах, чтение религиозной литературы и др.); знание религии; влияние религиозных мотивов (религиозная потребность, вера, идея, чувство) на поведение индивида во всех сферах деятельности [4].

Представляется необходимым выделить еще один критерий, который существенно затрудняет изучение уровня религиозности, – самоидентификацию, поскольку признание себя верующим зачастую свидетельствует не об осмысленности религиозного выбора, а о соответствии себя с определенной культурной или этнической группой (русский – православный). Наличие на территории России множества этнических групп и, как следствие, множества различных религиозных направлений требует специфического подхода к изучению уровня религиозности внутри каждой отдельной конфессии.

В заключение отметим, что религия является одной из наиболее интимных сфер жизни многих людей, и поэтому изучение данной проблемы требует особого внимания и деликатности, что существенно ограничивает исследователя в методах сбора информации и предполагает критичное отношение к полученным данным [2, с. 23–31].

### **Библиографический список**

1. Бреская О. Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. – 2011. – № 12.
2. Докинз Р. Бог как иллюзия. – М. : КоЛибри, 2008.
3. Кублицкая Е. А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социологические исследования. – 1990. – № 5.
4. Панкратова Е. В. Религиозность и религиозная самоидентификация. URL: <http://reset.ivanovo.ac.ru/courses/6-lectures/34-samoident> (дата обращения: 23.10.2012).
5. Шубаро О. В. Проблема определения и изучения религиозного феномена в социологии религии // Материалы международной научной конференции. – Минск : БГУ, 2010.

## СОСТОЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СЕВЕРНОМ СООБЩЕСТВЕ<sup>1</sup>

Т. Н. Константинова

Институт гуманитарных исследований и проблем  
малочисленных народов Севера Сибирского отделения  
Российской Академии Наук, г. Якутск,  
Республика Саха (Якутия), Россия

**Summary:** The article reviews the status of religion in the northern community. The author focuses on the complementarity of the various cultures, examines the origins of the traditional beliefs of the peoples of northern Yakutia.

**Key words:** religion, values, traditional beliefs, indigenous peoples of the North.

Изменение идеологии в российском обществе и формирование новых направлений политического и социокультурного развития приводят к смене ценностных ориентаций у представителей различных народностей и вероисповеданий по-разному.

Религия как общественное явление изучалась еще с давних времен, сначала богословией, или теологией (от греч. teos – бог и logos – учение, буквально теология – учение о боге) [2], затем философией, и только в конце XIX века начинается научное изучение религии.

Во все времена религия была и остается актуальной проблемой в отношениях общества и государства. В настоящее время вопросы религии затрагивают в своих интересах различные противоборствующие силы на политической арене, в связи с чем возникает необходимость социологического исследования в области религии.

В Республике Саха (Якутия) появились различные религии, доминирующие в столичном обществе, это православие, ислам и буддизм. За короткое время были выстроены православная церковь, мечеть, католический костел, появились сектантские учреждения. В последние годы обострились дискуссии относительно места религии в гражданском обществе и отношении государства и религии. В республиканских интернет-блогах и сайтах появляются прямо противоположные мнения о строительстве новых религиозных сооружений, где приводятся целые статьи и ссылки на зарубежных политиков, которые признали «провальной политикой мультикультурализма».

Вопрос религиозности северного сообщества еще неизученная область. Наш исследовательский интерес в рамках данного проекта ограничился следующими вопросами: насколько сохранились рели-

---

<sup>1</sup> Статья профинансирована Программой фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» 2012 г. по проекту «Этносоциальное развитие коренных малочисленных народов и модернизация традиционных отраслей Севера в условиях нового промышленного освоения».

гиозные нормы у коренных этносов и к каким вероисповеданиям они себя относят. За советское время вся система жизнедеятельности кочевого народа была подвергнута кардинальному изменению. Так, материалы опроса показывают, что 43,1 % представителей коренных малочисленных народов Севера религиозны, колеблются между верой и неверием 7,1 % опрошенных, остальные затруднились ответить (использованы данные пилотного опроса коренных малочисленных народов Севера (N = 188, 2009 г.), анкетного опроса коренных малочисленных народов Севера (N = 740, 2008–2009 гг.) и опроса конкретно по коренным этносам Севера в местах их компактного проживания (N = 436, 2008–2009 гг.). Таким образом, можем отметить, что в районах компактного проживания коренных малочисленных народов Севера религиозность невелика и в массовом сознании религиозная идентификация размыта.

Тем не менее, 39,1 % эвенков считают себя религиозными. Из них к православным относят себя 7,4 % респондентов, к традиционному верованию – 31,2 % опрошенных, к буддизму – 0,4 %. К атеистам отнесли себя 0,3 %, не ответили – 60,9 %.

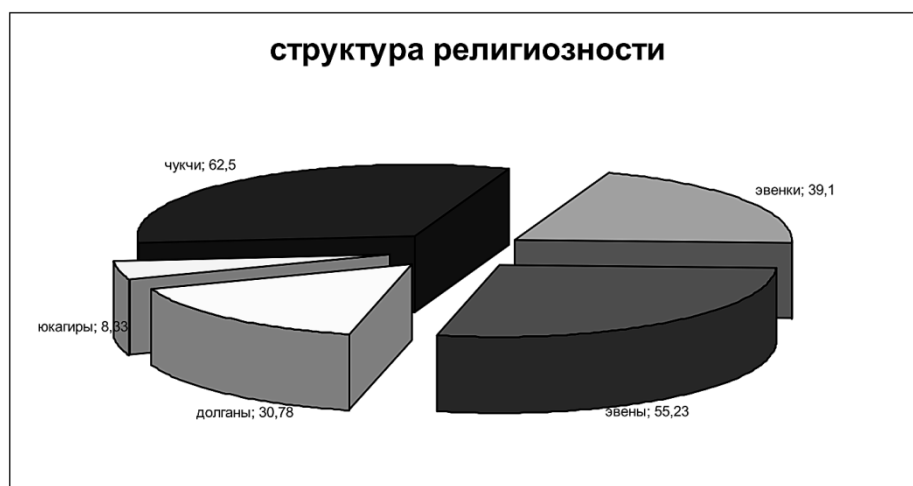
У эвенов 55,2 % считают себя религиозными, из них православные – 10,4 %, исповедующие традиционное верование – 44,8 %. Атеисты – 0,7 %, не ответили – 44,8 %.

У долган верят 30,8 % респондентов. Из них православные – 11,5 % из всех опрошенных долган, исповедующие традиционное верование – 19,2 %. Не ответили – 69,2 %.

У юкагиров – 8,3 % верующих, православных, не ответили 91,7 % опрошенных.

У чукчей 62,5 % верующих, из них православные – 12,5 %, исповедующие традиционное верование – 37,5 %, две веры у 12,5 %. Не ответили – 37,5 %.

*Диаграмма 1. Структура религиозности*



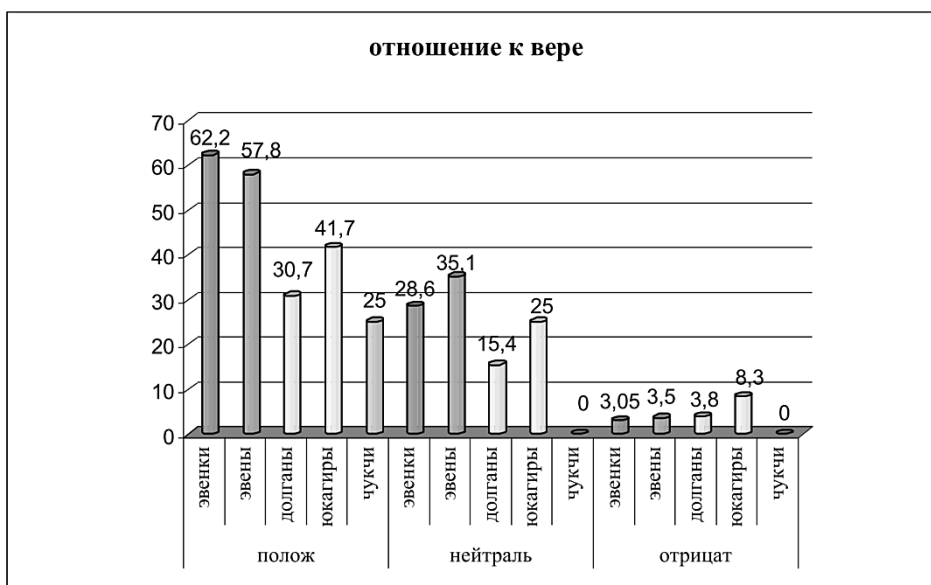
Сравнение показывает, что удельный вес верующих у чукчей выше – 62,5 % (см. диаграмму 1), а самыми неверующими являются

юкагиры – всего 8,3 % верующих. Соотношение среди верующих показывает, что коренные народы в основном верят своим верованиям: 78,7 % верующих отнесли себя к традиционному верованию, а 20,2 % верующих относятся к православию, 1,1 % – к буддизму. При этом те, которые отнесли себя к православию и буддизму, являются пассивными верующими, так как они не принимают активное участие в религиозной жизни (не ходят в церковь, не соблюдают пост, не отмечают религиозные праздники).

Большинство неверующих (см. диаграмму 2), а это в среднем 43,5 %, к религии относятся в основном положительно, примерно 20,8 % относятся нейтрально и только 3,2 % высказали отрицательное отношение к религии.

В настоящее время этносоциологические исследования показывают утрату коренными народами самодостаточности и способности самовосстановления этнических компонентов. Особенно отмечается утеря функциональности языков. Однако вера все-таки сохранилась, особенно у тех, кто занимается традиционным хозяйством.

Диаграмма 2. Отношение к вере неверующих



В эпоху советского государства вера коренных малочисленных народов Севера выжила благодаря своей функциональности, «встроенности» в традиционное природопользование. Например, каждый охотник перед охотой или перед тем, как идти в «тайгу» или «тундру», и после возвращения выполняет ритуал перед огнем. Духи различных стихий, окружающей природы, животных занимают важное место в системе религиозных представлений народов Севера, так как от их радушия и благословения зависит жизнедеятельность кочевого населения (удачная охота, отел важенок и т. д.).

Особенно традиционные верования и обычаи сохранились в глубинке, о чем говорят наши исследования. На вопрос «Пользуе-

тес ли обычаями и традициями предков в повседневной работе?» ответили «да, всегда соблюдаю ритуалы и обычаи» – 64,5 %, «иногда, по-возможности» – 35,5 % и «нет, не соблюдаю» – 0. Таким образом, несмотря на динамичную трансформацию общественных ценностей у коренных этносов Севера, еще сохраняются традиционные верования и ценности.

Можно также отметить, что кризисные процессы в обществе стимулируют самоидентификацию личности, и у многих она стала ярко выражаться в виде этничности и религии. То есть происходит возврат к своим истокам. Однако при глобализационных процессах происходит межкультурная адаптация, при которой различные культуры взаимодополняются и видоизменяются не сразу, а постепенно, со временем. Происходит реконструкция идентификации на основе новых ценностей, при которой основное традиционное ядро все-таки остается неизменным.

### Библиографический список

1. Архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий. Православие в Сибири // Религия и право. – 2007. – № 2 (41). – С. 3–4.
2. Гараджа В. И. Религиоведение. – М., 1995.

## ОТНОШЕНИЕ К ФЕНОМЕНУ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ БРАКОВ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Д. О. Орехова

Национальный исследовательский Иркутский  
государственный технический университет,  
Институт изобразительных искусств и  
социально-гуманитарных наук, г. Иркутск, Россия

**Summary.** The article written about interethnic marriages. Problems of marriage and their positive results storony.Privideny Sociological Research. Conducted a questionnaire survey and analysis of the index.

**Key words:** marriage; family; religion; nation; interethnic marriage.

Актуальность данной темы заключается в том, что в современном обществе количество межэтнических браков постоянно растет. Особенно эта тенденция заметна в России, где количество браков с иностранцами за последние годы возросло в несколько раз.

В современном обществе межэтнический брак зачастую базируется не на взаимной симпатии и романтических отношениях, а на основе определенной выгоды, которую можно получить, заключив брак с иностранцем (иностранкой).

Проблема заключается в том, что при заключении такого брака представители разных национальностей принимают во внимание исключительно выгоды подобного союза, не обращая внимания на сложности, которые могут возникнуть вследствие семейной жизни – это проблема непонимания, различия ментальности и воспитания, проблема налаживания контактов с родственниками мужа (жены), преодоление национальной нетерпимости и др.

Существует много примеров, иллюстрирующих данные проблемы, один из них – знаменитый скандал: финский суд отобрал детей у россиянки. «Суд отказался вернуть детей на основе того, что отец «может хлопнуть детей по попе». Против Анастасии никаких обвинений нет», – цитирует агентство слова финского правозащитника [1].

Учитывая актуальность темы, мы провели социологическое исследование, целью которого является выявление отношения к феномену межэтнических браков в современном российском обществе. Для достижения поставленной цели нами использовались методы: анкетирование для выявления отношения к межэтническим бракам и контент-анализ интернет-форумов для выявления мнений по поводу особенностей и проблем браков такого типа.

Анализ интернет-форумов позволил нам получить следующие результаты.

1. Брак русских с татарами считается вполне приемлемым. Хотя татары в меньшей степени довольны такими браками, чем русские.

2. Бытует мнение, что в браках мужчин кавказских национальностей с русскими женщинами рождаются более здоровые, крупные и талантливые дети. Но сложность брака с такими мужчинами заключается в том, что они с детства воспитаны на следующем принципе: мужчина – глава семьи, его слово – закон для жены.

3. В узбекско-, таджикско-, туркменско-славянских браках национальность детей почти всегда выбирается по отцу. Нередко молодую невестку родственники мужа не принимают, а жить отдельно от них не позволяют обстоятельства.

4. По мнению форумчан, муж-китаец – это надежно. Он никогда не бросит свою семью – так воспитан, трудолюбив. Правда, многим русским женщинам не понятен тот факт, что нужно постоянно слушаться свекровь.

Вывод: в межнациональных семьях возникает ряд сложностей, таких как различие в религии, культуре, ментальности, традициях. Но все же такие браки могут быть вполне счастливыми, при осознанном выборе таких браков.

Тип исследования – пилотажное, выборка – 100 человек (мужчины и женщины в возрасте от 18 лет). 5 % мужчин 18–21 лет, женщин этого возраста – 7 %. 22–30 лет мужчин 7 %, женщин – 14 %; 31–38 лет мужчин 13 %, женщин 13 %; 39–49 мужчин 10 % женщин 21 %. 50 лет и старше мужчин 3 % и женщин 7 % . Самый большой

процент выпал на возраст от 31 до 49, так как это более объективные люди, состоящие в браке, имеющие опыт семейной жизни.

При проведении анкетного опроса были получены следующие результаты.

1. Большинство респондентов относятся к межнациональным бракам нейтрально (50 %) или отрицательно (40 %), лишь 10 % положительно.

2. На вопрос о причинах плохого отношения к таким бракам 20 % респондентов ответили, что не очень хорошо относятся к другим национальностям, 30 % респондентов ответили, что сами не знают причину такого отношения, и 40 % имеют мнение, что браки должны заключаться исключительно в границах своей национальности.

3. На вопрос, смог бы непосредственно респондент заключить брак с представителем другого этноса, 50 % считают возможным для себя брак с представителями другого этноса. 40 % человек ответили отрицательно. Интересен тот факт, что многие имеют отрицательное отношение к бракам с другими этносами, но при этом сами не исключают возможности брака с человеком другой национальности.

4. Четвертый вопрос подразумевал открытый ответ. Респондент должен был вписать этнос, с представителем которого он бы смог вступить в брак. Все респонденты (100 %) ответили, что это славянские народы (белорусы, украинцы) и представители европейских национальностей (англичане, немцы, итальянцы и т. д.)

5. В следующем вопросе спрашивалось: брак с представителем какого этноса считается наименее приемлемым для респондента. Как показали ответы, это кавказские, азиатские национальности (100 %).

6. При ответе на 6 вопрос, касающийся собственного вероисповедания, были получены следующие данные. Лишь 10 % опрошенных сомневается в ответе и 10 % не относит себя к верующим людям, остальные 80 % считают себя верующими людьми.

7. Следующий вопрос касался отношения к возможности смены религии при заключении брака. 80 % респондентов отрицательно относятся к такой идее. Лишь 10 % относится совершенно безразлично.

8. В девятом вопросе (могут ли быть межэтнические браки успешными?), мнения респондентов разделились поровну: 50 % опрошенных считает межэтнические браки удачными, и 50 % – неудачными. Данная ситуация, как считают респонденты, зависит от качеств самого человека и его готовности к такому браку.

Таким образом, можно сделать вывод, что отношение к межэтническим бракам в современной России носит как отрицательный, так и положительный, и нейтральный характер. Смешанная семья является уникальной структурой, где на микроуровне происходит формирование не только межличностных, но и межнацио-

нальных отношений. По большей части социум считает такие браки приемлемыми, приоритет отдается присутствию чувства любви, романтики в отношениях.

Но существует ряд причин, которые характеризуют межнациональные браки с отрицательной стороны: во-первых, несоответствие религиозных взглядов, традиций, обычаев и культур, из-за чего возникают разногласия. По мнению людей, выступающих в поддержку межнациональных браков, последние в определенной мере способствуют укреплению отношений между народами, в сфере налаживания социального сотрудничества. Также они считают, что семья должна строиться на взаимопонимании и любви, а не на изживших себя предрассудках.

### Библиографический список

1. Варзанова Т. И. Молодежь и религия (возрастные и гендерные аспекты религиозности) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 1998. – № 1/2.
2. Гвинишвили Д. М., Лапина И. И. Краткий словарь по социологии : учеб. пособие. – М. : Политиздат, 1989. – 479 с.
3. URL: <http://www.lovehate.ru>
4. URL: <http://pikabu.ru>
5. URL: <http://forum.sibmama.ru>

## ФАЛУНЬГУН: НОВАЯ СИНКРЕТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ ИЛИ ТОТАЛИТАРНАЯ СЕКТА? (ПРОБЛЕМЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ И ПРАВОВОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ)

**С. З. Ахмадулина**  
**Бурятский государственный университет,**  
**г. Улан-Удэ, Россия**

**Summary.** The author considers the question of appearing and spreading of the falungun in Russia. Author also defines the place and role of falungun in the life of modern Buryat society. Before the author it is necessary to define a task essence falungun as new syncretic religion or totalitarian sect.

**Key words:** Falungun; non-traditional religion; new religion movements; totalitarian sect; new syncretic religion.

В каждом регионе функционирование религиозных объединений носит индивидуальный характер, который определяется культурой, традициями, менталитетом его жителей. Известно, что последние десятилетия XX века стали временем появления и широкого распространения во всем мире «новых» религиозных движений. Усиление богоискательских настроений в российском обществе в переходный период было обусловлено рядом социальных причин, связанных



с системным кризисом. Массовой религиозной конверсии россиян способствовало и принятие закона «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г., который создал благоприятные условия для функционирования религиозных организаций. Сегодня на повестке дня остается дискуссионным вопрос о сущности религиозных объединений в связи с необходимостью их официальной регистрации.

Уникальность Республики Бурятия как сегмента Внутренней Азии заключается в территориальной близости с азиатскими странами – Китаем, Кореей, Монголией. Сегодня актуальным остается вопрос публичного отношения к распространенному в России движению фалуныгун, родиной которого выступает Китай. Целью настоящей статьи является необходимость определения сущности фалуныгун как новой синкретической религии или тоталитарной секты, что в конечном счете даст адекватное реагирование на факты распространения и активизации движения в регионе.

По мнению российского исследователя Л. А. Кравчук: «типичным примером «новых» синкретических религий является созданная в Китае секта «Фалуныгун» («Фалунь Дафа»). К категории «новых» подобные религиозные движения относят по принципу их принадлежности к явлениям современности, однако для многих стран, в том числе и для Китая, синкретические религии – исторический феномен, а «новые» синкретические религии – продукт эволюции, синкретические конфессии, адаптировавшиеся к современным условиям» [4].

Фалуныгун, по определению российских исследователей-синологов, новое религиозное движение [6], по мнению последователей, оно не является религией (отсутствуют храмы, богослужения, священнослужители), а представляет собой систему духовного и физического самосовершенствования [13].

Название движения состоит из двух частей: «фалунь» – «колесо закона»<sup>1</sup> Будды (дхармачакра). В переводе с китайского языка «фа» – значит буддийский, а «лунь» – диск, круг, колесо, вращение, что восходит к индуистскому понятию «чакры» (космического закона), а также к йогическому представлению о чакрах как неких энергетических центрах организма. «Гун» имеет непосредственное отношение к древней китайской психотехнической традиции даосского направления. Иероглиф «гунн» означает «достижение», «подвиг», «действие», «эффект», «мастерство» и т. п. В традиционной китайской философии слово «ци» понимается как «пневма», универсальная субстанция вселенной, как наполнитель человеческого тела, связанный с кровообращением, и как проявление психической деятельности [3]. Слово «цигун» означает целый ряд разнообразных традиционных систем, по большей части даосского происхождения, преследующих цель внутренней культивации путем медитации и

---

<sup>1</sup> По буддийской терминологии «фалунь» – «колесо закона».

дыхательных упражнений. Важную роль при этом играет представление о единстве человека и космоса – микрокосма и макрокосма. Учение фалуньгун нацелено на изучение законов вращения колеса и установление связи с космосом. Эмблема фалунь представляет собой Вселенную в миниатюре [11]<sup>1</sup>.

Фалуньгун возник в Китае на основе традиционной китайской гимнастики цигун в сочетании с элементами буддизма, даосизма и народных верований [5] в начале 1990-х годов, впоследствии получил распространение за пределами страны. Создатель учения и лидер Фалуньгун («Учитель») – Ли Хунчжи, уроженец городка Гунчжун (уезд Хайдэ провинции Цзилинь в Северо-Восточном Китае).

В настоящее время в Китае распространено большое количество школ «цигун». Коммунистические власти допускали их существование как разновидности традиционной дыхательной гимнастики. Однако после многочисленной демонстрации в поддержку движения, которая прошла 27 апреля 1999 г. в Пекине, правительством были предприняты меры по пресечению возникшего явления. Преследования сопровождались давлением на представителей западных СМИ в Китае, которые уделяли слишком много внимания этим событиям [7].

Приведем выдержки из российской информационной газеты «Фалунь Дафа в мире»: «Несмотря на мирный и аполитичный характер фалуньгун, начиная с 1999 г. стал незаконно преследоваться правящим режимом Китая. В 1998 г. по всему Китаю был проведен официальный социологический опрос населения, который показал, что фалуньгун занимались свыше 70 млн. китайцев. Такая массовость напугала бывшего лидера компартии Китая (КПК) – Цзян Цзэминя, поскольку это превысило численность членов самой Партии. Цзян усмотрел в этом угрозу своей власти, ибо не идеология КПК, а вера в «Истину – Доброту – Терпение» объединила 70 млн. духовно независимых китайцев. Цзян расценил это как «борьбу за массы» и «отрицание руководящей роли партии». 20 июля 1999 года правительство КНР развязало преследование фалуньгун, следуя трем директивам Цзян Цзэминя: «опорочить репутацию, уничтожить физически, разорить финансово». 10 июня 1999 года ЦК компартии Китая сформировал агентство, подобное фашистскому Гестапо, под названием «Офис 610» (по дате его образования) для исполнения политики «уничтожения фалуньгун». Чтобы оправдать преследование и избежать международного осуждения, официальный Пекин причислил Фалунь Дафа к террористическим организациям и сформировал аппарат по пропаганде ненависти и чернению

---

<sup>1</sup> Фалунь Дафа: Ли Хунчжи «Чжуань Фалунь». – М., 1999. – С. 3–5. Согласно заключению эксперта Министерства РФ от 28.04.2009 г. «представленный на экспертизу знак «Фалунь» не является нацистской атрибутикой или символикой».

фалуныгун, используя государственные СМИ. По данным Рабочей группы фалуныгун по правам человека официально подтверждено более трех тысяч смертей учеников фалуныгун в результате репрессий. Реальное число убитых из-за информационной блокады не известно. Около двух млн. чел. незаконно направлены в исправительно-трудовые лагеря, тысячи – в психиатрические больницы и центры «промывания мозгов», сотни тысяч находятся в заключении. Мы призываем всех людей совести помочь остановить преступление против человечности и поддержать справедливость в обществе» [12].

Коммунистический режим Китая и на сегодняшний день рассматривает фалуныгун как «инцидент», попадающий под категорию «лживого учения» (хiejiao – китайский аналог западного слова «секта»).

К тому моменту, как правительство начало подавлять организацию фалуныгун, она имела 39 отделений в различных городах Китая, около двух тысяч учебных центров и более двадцати тысяч «первичных организаций». Лидер движения Ли Хунчжи свидетельствует о 100 млн. последователей, китайские власти, в свою очередь, называют другие цифры: 2–3 млн. чел [8]. По всей видимости, истина находится посередине, так как последователи целенаправленно завышают цифры, чтобы показать весь размах действий, а китайские власти, в свою очередь, эти цифры занижают.

Новое учение получило распространение во многих странах мира, и в первую очередь в США. В ноябре 1999 г. палата представителей и сенат США приняли резолюцию, призывавшую правительство Китая соблюдать права человека и не оказывать давления на фалуныгун. Одновременно с участием сторонников фалуныгун в США, Австралии, Гонконге, на Тайване и др. развернулась кампания протестов, в СМИ и в Интернет хлынул поток сообщений о «незаконных преследованиях».

По данным Информационного центра Фалунь Дафа, первые собрания на территории России начали проводиться в Санкт-Петербурге в 1997 г. В 2003 г. была осуществлена государственная регистрация организации некоммерческого партнерства «Центр духовного и физического совершенствования Фалунь Дафа» [9]. К началу 2000-х гг. движение было широко представлено в различных городах России (Абакан, Владивосток, Иркутск, Краснодар, Красноярск, Новосибирск, Рязань, Томск и др.).

Сегодня активность движения фалуныгун в Бурятии сосредоточена в ее столице – г. Улан-Удэ. Представители Фалунь Дафа обосновались в съемной квартире офисного типа, где они живут и проводят свои собрания. Встречи «новичков» можно условно разделить на три этапа.

1. Беседа. Актив движения отвечает на вопросы присутствующих, делая акцент на нерелигиозном характере организации. Главная цель – физическое и духовное развитие человека.

2. Выполнение комплекса физических упражнений под музыку и слова «Учителя» (Ли Хунчжи).

3. Чтение каждым присутствующим книги Ли Хунчжи «Чжуань Фалунь» [2].

Встречи проводятся ежедневно, длятся по 2–3 часа. Все занятия бесплатны. Сведения о теории и практике фалуныгун распространяются в Бурятии также, как и во всем мире, в виде книг, бесплатных газет и листовок, лазерных дисков, видео- и аудиокассет [1].

Все последователи отзываются о фалуныгун как о «прекрасной практике, которая помогла изменить жизнь». По их словам, главным является обучение практике и передача знаний другим людям.

Отвечая на вопрос о том, что такое фалуныгун, один из официальных сайтов организации дает следующий ответ: «Фалуныгун – это традиционное китайское духовное учение. Оно сочетает в себе медитацию, энергетические упражнения и учение о нравственности как средства для совершенствования души и тела, конечной целью которого является духовное перерождение или «просветление», как говорят на Востоке» [10].

Движение фалуныгун, сознательно ориентируясь на соединение «трех религий» китайцев – конфуцианства, буддизма и даосизма – в рамках единого всеобъемлющего учения, попадает под определение «новой синкретической религии». Сами последователи заявляют об отсутствии религиозной подоплеки учения, однако при этом никого не смущает нимб, изображаемый над головой лидера движения Ли Хунчжи в его книге «Чжуань Фалунь», а также его обращение: «Дорожите! Осуществляется Промысел Божий. Дорожите! Это то, что вы ищете. Дорожите! Закон перед вами».

Таким образом, проблема выявления сущности фалуныгун как новой синкретической религии или тоталитарной секты – серьезная научная задача, решение которой не может быть однозначным. Существует определенная опасность необоснованного запрета деятельности этой организации, что может повлечь за собой нарушение прав человека.

### **Библиографический список**

1. Ахмадулина С. З. Нетрадиционные религиозные объединения в Бурятии в 1990-е – начале 2000-х гг. – Saarbrücken, Germany, 2012. – С. 141–147.
2. Баторова Е. Б., Ахмадулина С. З. Нетрадиционные религии в Бурятии (1990-е–2000-е гг.). – Улан-Удэ, 2010. – С. 96.
3. Кобзев А. И. Юркевич А. Г. Ци // Китайская философия. Энциклопедический словарь / под ред. М. Л. Титаренко. – М. : Мысль, 1994. – С. 431.

4. Кравчук Л. А. Синкретические религиозные учения: история и современность // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 141.
5. Кравчук Л. А. Адаптация синкретических сект к современным условиям (на примере китайской секты «Фалуныгун») // Путь Востока. Традиции и современность. Материалы V Молодежной научн. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. – Вып. 28. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 49–51.
6. Кухаренко Н. В. Фалуныгун – духовная практика или секта? // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 150–155 ; Рабогошвили А. А. Религиозное движение Фалуныгун в контексте политических отношений КНР и США // Вестник Бурятского госуниверситета. – Вып. 9. – Улан-Удэ, 2007. – С. 267–271.
7. Кухаренко Н. В. Фалуныгун – духовная практика или секта? // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 150.
8. Новая китайская секта «Фалуныгун». URL: <http://iriney.ru/about/index.htm> (дата обращения: 09.09.2009).
9. Фалуныгун в России. Информационный центр Фалуны Дафа (официальный сайт организации). URL: [www.faluninfo.ru](http://www.faluninfo.ru) (дата обращения: 06.07.2009).
10. Фалуны Дафа – это хорошо! URL: [http://falundafa.udm.ru/fldfii\\_a\\_10.htm](http://falundafa.udm.ru/fldfii_a_10.htm) (дата обращения: 09.09.2009).
11. Фалуны Дафа: Ли Хунчжи «Чжуань Фалуны». – М., 1999. – С. 3–5.
12. Холокост – 2, длящийся 10 лет // «Фалуны Дафа в мире». – 2009. – С. 1.
13. Энциклопедия современной эзотерики. URL: <http://ariom.ru/wiki/Falun'gun> (дата обращения: 03.08.2009).

## POSTAVENÍ SEKT V SOUČASNÉ SPOLEČNOSTI

**J. Mikšovská**

**Academia Rerum Civilium – Высшая школа политических  
и общественных наук, г. Колни, Чехия**

**Summary.** The co-existence of sects / cults and official religion can be seen as two sides of one coin. Sometimes they change their positions during time; sometimes the sects shut themselves away from the outside world and cease to exist later on. The position of sects is varied, some are tolerated, some are not even seen as sects by the public, other ones are execrated and their followers are prosecuted. The assessment of the “unhealthiness” of sects depends on the extent of ties binding the members to the sect and on the extent of loss of previous identity. Important roles are played by the sect leader, its structure, rituals used and possibility of exiting the sect or the lack thereof.

**Key words:** sects; religious movements; origins of sects; legality of sects; admission into sects; sect followers; signs of sects; organizational structure; personality of leader; victim; identity; de-programming; exit counselling.

Pojem sekta v nás vyvolává většinou záporné emoce. Podle slovníku cizích slov je latinského původu a znamená uzavřenou politickou nebo náboženskou skupinu. Lidé nemají moc rádi, když někomu, jak se lidově říká, nevidí do talíře. Také okřídlené „Kdo není s námi, je proti nám!“ na sympatiích sektářům moc nepřidá. S tím ostatně souvisí i dělení lidských skupin na my a oni, kdy my jsme samozřejmě ti lepší, pravověrní, kdežto oni ti špatní, zlí, neřestní. Je to ale také boj nového se starým, tradičním,

zavedeným, prostě „normálním“. Proto nemluvíme vždy jen o sektách, ale používáme i výrazy jako nová náboženská hnutí, netradiční či alternativní náboženství. Jejich nebezpečnost vystupuje do popředí v situaci, kdy požadují po svých členech absolutní závislost na skupině a vůdci, vzdání se vlastní identity i hmotných statků nebo dokonce vlastního života. Posledně zmiňované znaky jsou nevyčerpatelnou pokladnicí námětů pro spisovatele a scénáristy. Bohužel ale také představují skutečné příběhy, objevující se na stránkách novin či v policejních záznamech.

Stoupenci sekt podléhají určitému systému myšlení a stávají se na něm závislími. Vštěpují si rituální chování i určitý způsob mluvy. Nový model ničí jejich původní identitu. Vzniká u nich dvojí závislost. Jednak ideologická, jednak sociální. Stávají se součástí struktury, jež má většinou autoritativní systém řízení, dochází k nátlaku a následné podřízenosti. Psychicky i fyzicky jsou podrobena povinnostem, které je zbavují vlastního svobodného úsudku a mnohdy i veškeré sociální a ekonomické svobody. Jsou ochotni obětovat rodinu, přátele, zaměstnání, vzdělání i veškerý majetek.

Co je to za lidi, kteří toto všechno podstupují a proč? Že nám by se to stát nemohlo? Někdy ale vůbec netušíme, že se kolem nás omotávají neviditelná vlákna, která nás vtahují někam, kam vlastně nechceme. Techniky získávání nových členů jsou totiž často založeny na vynikajících znalostech lidské psychiky, marketingu, psychologii trhu apod. O náboženství ani zmínka, zato agitátoři hýří termíny jako terapie, vzdělávací kurzy, nové směry, alternativní metody, zvyšování sebedůvěry či duševního potenciálu, sebepoznávání, sebezdokonalování... Co je na tom špatného? Vždyť všude slyšíme, že na sobě máme stále pracovat. Tak kdo se v tom má vyznat? Proto je nutné alespoň něco málo o sektách vědět, nechceme-li se stát jejich obětmi. Chybou by bylo myslet si, že takové věci se týkají pouze mladých.

Vraťme se zpět k pojmu sekta. Je definována jako odštěpení od větší náboženské společnosti nebo společenství víry. Představuje většinou negativní onačení zvláštní náboženské (politické) skupiny, která se věroučně a sociálně oddělila od větší skupiny a zpravidla naráží na malé společenské přijetí. Náboženská sekta je chápána jako relativně uzavřené seskupení osob stejného náboženského smýšlení s pevně organizovanou strukturou s absolutistickými nároky na podřízenost členů, s nekritickými, dogmatickými názory a zásadami.

Z historického hlediska nejsou sekty nic nového. Vzpomeňme jen na první křesťany, kteří se stávali v aréně obětmi lvů, ale ani toto kruté pronásledování je od jejich víry neodradilo. Ba naopak. Jak už to bývá, o to více se semknuli. Čím více je většinová společnost či tzv. oficiální proud proti nim, tím více se sektáři uzavírají do sebe a skrývají se. Odtud je jen krůček k „podzemní činnosti“, tajným rituálům a bezbřehé fantazii těch, kdož nejsou zasvěceni. Jako příklad nám může sloužit i česká

historie a násilná katolizace potomků husitů (nakonec ani oni nebyli jednotní, s adamity také nechtěli mít nic společného).

My se ale zaměříme na nová náboženská hnutí současnosti a nedávné minulosti. Vytvářela se většinou tehdy, když byli lidé nespokojeni s daným stavem, například, když se cítili utiskováni ze strany státu a církve. Do popředí se mohly dostat osoby přemýšlivé, které se inspirovaly Starým a Novým zákonem a mnohdy z nich vybíraly části, korespondující se soudobými životními podmínkami. Vznik sekt byl tehdy převážně spojen se sociálním rozvrstvením. V 18. a 19. století lze vystopovat jejich podhoubí na venkově a v maloměstech. Dnes je spíše vázáno na velkoměsta. Sociální protest vystřídal protest proti civilizaci jako takové. Lidé nevědí, jak se vyrovnat s dopady rychle se rozvíjejícího globalizovaného světa se vši tou technikou, která místo toho, aby je spojovala, je vzájemně odcizuje a nabízí jen neosobní pseudohodnoty. To ovšem nikterak nevyklučuje sociální podtext – reklamy nás denně sytí tím, co vše musíme mít a jací musíme být. Chceme-li udržet krok, stáváme se štvanci, jsme neustále konfrontováni s realitou, která je mnohdy na hony vzdálená blyštivému pozlátku představovaného nám médií. Máme pocit, že nepatříme do většinové společnosti, cítíme se sami, opuštěni v přelidněném světě – odtud je už jen krůček k tomu, abychom se vrhli „do náruče“ sekty. Sektářství může mít různé podoby. Nový proud může vzniknout přímo uvnitř dané církve a ovlivňovat ji zevnitř. Může být přínosem a zadat podnět k reformám, může se však i odtrhnout a jít vlastním směrem. Může se ale také rovnou postavit do opozice, osamostatnit se, odmítat spolupráci a dokonce i komunikaci s bývalými spoluvěřícími. Začne reprezentovat svou odlišnost jak po stránce věroučné, tak po stránce organizační. Popřípadě se může odštěpit od jedné církve přiklonit k jinému náboženství (původně křesťansky orientovaná sekta např. k judaismu). Další možností je vznik sekty na mezicírkevní půdě. Utváří se společenství věřících, kteří vstřebávají různé náboženské či filozofické podněty.

O otázce legálnosti, únosnosti či toleranci k sektám a jejím členům se diskutuje mezi církevními hodnostáři, právníky, psychology, psychiatry, sociology, lékaři... V každé zemi je praxe jiná. V demokratických státech se náboženská společenství považují za instituce do jisté míry rovnoprávné s ostatními církvemi, jsou-li ovšem společensky únosné (zjišťuje se, zda nejde o radikální negaci právního řádu či morálního statusu země či zda sekta nenarušuje a neohrožuje duševní zdraví občanů). Benevolentní přístup (např. v USA) bývá mnohdy zneužíván různými skupinami a osobnostmi, jejichž záměry nemusí být zprvu dostatečně čitelné.

Jak tedy sektu poznáme? Velmi důležitým znakem je neodlučitelnost jedince od skupiny. Jedinec se stává její součástí, myslí a funguje podle pokynů, ztrácí vlastní identitu, jakýkoli náznak individualismu končí sankcemi, dokonce až vyloučením z komunity.

Následuje soběstačnost skupiny, zásluhou které dochází k izolaci. S tou souvisí vymezování se zvenku i zevnitř. Vše, co je uvnitř sekty, je prožíváno jako pozitivní, a naopak vše, co je venku, je chápáno negativně – jako něco, co členy ohrožuje a před čím je nutné se mít na pozoru. Právě izolovanost sekty spolu s velkou sounáležitostí jejich stoupenců a pocit výlučnosti až určité nadřazenosti (zejména pokud se cítí být vyvolenými spasit svět) patří k nejtypičtějším.

Charakteristické bývají také organizační struktury. Nejčastěji se vyskytuje pyramidová, kdy na vrcholu stojí vůdce, který má absolutní moc. Pod ním jsou jeho pobočníci (pojmenování může být různé), kteří mu podléhají a jsou mu naprosto oddáni. Svou pozici si ale museli zasloužit. Nahoru se postupuje jen pomalu, stupínek po stupínku. Systém udržuje své členy pod tlakem, snaží se jim vnutit hrdost nad umístěním v hierarchii. Podstatně složitější strukturou je pavučina, v níž se proplétá několik pyramid, které mají různé funkce. Jedinec může postupovat v jedné, v jiné nikoli. Daný systém vytváří pojistku pro případ, že by se někdo pokusil strukturu narušit. Vždy by se tak dělo jen v určité části sekty. Strukturu ve tvaru hvězdy mívají organizace, které začínají. Vůdce tvoří střed a má kontakt se všemi členy společenství. V takovémto případě nemá nad svými ovečkami absolutní kontrolu. Velmi nestabilní je sférická struktura, kdy téměř všichni mají stejnou úlohu a pozici.

Sekta by nemohla fungovat bez svého vůdce, učitele, mesiáše, guru. Na jeho osobnosti záleží, jakým směrem se sekta vydá, jakou strategii a jaký typ manipulace k získání a udržení členů zvolí. Patří sem myslitelští učitelé, lidé hloubaví, přemýšliví, sečtělí, někdy nespokojení s daným stavem věcí, kteří se chtějí pokusit o jeho nápravu. Ani takový člověk však není zárukou, že by se u něho nemohla objevit úchylka v hlásané ideologii či v jeho chování, jak je tomu často u osob duševně chorých (např. paranoiků, deliriků) a u lidí, kteří se od autentických osobních vizí dostali až k patologickému vnímání skutečnosti. Neméně početnou kategorií jsou podvodníci, kterým jde hlavně o získání hmotných statků, dobrovolné pracovní síly nebo moci nad druhými. Mohou se objevit i lidé s patologickými sexuálními sklony (pedofilové). V každém případě musí mít vůdce charisma, musí být dobrým řečníkem a manipulátorem, aby mu ostatní uvěřili, že jen on je předurčen nějakou vyšší silou (proto se také stylizuje do role nadčlověka) zachránit lidstvo, nebo alespoň ty, kteří ho budou slepě následovat.

Podle psychologů existují jedinci, na něž se sekty rády orientují. Většinou procházejí krizovým obdobím – nestabilní rodinné zázemí, hledání sebe sama po ukončení středoškolských či vysokoškolských studií, neúspěchy ve škole nebo v partnerských vztazích, ztráta zaměstnání či někoho blízkého, těžká nemoc, finanční problémy, drogová závislost, deprese (podle výzkumů tvoří depresivní lidé až 60 % získaných členů). Sekta jim poskytne láskyplnou chápající náruč, slíbí pomoc, nastíní řešení. Člověk má najednou vše, po čem toužil, čeho se mu



předtím nedostávalo, co mu nikdo jiný nedal. Cítí se platným článkem určitého společenství. Než zjistí, že ztratil vlastní rozum, je na návrat pozdě. Pokud se k němu i tak odhodlá, čeká ho většinou pronásledování bývalých soukmenovců, kteří jej v lepším případě zatratí, v horším doženou až k sebevraždě. Zamysleme-li se nad posledními řádky, možná nás napadne, že kdyby pomocnou ruku podal někdo z blízkých nebo fundovaný odborník, nemuselo by tolik lidí skončit v lůně sekt.

Získávání budoucích členů bývá velmi dobře organizováno. Lákají je perfektně vyškolení náboráři. Působí ovšem tak, že od nich naprosto žádné nebezpečí nečekáme. Nedáváme si pozor, polevujeme v obezřetnosti, čímž dochází k nevědomé spolupráci. Náš nový známý je vstřícný, naslouchá nám, a tak se mu svěříme i se svými problémy. Na to čeká. Odhalili jsme mu své slabé místo. Teď s námi může začít manipulovat (tj. komunikovat takovým způsobem, kdy se pod vlivem emocionálních argumentů rozhodujeme, měníme své postoje a jednáme v souladu s cíli manipulátora). Aniž bychom si byli čehokoli vědomi, dovede nás tam, kam potřebuje. Nezarazí nás většinou ani použití mírného nátlaku ve formě výhružky nebo zastrašování, kdy nás činí zodpovědnými za řešení situace, ovšem pouze jím nabízenými cestami... Vodou na jeho mlýn je i naše nesmělost, slušnost, obava, že se druhého odmítnutím nějak dotkneme. Když získá naši důvěru a my přijmeme jeho pozvání na příjemné setkání se stejně naladěnými spoluobčany, může sáhnout i po těžším kalibru, jakým je hypnóza nebo skupinová terapie. Změna identity trvá různě dlouho. Uvádí se sice i krátký časový úsek několika hodin, většinou se ale jedná o několik dnů až týdnů než získáme identitu novou.

Pod ochranná křídla sekt se mnohdy uchylují ti, kdož jsou svým způsobem oslabeni. Hledají pomoc, úlevu. Sekta jim poskytne obojí. Najednou někam patří, jsou součástí kolektivu, připadají si užiteční, získají sebedůvěru, nemusejí řešit problémy všedního života, všechno je předem nalinkované, jednodušší. Na oplátku jsou noví příslušníci společenství ochotni obětovat svou svobodu, rodinu, zaměstnání, veškerý majetek a v krajních případech i vlastní život. Pokud ztratili původní identitu, zřekli se samostatného uvažování a podřídili se vůdci, je cesta zpět vlastními silami takřka vyloučena.

Významnou roli v předcházení podobných scénářů by měla sehrát rodina i škola. Výchova zdravě sebevědomého jedince, který dovede jasně formulovat, co chce, a co nikoli, láskyplné prostředí, ochota vyslechnout a poradit jsou účinnější než mravoučná kázání. Také strašení sektami nepomáhá. Výsledkem může být naopak zvýšený zájem o některé rituály. Stále platí, že zakázané ovoce chutná nejlépe.

Kéž by ovšem byla prevence tak jednoduchá. Je-li člověk „na dně“, ztrácí ostražitost, svěřuje se se svými bolístkami cizím lidem, protože si myslí, že už je nikdy nepotká. Snadno se pak stává obětí manipulace. Pokud blízcí vidí, jak se jim člen rodiny nebo přítel mění před očima,

mají snahu ho od sekty odpoutat, ale čím více ji nebo jejího vůdce kritizují, tím více se jim oběť vzdaluje.

Snaha o pomoc by měla začít zjištěním, proč dotyčný do sekty vstoupil. Od toho se potom může odvíjet další postup. Nejtěžší je přesvědčit závislého, aby se sám chtěl z jejího vlivu vymanit a vyhledal odborníky zabývající se deprogramováním. Zmíněná terapeutická metoda se snaží izolovat člověka od komunity, a to i násilím, což může být v rozporu se svobodnou vůlí „zachraňovaného“. V tomto případě se počítá s tím, že se dotyčný bude všemožně bránit tomu, aby byl zviklán ve víře. Proto ho někdo musí hlídat ve dne i v noci v prostoru zajištěném tak, že z něho není možné utéci nebo v něm spáchat sebevraždu. Trvá řadu dní až týdnů, než se jedinec zbaví psychické závislosti na sektě. Stává se také, že začne předstírat, že už je ze všeho venku, jen aby se dostal z „vězení“ a mohl jít za „svými“.

Používá se i mírnější postup, kterému se říká výstupové poradenství. Vyžaduje pečlivou přípravu, velmi úzkou spolupráci s rodinou, důvěrnou znalost klienta i charakteru technik, které dotyčná sekta (kult) používá. Podstatné je, že se její člen může kdykoli vrátit, k odchodu jej nikdo nenutí násilím. Proces probíhá v sedmi krocích, označovaných jako klíče určené k otevření zmanipulované mysli.

Ani po úspěšném absolvování celého cyklu není vyhráno. Nesmírně důležitá je patřičná podpora bez litování, odsuzování či hanění bývalých soukmenovců. Lepší je se na uplynulé období dívat jako na jednu ze životních etap a získání nových zkušeností. Přesto může být návrat doprovázen pocitem viny, strachem, studem a citovým zmatkem. Člověk porovnává přínosy a ztráty. Čím intenzivnější byl v předešlém období jeho duchovní život, tím větší prázdnota se může projevit.

Okolnosti odloučení se od sekty bývají velmi odlišné. Záleží na povaze náboženského hnutí a na jeho způsobu chování k těm, kdož se chtějí osamostatnit. Zanedbatelná není ani délka členství, věk, postavení v hierarchii skupiny, rodinné zázemí, způsob odchodu. Po dobrovolném a připravovaném opuštění sekty je prognóza opětovného začlenění se do většinové společnosti příznivější než u vyloučení. V tomto případě nemusí odchod znamenat ztrátu víry a závislosti na vůdci či touhu patřit k náboženské skupině, paradoxně se může oddanost ještě zvýšit. Udělají vše, aby je komunita přijala zpět. Mimo sektu zažívají „odvrženci“ zoufalství, rezignaci, nejsou schopni nalézt pozitivní životní náplň, nemají se kam vrátit, ztratili přátele, rodinu...

A právě náhradní rodinu jsou schopna poskytnout některá nová náboženství, která umožňují svým členům vyhýbat se do určité míry odpovědnosti. Před vstupem do sekty většinou bydleli se svými rodiči. Role dítěte jim už přestala vyhovovat, ale zároveň se zdráhali osamostatnit se. Ochranitelské klima a vřelé společenství vyhovuje zejména těm, kteří v bezpečném a milujícím prostředí fungující rodiny vyrůstali a naučili se vždy vyhovět očekávání svých blízkých, což jim

přinášelo bohatou citovou odezvu. Zmíněné skutečnosti je však předurčují ke snadnému zmanipulování.

Alternativa ke „zkaženému“ světu, protestní postoj adolescentů a jejich nároky na duchovnost, mravnost, angažovanost pro dobrou věc, zachování iluzí, odlišnost, mimořádné zážitky společně s neochotou dospět a tím se vyhnout realitě všedního života představují další argumenty pro oddání se kultu. Obraz světa předkládaný novými náboženskými hnutími, jež se objevila v 60. letech minulého století, oslovuje přemýšlivé, citlivé a ve většině případů vzdělané lidi. Takové nalezneme mezi vysokoškolskými studenty, kteří mají vzhledem ke svému volnějším způsobu života bez závazků dostatek prostoru k experimentování se svými postoji a rolemi. Sem se dají zahrnout i zkušenosti s některým z kultů. Nakonec i jeden z našich odborníků na tuto problematiku Jaroslav Kašparů uvedl v rozhovoru pro deník Právo, že vztah k sektě není otázkou IQ, ale osobního naladění člověka.

Experti předpovídají, že právě kult chápáný jako středisko duchovní služby (poskytované obvykle za finanční úhradu) a nevyžadující členství nejvíce odpovídá současným potřebám náboženského zážitku včetně duševní i tělesné terapie a zároveň individualistickému duchu doby. Tento model už také nepředpokládá větší napětí mezi ním a většinovou společností. Dokonce se vyskytly prognózy, že počet klientů kultů za nějaký čas převyší počet členů v jednotlivých náboženských organizacích.

Náboženská hnutí, o nichž jste pravděpodobně už slyšeli:

### **Náboženská společnost Svědkové Jehovovi**

Mnoho obyvatel České republiky si při vyslovení pojmu sekta vybaví právě Svědky Jehovovy. Název přijali ve 30. letech minulého století. Před tím si říkali Vážní badatelé Bible, Studenti Bible, Russeliáni. Stávají v ulicích měst nebo chodí od jednoho bytu ke druhému a nabízejí propagační materiály. Ví se o nich, že odmítají službu v armádě, transfúzi krve, neslaví narozeniny ani Vánoce.

Organizaci založil Charles Taze Russel. Roku 1874 vydal knihu „Strážná věž“ (Watchtower), v níž zvěstoval vůli Jehovy (odlišným čtením jména Boha se odlišuje od křesťanských církví, které považuje za zkažené) ujmout se vlády nad světem po svém vítězství v Armagedonské bitvě. Společenství překonalo i nekonající se konec světa předpověděný na rok 1975. Při očekávání této události prodali někteří členové veškerý majetek a plně se věnovali podomní službě ve snaze „zachránit“ své spoluobčany. Tištěné texty mají pro jehovisty (toto označení oni sami považují za hanlivé) platnost Božích příkazů. Časopis „Strážná věž“ vychází jednou až dvakrát měsíčně ve více než sto padesáti jazycích v celkovém nákladu dvacet sedm milionu výtisků, které dostanou zájemci zdarma. Ještě o několik milionů vyšší je náklad čtrnáctideníku pro nečleny „Probudte se“ (Abake). Příručka „Pravda, která vede k věčnému

životu“ se stala třetí nejvydávanější knihou světa. Počet Svědků Jehovových, jejichž centrum je v Brooklynu, se odhaduje na několik milionů, u nás dosahuje asi šestnácti tisíc.

### **Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny**

S průvody specificky oděných usměvavých lidí se většina z nás už setkala. Nejen jejich exotické oblečení, ale i oholené hlavy s pramínkem vlasů na temeni (sikha slouží k tomu, aby měl Kršna za co svého příznivce vytáhnout do nebe) vzbuzují pozornost kolemjdoucích. Jsou to příslušníci hnutí Hare Kršna, jichž u nás žije několik stovek, ve světě asi dvacet tisíc. Jeho zakladatel, indický učitel Obhaj Čaran De (známý ovšem jako Bhaktivédanta svámí Prabhupáda) dobře vystihl dobu. Když v roce 1965 připlul do USA, trefil se do vkusu mladých stoupenců hippies znechucených konzumní společností a hlásajících ideály svobody a lásky. Oddaní Kršny (jedno z vtělení boha Višnu) tvrdě pracují, účastní se pravidelných obřadů uctívání Kršny, odříkávají mahámantru (za den nejméně 1728 krát), dodržují přísné zásady. K nim patří například nejíst maso, vejce, cibuli, česnek, nepožívat omamné látky včetně kávy, čaje, čokolády, kakaa, nekouřit, nehrát hazardní hry, nespekulovat na burze, nepůjčovat peníze na úrok, neoddávat se sexu. Tady tvoří výjimku jednou za měsíc styk mezi manželi, ovšem pouze za účelem zplodit potomka. Manželství je i tak považováno za cosi nízkého, protože do něho vstupují pouze ti, kteří nejsou schopni žít v celibátu. Sympatiemi k hnutí se prý netají režisér Petr Vachler a zpěvák Daniel Nakonečný.

### **Scientologická církev**

Církev, která v České republice funguje pod názvem Dianetické centrum, založil roku 1954 ve Washingtonu LaFayette Ron Hubbard, jenž se ve čtyřicátých letech minulého století proslavil jako spisovatel sci-fi románů. Jeho kniha Dianetika vyvolala značný ohlas i mezi celebrity (Tom Cruise). Podle autora představuje základ nového směru v psychologii, medicíně, náboženství. Mluví se o systému moderních efektivních metod zvyšujících duchovní potenciál a probouzejících schopnosti, které jedinec dosud nemohl využívat, protože byly blokovány různými frustračními komplexy. Další omezení představují zátěže z minulých životů, neboť nesmrtelná duše si do nového těla přináší staré zkušenosti. Klienti vyplňují test, jenž dokáže, že potřebují pomoc. Jsou jim nabízeny placené služby a stále dražší kurzy. Vytvářejí si silnou vazbu na terapeutu, ale odcizují se svým nejbližším, protože jsou utvrzováni v přesvědčení, že ti na ně mají negativní vliv. Sama církev napočítala osm miliónů přívrženců v sedmdesáti čtyřech zemích, u nás by jich mělo být dvě stě.

### **Hnutí Grálu**

Asi nejčastěji citují česká média Hnutí Grálu. Nejprve se hladina rozčeřila kolem Jana Dvorského a jeho imanuelistů, potom přišel na řadu

téměř hororový a těžko uvěřitelný případ s týraným Ondřejem, jeho bratrem Jakubem a záhadnou Aničkou, a aby toho nebylo málo, objevil se na scéně „otrokář“ Jiří Adam, který dal svými ovečkami budovat dům, kde by vyvolení přečkali konec světa ohlášený na letošní rok.

Zakladatelem hnutí je Oskar Ernst Bernhardt ze Saska, jenž v letech 1923 až 1937 pronesl několik přednášek, které vydal ve své knize *Ve světle pravdy – Poselství Grálu*. Sám se prohlásil za mesiáše, Syna Člověka a začal používat jméno Abd-ru-shin, který nastolí Tisíciletou říši a bude soudit lidstvo. Byl přesvědčen, že v minulém životě potkal Mojžíše a že předává světu Ježíšovo poselství. Základem jeho učení jsou různé úrovně hmotnosti (své zákony odvozoval z vědeckých principů). Lidé se nacházejí na té nejnižší, ale dobrou morálkou mohou v průběhu dalších životů vystoupat až na duchovní úroveň. Přesto, že se jím ohlašovaný konec světa nedostavil, má asi dvacet tisíc následovníků, u nás kolem jednoho a půl tisíce. Údajně mezi ně patří i bývalý moderátor počasí Jan Zákopčaník, hovoří se i o tom, že Hnutí Grálu vše odkázala herečka Míla Myslíková.

Po sametové revoluci se v Bernhardtově knize zhlédli Jan Dietrich Dvorský a jeho partnerka Lucie Dvorská. Dvorský si uvědomil, že je Syn Člověka, Parsifal Imanuel, inkarnovaný, tj. převtělený Abd-ru-shin. Podle něho je každý současný člověk převrácencem, mužské duše se převtělily do ženských těl a naopak. Jedinými nepřevrácenci jsou on a jeho družka Labutí panna a Královna jihu. Ti mají spolu s povoláními, kteří se ještě mohou očistit, vybudovat Tisíciletou říši dříve, než katastrofy zdecimují lidstvo. Pomocníci Syna člověka, kteří přicházeli se všemi svými penězi získanými i odprodejem veškerého majetku, žili v izolovaných komunitách, s nikým se nestýkali, ani děti neposílali do školy. Imanuelisté podstupovali drastické očišťovací kůry. Zubožení fyzicky i psychicky byli stejně nakonec jeden za druhým vylučováni, neboť jejich aura prý neodpovídala nárokům. Poté vyhledávali smrt (naštěstí většina z nich skončila v nemocnicích), protože jedině tak se mohli reinkarnovat a vstoupit do připravované Tisícileté říše, jež měla nastat roku 1994. Komunita, původně čítající několik desítek lidí, se v roce 1995 rozpadla. Dvorský s družkou pravděpodobně uprchli do zahraničí. Policie je stíhá pro podezření z ohrožování mravní výchovy dětí, za což bylo několik jejich přívrženců odsouzeno k podmíněným trestům.

### **Bibliografie**

1. Abgrall J. M. *Mechanismus sekt.* – Praha : Karolinum, 1999.
2. Hassan S. *Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů.* – Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1994.
3. Hora L. *Problematika tzv. alternativní religiozity a jejího podílu na formování životní orientace mládeže.* – Praha : Karolinum, 1995.
4. Vacínová M., Langová M. *Vybrané kapitoly z psychologie.* – Praha : Victoria Publishing, 1995.

5. Vojtíšek Z. Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět. – Praha : Beta Books, 2007.
6. Wiebeus H. O. Sekty a lovci duší. – Plzeň : Nava, 2006.

## **МИССИОНЕРСКИЕ ОБЩЕСТВА ВЕЛИКОБРИТАНИИ И ИХ ПРОНИКНОВЕНИЕ В АФРИКУ В XIX ВЕКЕ**

**Ю. А. Кудряшова**  
**Астраханский государственный университет,**  
**г. Астрахань, Россия**

**Summary.** The problem of cultural interaction remains relevant for a long time. It is important to identify the factors that lead to intercultural dialogue. Among them the activity of missionary societies, the main purpose of which was not only to spread of Christianity among the natives, but also attempts to find common ground between the local culture and western civilization.

**Key words:** colonialism; missionary societies; West Africa.

Наибольшего расцвета миссионерская деятельность достигла в XIX в., особенно во второй его половине, что связано с обострением борьбы крупнейших держав за экономическое, политическое и культурное преобладание в различных уголках земного шара [4, с. 129]. Так, нигерийский историк И. Айанделе отмечал, что к 1900 г. только в Западной Африке насчитывалось примерно 29 миссий, 518 иностранных миссионеров, 2538 – африканских, около 2000 церквей и станций, почти четверть миллиона новообращенцев [8, с. 57].

Великобритания времен королевы Виктории (1837–1901 гг.) была одной из самых религиозных стран Европы. Это во многом способствовало превращению Британии в центр миссионерской активности: англичан со свойственным им динамизмом, прагматизмом, религиозностью, желанием и способностью управлять другими народами неизменно влекли заморские страны, возможность почувствовать и испытать свою мессианскую роль, предназначение проповедников христианства и западной цивилизации и так называемая «заманчивость новизны» [3, с. 14].

Самой ранней миссионерской организацией в Соединенном Королевстве было «Общество по распространению христианских знаний» (ОРХЗ) [6, с. 3]. Многочисленность миссионерских организаций побудила известного миссионера С. Нейлза назвать XIX век «великим столетием миссионерских обществ» [11, с. 252].

Только в Лондоне в XIX в. функционировало около 20 миссионерских обществ (Баптистское Миссионерское общество, Церковное Миссионерское Общество (ЦМО), Веслейанское методистское миссионерское общество, Лондонское миссионерское общество (ЛМО) и другие). Несмотря на столь широкое разнообразие миссионерских

организаций, их объединяли, во-первых, общие цели: распространение христианских ценностей как за пределами Соединенного Королевства, так и внутри страны. Во-вторых, общества выступали инициаторами, финансировали и координировали работу в области религии, образования, печатали и распространяли религиозную, учебную и художественную литературу. Они вели просветительскую работу, занимались переводами священных текстов на местные языки, в сельских приходах имели своих корреспондентов и агентов, вели торговлю, проводили компании за соблюдение нравственных норм, соответствующих христианским ценностям [3, с. 12].

Миссионерские общества охватывали людей различных профессий и рода деятельности: рабочих и служащих, студентов и школьников, юристов и торговцев. Члены обществ обращались к согражданам с призывом оказать участие в их благословенной Богом деятельности. Эти призывы оказывали определенное влияние – доходы обществ росли. Например, только доходы ЛМО в 1824 г. составляли 34002 ф. ст., а в 1840 г. они возросли почти в 3 раза (91119 ф. ст.). Ежегодные траты миссионерских организаций составляли около 2 млн ф. ст., что равнялось 2 % ежегодных расходов центрального правительства, или составляло жалованье гражданских чиновников [10, с. 131].

Членом общества мог стать любой человек, внесший денежное пожертвование и выплачивающий членские взносы (ежегодные отчеты отмечают уплату в одну гинею и выше, священники отдавали полгинеи) [13, с. XIV].

Таким образом, следует отметить, что, несмотря на открытость обществ, членство в них было ограничено имущественным цензом и было доступно представителям среднего и высшего класса. Большой интерес представляют этнический, возрастной и половой состав миссионеров, их этические нормы, принципы, их менталитет. Отбор шел жесткий. Каждый кандидат получал инструкцию и после всевозможных проверок мог быть назначен Комитетом на работу в качестве катехизатора. В случае признания со стороны официальной церкви кандидат назначался миссионером.

В XIX в. миссионерская работа перестала носить спонтанный характер – она была четко организована и проводилась целенаправленно. Кроме того, миссионер – человек, как правило, хорошо образованный, получивший специальную подготовку перед поездкой за границу и прошедший серьезный инструктаж. Согласно отчетам, молодые люди занимались науками, которые имели практическую направленность, например, медициной, изучали классические языки. Помимо высокого уровня образования, колониальным епископам и руководству миссионерского общества нравились эмоциональность миссионеров, их естественность [7, с. 6].

Миссионеры раннего периода были главным образом мужчинами. В XVIII – начале XIX в. женщины могли участвовать в миссио-

нерской работе только в качестве жены миссионера. В XIX в. женщины проповедовали христианские ценности самостоятельно. Например, если за период между 1804 и 1880 г. в члены ЦМО было принято 902 мужчины и лишь 87 женщин, то к 1918 г. число последних составляло уже 444 человека (из 1354) [11, с. 80]. На заморские территории до 1887 г. выехало только 32 женщины, к концу XIX в. их число достигло 214, не считая жен миссионеров [5, с. 114]. В 1880 г. по инициативе женщин создается Миссионерское общество церкви Англии (первоначально в него входило 32 миссионерки).

Принципы отбора кандидаток были еще более жесткими, чем мужчин. Прежде всего, женщина для вступления в ЦМО должна представить рекомендации от трех человек, затем пройти собеседование в специальном комитете. После того, как был окончательно вынесен вердикт о творческих и профессиональных способностях, а также о личных качествах кандидаток, они проходили двухгодичный курс обучения в так называемых «педагогических домах», пребывание в которых заканчивалось экзаменом. Посещая женские курсы, молодые девушки и главным образом женщины обучались богословию, акушерству, домоводству, изучали методику преподавания в воскресных школах. Основной задачей будущих миссионерок было доказать свою преданность делу Христа и умения вести проповедь [11, с. 15].

Участие женщин в работе миссионерских обществ благотворно сказалось на деле распространения христианства и духовного приобщения туземного населения к особенностям западной цивилизации. Прежде всего, из-за личных качеств: женщины, с одной стороны, ярче проявляли свои эмоции, с другой – были значительно сдержаннее и терпимее мужчин. У женщин развит материнский инстинкт и изначально заложена потребность оберегать и защищать. Поэтому в большинстве своем миссионерки относились к туземцам как к детям, которых нужно оберегать, воспитывать и любить. Яркий пример тому – Мери Моффат, которая вместе с мужем Робертом представляла интересы ЛМО и долгое время жила в Южной Африке.

В Калабаре большой популярностью среди местного населения пользовалась другая англичанка – Мери Слессор, которая, отказавшись от многих благ западной цивилизации, жила в глиняной хижине, питалась местной пищей, носила простую хлопчатобумажную одежду. Она превосходно знала местный язык и организовала нечто вроде детского дома, усыновив несколько африканских детей [15, с. 98].

Однако самыми убедительными агентами миссионерских обществ в силу своей искренности и чистоты являлись дети. Миссионерские организации много внимания уделяли работе с детьми, видя в них в перспективе достойную смену. Чтобы стимулировать их



интерес, миссионеры создавали и координировали работу детских и юношеских обществ, своих дочерних организаций.

Первые регулярные и систематические организации детей появились в 1812 г. В 1814 г. стали возникать детские организации под патронажем ЛМО, затем ЦМО и других миссионерских организаций. В 1848 г. баптисты создали свою молодежную миссионерскую организацию. А в 1869 г. в Великобритании насчитывалось уже около 400 детских обществ [14, с. 106]. Средний возраст детей составлял 12–13 лет, хотя общества приглашали и более юных.

Уже в 1808 г. ЦМО получало 30 ф. ст. от юношеского общества. Созданная в 1812 г. первая регулярная детская организация в течение первых восьми лет собрала 2115 ф. ст., а в 1815 г. юношеские организации и воскресные школы принесли ЦМО 1000 ф. ст., что составило более 5 % ежегодных поступлений общества.

Проанализировав данные «Байбл класс Мэгэзин» (журнал опубликовал сведения о суммах, сданных детьми нескольких миссионерских обществ за период 1841–45 гг.), можно сделать вывод о росте детских взносов в материнские организации в середине XIX века в сравнении с началом века. Например, Методистское миссионерское общество получило 16481 ф. ст., ЛМО примерно 13195 ф. ст. Безусловным лидером здесь являлось ЦМО. Если в начале XIX в. детская часть сборов составляла всего 30 ф. ст., в 1864 г. примерно 6000 ф. ст., то уже в 1898–99 гг. – 17000 ф. ст., что объяснялось все возрастающим интересом к миссионерской деятельности [14, с. 106].

В каждом округе Великобритании можно было увидеть шествия маленьких миссионеров, вооруженных большими коробками для сбора пожертвований взрослым миссионерским обществам. Вид этих детей умилял зрителей, а трогательные детские голоса, поющие молитвы, заставляли людей бросить монету в миссионерскую коробочку. Огромные суммы миссионерским обществам приносили детские базары, популярность которых с середины XIX в. быстро росла не только потому, что росли доходы от продажи продукции, сделанной детьми, а главным образом потому, что они превращались для юных миссионеров в праздник [14, с. 110]. Однако основную часть детских взносов составляли рождественские пожертвования.

Миссионеры поощряли путешествия детей за границу, финансировали публикацию их журналов и распространяли учебную и просветительскую литературу, что связывало государственные школы и школы миссионерских обществ.

Детские взносы были не единственным источником финансирования миссионерской деятельности, безусловно, были и другие каналы поступления средств. Как правило, миссионеры раннего периода зависели от государственной помощи и субсидий, что вынуждало их первоначально идти рука об руку с правительством. В целом, согласно сведениям Э. Портера, в начале XX в. Британия

вложила 2,4 млн ф. ст. в поддержку протестантской миссионерской работы [12, с. 214].

Миссионерам симпатизировали представители среднего класса, ремесленники, состоятельные люди, которые полагали, что распространение христианства укрепит государство и империю. Достаточно много для развития миссионерской деятельности сделали купцы и меценаты. В 1865 г. уже 41 лондонская фирма и меценаты поддержали деятельность миссионеров: отправляли прошения и посещали комитет по делам колоний, писали в «Таймс», подчеркивая, что такая «великая нация как наша, должна нести свою ношу, и это не проявление эгоистичных интересов или амбиций, это обязательства, которые возложены на нас» [12, с. 158].

Значительную финансовую помощь (покупка продовольствия, судов, ткацких станков, прялок; оплата поездок за границу) предоставляли торговцы и торговые компании. Постепенно в XIX в. появляется лозунг так называемых 3-х «С»: «Коммерция. Христианство. Цивилизация». Лозунг выражал широко распространенные убеждения о природе британской цивилизаторской миссии.

Постепенно окрепшие миссионерские общества могли развиваться независимо от финансовой помощи торговцев или государства и иметь собственные взгляды на развитие взаимоотношений Соединенного Королевства с другими народами, часто отличающиеся от целей колониального министерства. Во второй половине XIX в. английские протестантские церкви уже располагали широкой сетью различных религиозных обществ, имевших широкую издательскую базу, стабильные источники доходов и большое количество агентов как на территории своей страны, так и за рубежом. Они были обеспечены всем необходимым для ведения масштабных операций в деле приобщения Африки к ценностям христианства и западной цивилизации.

Как уже было отмечено, главной задачей церкви являлось благовестие. Британские миссионеры, распространяя слово Божье, признавали свою ответственность как христиан за то, чтобы оно дошло до разума и сердца каждого нехристианина [11, с. 396]. В этом случае миссии следовали принципам Нового Завета, в том числе: «...Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» [2, Мф. 28, 19].

Несомненно, европейцы были сильнее африканцев, однако многие миссионеры не пытались «строить новые нации» [9, с. 57]. Они полагали, что христианство и западная цивилизация – не взаимозаменяемые вещи, их нельзя смешивать, а для строительства новой Африки необходимо использовать потенциал местной культуры и религии. Известный миссионер, секретарь ЦМО Д. Тейлор отмечал: «Наша первая задача: приблизить другие народы, другую культуру, другую религию. Миссионер может оценить и вернуть

местным обычаям моральные ценности, чувствуя единение с Африканцем, живя с ним, входя в его образ мышления» [15, с. 24]. И в этом случае миссионер довольствуется лишь ролью советчика. В 1907 г. Ф. Лугард (полномочный представитель протектората Северной Нигерии), соглашаясь с данным утверждением, отмечал, что «поспешность при развитии местных народов может привести... даже к катастрофе. Пусть африканцы живут как жили, только следует отучить их от крайностей, от рабства и работорговли, человеческих жертвоприношений и каннибализма...» [1, с. 81].

Таким образом, следует отметить, что основные задачи миссионеров – распространение христианства, ценностей западной цивилизации, медицины, строительство местных церквей; просветительская и образовательная деятельность, лингвистическая работа. Они играли заметную роль в политической жизни африканских племен как советчики, миротворцы и духовные лидеры и пытались найти точки соприкосновения между христианством и местной культурой и религией.

### Библиографический список

1. Африка: колониальное общество и политика. – М., 1993. – 210 с.
2. Библия.
3. Западные миссионеры внутри Африки. – Казань, 1896. – 112 с.
4. Кудряшова Ю. А. Влияние английских миссионеров на формирование черной элиты в Западной Африке: вторая половина XIX – начало XX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. – Тамбов, 2012. – № 6 (20). – Часть 1. – С. 128–132.
5. Остапенко Г. С. История и задачи британского «Общества по распространению христианских знаний» // Проблемы экуменизма и миссионерской практики. – М., 1996. – С. 7–15.
6. Остапенко Г. С. Миссионерское движение – феноменальное явление религиозной жизни Великобритании XIX века // Проблемы экуменизма и миссионерской практики. – М., 1996. – С. 103–117.
7. A brief view of the principles and proceedings of the Church Missionary Society. – L., 1860. – 25 p.
8. Ayandele E. Nigerian historical studies. – L., 1979. – 235 p.
9. Ayayi J. Nineteenth century origins of Nigerian nationalism // Journal of the Historical Society of Nigeria. – 1961. – Vol. 2. – № 2. – P. 133–147.
10. Etherington N. Recent Trends in the Historiography of Christianity in Southern Africa // Journal of Southern African Studies. – 1996. – Vol. 22. – № 2. – P. 201–219.
11. Neill S. A History of Christian Missions. – L., 1966. – 294 p.
12. Porter A. Religion and Empire: British Expansion in the long Nineteenth Century, 1780–1914 // The Journal of Imperial and Commonwealth History. – 1978. – Vol. VI. – № 1. – P. 367–391.
13. Proceedings of the CMS to Africa and the East. – L., 1861. – P. 8–12.
14. Prochaska F. K. Children in the Nineteenth-Century English Missionary Movement // The Journal of Imperial and Commonwealth History. – 1978. – Vol. VI. – № 1. – P. 104–115.

## МЫСЛИТЬ ПРОСТРАНСТВОМ

Л. П. Елькина

Центр эстетического воспитания детей

„Детская картинная галерея”»

г. Магнитогорска, Челябинская область, Россия

**Summary:** In this article the geopolitical view of the development of modernity, and the role of Russia in the new scientific picture of the world are described. A new scientific paradigm that opens up new possibilities of nature and the universe require a person is aware of behavior and responsibility for what happens. In terms of geopolitics, Russia is ready for their planetary mission. Here is the emergence of a new world view: materialism "West" and the scientific torsion technologies.

**Key words:** geopolitical terms "sea", "land", "passionarnost" historical-genetic principle and tradition of the "ideas".

«Есть Пространство, которое граничит с Богом, и это Пространство Россия».

*Р. М. Рильке*

В середине XX века немецкий философ и поэт Раймонд Мария Рильке высказался о России как о загадочной стране, которая граничит с Богом. Для наших современников, живущих в XXI веке, такие понятия, как Бог, разумное происхождение жизни на земле и влияние космоса на нее, становятся неотъемлемой частью их сознания. Гармоничное устройство всей окружающей нас Вселенной подчинено особым законам, которые говорят нам о существовании Промысла Божьего. Академик РАЕН А. Акимов, в частности, пишет «Существование Бога доказано научными методами. Бог есть, и мы можем наблюдать проявление его воли. Это не просто вера в Создателя, но ей предшествует некая основа знаний» [1].

Этическое доказательство бытия Бога исходит из объективного существования морали и этических законов, которые регулируют поведение человека. Существует множество примеров, когда на человека воздействует окружающая среда, предопределяя его поступки. Но человек способен разорвать причинно-следственную связь, которой подчиняется неразумная природа, и поступить как свободное существо. Человек свыше наделен свободой выбора, и выбор остается за ним.

Данная статья рассматривает геополитическую роль России в развитии человеческой цивилизации. Почему русский народ способен ответить на вызов «Моря»?

В основе нашей точки зрения лежит геополитический взгляд на современную цивилизацию и роль России в ней. Геополитика – синтезированный подход к процессам на планете, включающий в себя политику, экономику, культуру, науку, религию и социальную сферу.

Геополитика как дисциплина имеет свои этапы развития. Она возникла в конце XIX века в качестве отдельной темы. А в конце XX заявила о себе предметно. К этому времени и человечество доросло до тех вопросов, которые ставит и решает геополитика. Главный закон предмета – дуальность, т. е. двойственность. Двойственность заключается в противоречии каких-либо систем, при разрешении которых движется история и эволюция на планете.

Издревле идет противостояние двух геополитических пространств: «Моря» и «Суши».

«Море» – это не стихия воды, а сообщество людей с определенными психологическими характерами, которые формируют условия жизни. Геополитики их называют «торговцы», это «Запад». «Море» – это Южная и Северная Америка, Западная Европа, Япония. Торговые отношения лежат в основе нашей технократической цивилизации, которую так успешно развили Западная Европа, Америка.

«Суша» – это спаянность людей на основе внутреннего импульса или идеи. Геополитики их называют «героями», это «Восток».

Современная геополитическая точка зрения на «Сушу» такова. Здесь, на «Суше», зародилась цивилизация, а дальнейшее ее развитие сильно исказило первоначальный импульс. Наша сегодняшняя цивилизация приняла форму технократии и достигла своего апогея на Западе, в Америке. С точки зрения геополитики Россия относится к «героям», становится преемницей древней культурной традиции, для которой идея, Бог были основополагающими элементами бытия. Их жизнеоснову можно определить: «Духовность доминирует над выгодой». Россия – есть «Восток», и она противостоит «Морю», «торговцам», их тезис: «Можно все продать и все купить».

Но мы, исторически сложилось так, знаем, что не все можно купить! Духовность, нравственность приобретаются только личностью.

Первый русский геополитик Петр Николаевич Савицкий в статье об евразийстве (1933 г.) пишет: «...Срединность России это главное в ее истории. Она не часть Азии, и не часть Европы. Она самостоятельный мир, особая духовная историческая геополитическая реальность. Это понятие обозначает не материк и не континент, но идею, мысль, отраженную в русском пространстве и русской культуре. Это особая цивилизация» [2].

Срединность России подтверждают и Западные геополитики. В частности, Макиндер считает, что «из пустынь большой страны исходит механический толчок, заставляющий береговые зоны творить историю и культуру» [3].

Современный геополитический взгляд на Россию:

- 1) Россия – животворящая сила природы;
- 2) природа России соучаствует в ее культуре.

Геополитическое понимание России невозможно без учета трех составляющих, формирующих особенность ее цивилизации: арийско-славянская культура, тюркское кочевничество, православная традиция.

Можно констатировать, что мы не знаем своих природных особенностей, но историка – генетический принцип объясняет наше поведение. Пробудить духовный потенциал на благо эволюции – главная задача творческого обновления личности.

Лев Гумилев, советский геополитик, раскрывает духовную природу русского человека. Почему, по его мнению, именно русский народ отвечает высшему замыслу? «Русский народ, как исторически сложившийся народ, вобрал в себя азиатскую и европейскую сущность, это особый тип, который отвечает пассионарным (т. е. биохимическим, духовным, космическим) всплескам пространства» [4].

Русский народ способен к вертикальному восхождению. Что это значит? Это значит, сознание человека может взаимодействовать с новыми энергиями космоса. Вертикальное восхождение – это внутреннее преобразование души человека, в результате которого действия направлены на сотрудничество и мир с человеком, природой.

Чтобы дальше следовать геополитическим реалиям, рассмотрим понятие «русский». Русский, – как говорит философ Н. Бердяев, – тот, кто имеет в себе много кровей, а в связи с этим – особое состояние души, сознания. Если вспомните свое генеалогическое древо, то увидите среди своих предков и украинцев, и башкир, и татар, и белорусов, и поляков, и т. д. Мы в себе носим кровь как западную, так и восточную. В целом многонациональность нашей Родины дает нам право чувствовать и боль, и радость всей планеты. Объединяет нас и язык, на котором мы говорим, и пространство Евразии.

Исходя из геополитических реалий, для народов, населяющих данное пространство, становится главенствующей не кровь и конфессиональность, а почва как часть природы, которая подчинена вселенским законам. Особенность русской души и культуры привлекает немецкого философа. Вальтер Шубарт пишет: «...Западная культура – есть культура середины. Ее добродетели – самообладание, воспитанность, избежание конфликтов. Россия – всему этому противоположность. Русский невосприимчив к эволюции, но у него есть тонкое чутье ее кризисов. Он больше любит крушение, чем переходные состояния. Русский же мало ценит мир, его не покидает чувство, что на земле – он лишь гость» [5]. Поэтому земля меньше властвует над ним, ему легче уберечься от соблазнов и сохранить свободу души.

Русским же и вообще славянам свойственно стремление к свободе не только от ига иностранного народа, но и к свободе от оков

всего земного. Последнее слово русской культуры будет как раз новое «слово» о человеческой свободе. Для того чтобы найти «слово», для того, чтобы его познать, мы должны были пройти через все адские муки деспотизма.

Последний век уходящей эпохи обернулся для русских самой настоящей трагедией. Ни одна страна в мире, кроме России, не смогла бы выдержать такую болезненную прививку против вульгарного понимания равенства и светлого будущего. Но иммунитет, приобретенный человечеством, стоил того временного состояния болезни, из которого мы сейчас медленно выбираемся. Человечество с трудом усваивает простые истины: «Цель никогда не оправдывает средства», «Зло не может привести к Добру», «Труд невозможен среди вражды».

Кризис эволюции есть кризис сознания, осмысление прошлого, предвидение нового. Это тяжкое бремя, но лучшие умы России чаще смотрели в будущее и работали на него. В канун революционных событий русский ученый В. Вернадский начал свой фундаментальный труд «Ноосфера». Он один из первых доказал, что почва – есть разумная часть биосферы, что человеческое сознание и биосфера Земли вместе с живым веществом взаимодействуют с Вселенной. И на первый план он выдвигает Сознание, а не материю. Сознание становится геологообразующей силой планеты, и оно намного сильнее, чем проявления революционных масс.

В канун глобального кризиса и развала страны вначале 80-х гг. российские ученые А. Акимов и Г. Шипов начали теоретические исследования в области торсионных технологий. Новая научная парадигма Акимова и Шипова проста для понимания. Решив все уравнения теории поля, описывающие электромагнитные, гравитационные, ядерные, слабые торсионные поля, они открыли некую универсальную среду – физический вакуум. Это позволило посмотреть на природу по-иному.

На основе торсионных энергий разработана новая торсионная парадигма. Она сможет обслуживать все отрасли народного хозяйства и социальной сферы.

Именно Россия эволюционно и исторически готова в своей планетарной миссии. В России идет процесс зарождения нового синтетического мировоззрения, ее основа – материализм Запада и мистицизм Востока. Мистицизм – это духовное, внутреннее слияние с тонкими силами природы, Вселенной. Но этот переходный момент зависит от человеческого фактора. Ни один из народов от природы не наделен такими качествами, как сила воли и трудолюбие, в той мере, в какой обладают ими русские. И мы должны проявить свою творческую активность.

Противоречивость русской жизни Н. Бердяев видел в том, что в ней слились два потока мировой истории: восточный и западный.

Осуществление синтеза, соединения этих двух культур для России является важной задачей. Только решив ее, Россия сможет осознать себя и свое новое призвание в мире. Поэтому в переходное время формирование сознания человека должно основываться не на вере, религии или искусстве, а на этико-религиозном понимании современности. Помним при этом, что «современность это цивилизация, а не культура» (О. Шпенглер).

А там, где культура, там легко и без потрясений решаются сложные социальные и религиозные противоречия.

Сможем ли мы ответить на вызов «Моря», сможем ли остаться верными традиции «Честь доминирует над выгодой!»?

Роль «Моря» в геополитическом балансе – не дать России выполнить свою высшую миссию.

«Россия – географическая ось истории». Ось истории меняется, превращаясь из разрушающей цивилизации в духовную, творческую цивилизацию. На Россию возложена задача духовного обновления планеты, а значит и жизни.

#### **Библиографический список**

1. Акимов А. Е. Физика признает Сверхразум // Чудеса и приключения. – 1996. – № 5. – С. 24.
2. Дугин А. Основы геополитики. – М. : Арктогея-центр, 1999.
3. Шубарт В. Европа и душа Востока // Синтез мистических учений Запада и Востока. – Нью-Йорк, 1990.
4. Бердяев Н. Судьба России. – МГУ, 1990.
5. Науменко Г. М. Великая тайна бытия. – М., 2009.
6. Вернадский В. Жизнеописание. Избранные труды. – М. : Современник, 1993.



# РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСТРАНСТВО РОССИИ: НА ПУТИ К ПОСТСЕКУЛЯРНОМУ ОБЩЕСТВУ

Д. А. Аникин

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

**Summary.** Tendencies of development of post-secular society in Russia force to consider critically methodological potential «concepts of post-secular society» Y. Habermas. Developed by it on an example of Western Europe the methodology of research of religion in a context of a proceeding modernist style, appears inefficient in the analysis of Post-Soviet society. When studying formation of post-secular society in Russia it is necessary to pay close attention to a historical context of relationship of the state and the religious organizations, and also their place in structure of social space.

**Key words:** post-secular society; methodology; religious organizations.

Концепт «постсекулярного общества» в последние годы (а с момента его введения Ю. Хабермасом во время выступления в Стамбуле на семинаре, посвященном диалогу цивилизаций, прошло всего несколько лет) начинает всерьез претендовать на формирование новой парадигмы социального, позволяющей описать метаморфозы социального порядка в современном мире. Впрочем, некоторые исследователи резонно отмечают, что то постсекулярное общество, о котором ведет речь немецкий философ, и те формы взаимодействия государства и религии, которые реализовываются на посткоммунистическом пространстве, – это две большие разницы [4].

Несмотря на общие теоретические предпосылки (рационализм Просвещения, замена религии наукой), секулярность коммунистических обществ носила принципиально иной характер. С одной стороны, это можно объяснить ее насильственным характером, а с другой – тем социальным пространством, в котором политика секуляризации реализовывалась. Дело в том, что в Советском Союзе религия не мирно «отошла на задний план», а была насильно выдворена за пределы институционально оформленных социальных практик, сохранившись, однако, в качестве элемента повседневной жизни и социокультурной идентификации. Итогом подобной сегрегации стало профанирование религиозных практик за счет уменьшения количества и компетентности профессиональных служителей, а также многочисленных «расколов» [2]. Поэтому, говоря о наступлении постсекулярного общества в России, необходимо рассматривать данный процесс в контексте принципов структурирования российского религиозного и культурного пространства в целом.

Сфера религии может рассматриваться как пространство (или поле) в силу того, что представляет собой динамично изменяющуюся диспозицию различных акторов, между которыми возникают упорядоченные и институционально оформленные связи. При та-

ком взгляде, основы которого заложены трудами П. Бурдьё, религия выступает исключительно как социальное явление, а именно – как пространство, в котором акторами производятся, а агентами транслируются специфические символические блага [3].

Пространство религии, по Бурдьё, структурировано двумя основными формами взаимодействия – конкуренция и сделка. Если конкуренция характеризует отношения между производителями религиозности (в качестве символического продукта) – конфессиями и религиозными организациями, то сделка является продуктом консенсуса между производителями и потребителями религии. Иначе говоря, институт священства и паства достигают договоренностей относительно того, какие символические блага будут легитимироваться и абсолютизироваться в рамках конкретной формы производства религиозности.

Особенностью религии в качестве сферы производства подобных благ является *абсолютизация относительности*. Случайно сформированный набор символических благ преподносится и транслируется религиозными институтами как абсолютно верный и единственно возможный. Сомнение в абсолютности этих благ ставит под вопрос существование самого религиозного института, поэтому не допускается путем выведения подобных вопросов (и людей, их задающих) за скобки. Но поскольку производящийся в рамках религии символический капитал нуждается в легитимации, то существует многообразие способов узаконивания и убеждения, варьирующихся в зависимости от target group. Соответственно, изменение в социальной структуре общества и переориентация деятельности религиозных институтов на новые сегменты социального пространства вызывают изменение в способах легитимации символического капитала и в самом его содержании. Приобщение к определенным символическим благам, предлагаемым тем или иным сообществом, и является в интерпретации Бурдьё процессом социализации.

В процессе социализации формируется не просто институциональное закрепление индивида, выражаемое в формальных признаках (униформа, соответствующие документы), но и происходит изменение в самоидентификации. Человек осознает себя представителем определенной социальной общности, разделяя с ней совокупность выполняемых социальных практик. Например, вступление в ряды определенной религиозной организации означает не только документально фиксированную принадлежность, но и участие индивида в соответствующих практиках, которые могут иметь как ритуализированный, так и обыденный характер. В православии примером первого типа практик является участие в Крестном ходе, а примером второго типа – жертвование денег в храм или конкретному священнику. Таким образом, под религиозной социализацией понимается приобщение индивида к определенному типу социаль-

ных практик, воспринимаемых окружением (обществом) и самим индивидом как религиозные.

Религиозная социализация является продуктом деятельности агентов социализации, из которых религиозные конфессии составляют лишь небольшую часть. Парадоксальность данного утверждения объясняется тем, что деятельность конфессий зачастую имеет опосредованный характер – подросток начинает воспринимать себя в качестве элемента определенного религиозного сообщества в силу деятельности таких социальных институтов, как семья, образование или средства массовой информации.

Таким образом, суть религиозной социализации раскрывается в трех основных аспектах: внутренняя самоидентификация, институциональное закрепление и погруженность в социальные практики, свойственные определенной религии. При этом разрыв между отдельными аспектами религиозной социализации, во-первых, нуждается в дополнительном социологическом исследовании, а во-вторых, выступает источником разногласий в определении численности верующих и шире – степени религиозности общества. В качестве примера можно привести данные социологических опросов последних лет, которые демонстрируют резкий разрыв между теми россиянами, которые относят себя к верующим, и теми, кто действительно выполняют обряды, предусмотренные избранной ими религией, включены в определенные социальные практики. Н. Митрохин на примере православия приходит к следующему выводу: «В России, которая является главной страной для РПЦ, значительная часть населения заявляет о своем намерении посетить храмы, хотя на службах систематически (т. е. хотя бы раз в год) реально бывает незначительный процент населения» [5]. Как показывают опросы, верующими в современной России называют себя приблизительно 60% населения, хотя количество реально вовлеченных в религиозные практики в несколько раз меньше и достигает приблизительно 5–6 % (в традиционных мусульманских регионах – выше) [1].

С социальной точки зрения подобный разрыв является не случайным, а представляет собой продукт совокупности социальных практик, которые складывались на протяжении нескольких десятилетий, сохраняя свое значение и в современном обществе. Таким образом, изучение современной религиозной ситуации и особенностей включения молодежи в религиозное сообщество должно опираться на анализ соответствующих практик, сложившихся в иной диспозиции социального пространства, но оставшихся непреодоленными и в современной России.

В рамках изучения диспозиции современного религиозного пространства представляется необходимым определить те особенности профанации религиозных практик, которые оказались обусловлены десятилетиями существования Советского Союза. Самой

важной из таких особенностей оказалось резкое уменьшение специализированного слоя носителей религиозного знания (священников, мулл, раввинов), а также практически полное исчезновение образовательных институтов воспроизводства этого слоя. В связи с этим традиция воспроизводства религиозного знания на периферии, где процесс приглашения священников оказался максимально затруднен, претерпела значительные изменения. Во многих селах и деревнях сложилась прослойка людей, претендующая на единоличное знание если не основных религиозных постулатов, то хотя бы так называемой «повседневной религиозности». Иначе говоря, деревенские «бабушки», не имея возможности (или желания) отличить *веру от суеверий*, стали считать признаками религиозности тот специфический комплекс верований и обычаев, который складывался в данной местности.

Пока легитимности такого знания ничего не угрожало, никаких эксцессов процесс профанации не вызывал, но ситуация изменилась в тот момент, когда в начале 90-х годов XX в. возродившееся духовенство стало присылать своих членов для восстановления церквей и самой религии даже в отдаленные уголки страны. Этот процесс можно описать на примере Русской православной церкви, что объясняется наличием хотя бы каких-то сведений, почерпнутых в трудах исследователей и средствах массовой информации. Появление молодых (как правило) священнослужителей, обладавших профессиональными знаниями в сфере религиозной догматики, но не имевших практического опыта общения с паствой, стало явной угрозой, способной лишить «бабушек» функции духовного авторитета. Не удивительно поэтому, что результатом реинституализации религиозной сферы стало возникновение конфликтов, разрешавшихся двояким путем: либо молодые священники покорялись обстоятельствам и становились послушными учениками, во всем слушавшимися местных «бабушек», либо конфликт мог привести даже к изгнанию священника из прихода.

Новой чертой постсоветского религиозного пространства стало появление новых групп населения, нуждающихся в активной религиозной социализации. На смену представителям старшего поколения, численность которых в составе прихожан традиционных конфессий в годы существования Советского Союза доходила до 75 %, пришла молодежь. Поскольку количество традиционно верующих семей, в которых приобщение к религиозным нормам происходило в русле семейной традиции, составляло не очень значительную (хотя и очень важную в институциональном аспекте) долю населения, то 90-е годы поставили ключевую задачу – *поиск механизмов включения нового социально-возрастного слоя в религиозное пространство*. В какой-то степени исторической аналогией этого времени явились 20-е годы XX в., продемонстрировавшие возможность

прихода к религии не в силу следования традиции, а в соответствии с собственными изменившимися убеждениями. К сожалению, краткий промежуток обновления религиозных связей и диспозиций религиозного пространства закончился уже через несколько лет, после чего возможность включения в религиозное пространство новых социальных сегментов оказалась законсервирована на несколько десятилетий. Таким образом, формирование постсоветского религиозного пространства определило ситуацию, в которой традиционные конфессии оказались в равном положении с религиозными организациями сектантского толка. Успех в 90-е годы в России неопротестантских течений (например, мормонов) оказался обусловлен отработанными в западноевропейских условиях механизмами религиозной социализации – привлечения людей в религиозные организации, во-первых, способными удовлетворить духовные запросы «новых верующих», а во-вторых, предлагающими тот образ верующего, который оказался конкурентоспособнее, нежели паства традиционных конфессий.

Как показывает практика, в современной России происходит перемешивание религиозной социализации с другими формами – политической, семейной и т. д. Молодежь оказывается, в основной своей массе, включена в сферу религиозных интересов в результате деятельности иных институтов, например, приобщаясь к традициям (действительно существовавшим или сконструированным в последние два десятилетия) своей семьи. Немалую роль в случае с деятельностью РПЦ играет и негласное одобрение православной веры представителями официальных структур, видящими в ней основу государственной идеологии. Здесь вступает в силу то отождествление, которое все чаще выявляется в результате социологических опросов у верующей молодежи: «я гражданин России, значит, я православный». При всей спорности данного утверждения (из граждан России автоматически исключаются атеисты и представители иных по отношению к православию конфессий, а гражданство России «приобретают» последователи, например, Сербской или Болгарской православной церкви) оно демонстрирует глубокую уверенность населения в *принадлежности религиозной идентичности к определенному набору иных идентичностей*. Являясь еще одним следствием той диспозиции религиозного пространства, которое сложилось в советском обществе, данное обстоятельство заставляет внимательнее относиться к проявлениям религиозной и политической активности молодежи в современном российском обществе, поскольку параллелизм процессов социализации делает возможным возникновение различных форм политического экстремизма и религиозной нетерпимости.

Общими чертами постсекуляризма, выделяемыми Ю. Хабермасом, являются следующие:

1) постсекуляризм развивается в обществах, прошедших стадию секуляризации как этапа реализации модернистской идеологии (Европа, США, Австралия);

2) само по себе постсекулярное общество не является отрицанием секуляризационных процессов, а служит их естественным продолжением, поскольку возвращение религии заключается в признании со стороны государства ее права на полноценное существование в рамках демократического общества;

3) постсекуляризация выступает процессом обоюдновыгодного сближения государства и религиозных конфессий, в результате которого конфессии получают возможность расширения своей деятельности, а государство приобретает механизм дополнительного контроля за сознанием граждан [6].

Специфика современной ситуации в России заключается в том, что постсоветское религиозное пространство оказалось слабо структурировано, развиваясь, по сути, в условиях отсутствия какого-либо контроля со стороны государственных структур. Только в конце 90-х годов начались попытки выстраивания стратегии отношений между религиозным пространством и политической властью, причем за счет выделения сферы «традиционных конфессий» и иных религиозных объединений, «по умолчанию» относящихся к сектам (зачастую с формулировкой «деструктивной направленности»). Таким образом, процесс взаимодействия власти и религии оказался с самого начала осложнен большим количеством «акторов» религиозного пространства, структурирование которых привело к ряду конфликтных ситуаций. К тому же укрепление «вертикали власти», транслируемое и в сферу взаимодействия с религиозными организациями, выразилось в стремлении выбрать ограниченный круг «игроков», между которым могло бы быть поделено религиозное пространство. Таким образом, тенденции развития постсекулярного общества в России заставляют критически рассматривать методологический потенциал «концепции постсекулярного общества» Ю. Хабермаса, обращая пристальное внимание на исторический контекст взаимоотношений государства и религиозных организаций, а также их место в структуре социального пространства.

#### **Библиографический список**

1. Амелькина А. 70 % россиян называют себя православными. Но верующих с каждым годом становится меньше // Известия. – 2004. – 18.01.
2. Аникин Д. А. Конструкция религиозного пространства: механизмы и методы социализации // Социализация молодежи в современной России: проблемы и перспективы / под ред. Е. Н. Медведевой. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 2010. – С. 66–74.
3. Бурдые П. Генезис и структура поля религии // Социальное пространство: поля и практики. – СПб. : Алетейя, 2007. – С. 7–74.
4. Гараев Д. Здравствуй, постсекулярное общество! (или спасибо Хабермасу).

URL: [http://www.muslimblog.ru/publ/avtory/danis\\_garaev/zdravstvuj\\_postsekuljarnoe\\_obshhestvo\\_ili\\_spasibo\\_khabermasu/16-1-0-176](http://www.muslimblog.ru/publ/avtory/danis_garaev/zdravstvuj_postsekuljarnoe_obshhestvo_ili_spasibo_khabermasu/16-1-0-176) (дата обращения: 21.08.2012).

5. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М. : Новое литературное обозрение, 2006.
6. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? // Российская философская газета. – 2008. – № 4 (18).

## **СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ФАКТОР ПОЛИТИЧЕСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

**П. И. Горкунова**

**Российская академия народного хозяйства и  
государственной службы, Северо-Западный институт  
управления, г. Санкт-Петербург, Россия**

**Summary.** This article observes fundamental documents of Russian Orthodox Church since 2000 for 2011, which is the basis of Church's socio-political doctrine. It denotes principle innovations and main weaknesses of each document.

**Key words:** Russian Orthodox Church; socio-political doctrine; principle innovations; main weaknesses.

Новое тысячелетие церковь встретила очередным Архиерейским Собором 2000 г., на котором, кроме нового Устава, был принят документ особой значимости, а именно «Основы социальной концепции Русской православной церкви» («Основы»). Этот труд обозначил новый этап церковно-государственных отношений и закрепил социально-политическую важность Русской православной церкви (РПЦ). Благодаря ему церковь начала процесс оформления своих позиций по социальным, экономическим и, наконец, политическим вопросам в доктринальном (концептуальном) формате.

Принципиальные нововведения в социально-политической мысли русского православия позволяют утверждать, что церковь:

– приняв этот документ, ясно высказалась и показала свою открытость и готовность участвовать в разрешении светских проблем государства;

– оформила позицию по многим политическим, экономическим, социальным, экологическим и другим проблемам современности;

– достаточно четко обозначила сферы своей диаконической деятельности и социальные группы, нуждающиеся в поддержке и в тесном сотрудничестве (бедные слои населения, заключенные, армия, образование, здравоохранение и т. д.).

Однако с момента появления «Основ социальной концепции Русской православной церкви» содержание данного документа, его

направленность, степень проработанности концепции, уровень соответствия современным реалиям вызывали широкую общественную и научную дискуссию.

К этому можно добавить, что в данном документе нет оценки коммунистической идеологии и, при жестком осуждении сект, конструктивного анализа современных религиозных феноменов. Нет православного понимания «общего блага», которое подробно описано в католическом учении. И, наконец, не уделено внимание религиозно-философскому наследию XIX–XX веков. На основе этих недостатков может показаться, что «Основы социальной концепции РПЦ» не стали «всеобъемлющим» документом, как предполагали его инициаторы, в связи с чем документ не может выполнять своего предназначения. Но высказанные замечания можно отнести к частным недоработкам.

Не умаляя значимости документа, по нашему мнению, «Основы социальной концепции РПЦ» содержат иные принципиальные недостатки, которые позволяют говорить, что *социально-политическая доктрина русского православия на современном этапе не вполне отвечает современным вызовам времени.*

1. Несмотря на прописанные в документе границы власти, в данном пункте существуют некоторые противоречия. А именно, согласно «Основам», «власть не вправе абсолютизировать себя <...> что может привести к злоупотреблениям властью» [2], в том случае, «если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и его Церкви <...> Церкви должно отказать государству в повиновении» [2].

2. Одной из форм протеста документ предлагает «мирное гражданское неповиновение» [2]. Естественно, церковь не преследует цели разобщить народ, однако, как известно, толкование религиозных текстов может быть различным и привести к отрицательным результатам.

3. Несмотря на то, что демократические механизмы позволяют РПЦ влиять на власть и добиваться успехов в разрешении множества проблем общественной жизни России, а также участвовать в формировании гражданского общества, обогащая его духовным и нравственным содержанием [5], «Основы» показывают, что РПЦ тяготеет к монархическому укладу, считая, что симфония священства и царства необходимая норма.

4. В главе «Церковь и государство», пронизанной ностальгическими сентенциями о византийской симфонии, очерчивается желаемый образ политического устройства, при котором каноны церкви становятся законами государства [2].

5. При рассмотрении категории «право», «Основы» упускают понятие правового государства, которое является важной и необхо-



димой формой организации жизни формирующегося гражданского общества.

6. Содержательно не раскрыты такие понятия, как гражданское общество, секуляризация, частная собственность, институт представительной демократии, общенациональные гражданские ценности.

Как справедливо отметил К. Н. Костюк, гражданское общество и демократия несут в себе культуру, коренным образом расходящуюся с традиционной (консервативной) культурой, поэтому в такой трансформации церковь видит развращение нравов и крушение нравственного порядка [4, с. 135–145].

Иными словами, идеалы общественно-политических отношений, основанных на обожествлении персоналистской системы власти, принятые в Киевской Руси, воспроизводимые на протяжении веков в России и поддерживаемые Русской православной церковью, противоречат современным ценностям, в основе которых лежит активное гражданское участие, включающее оппозиционную деятельность, направленную на совершенствование социально-политических условий совместного проживания.

Формирование современной государственной политики происходит с помощью институтов представительной демократии: парламента, выборных органов исполнительной и судебной властей. Плодотворно эти политические институты могут работать в условиях верховенства закона и права. В то же время верховенство закона и права обеспечивается в условиях политической конкуренции и свободных выборов. Однако воспринять и реализовывать на практике новую систему взаимодействия трудно, когда веками развитие шло по иному, религиозно освещаемому, пути.

Важнейшим этапом развития социально-политической доктрины Русской православной церкви стал 2008 год, когда Архиерейским собором были приняты «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» [3].

Несмотря на то, что идея прав и свобод человека является, несомненно, величайшим достижением человечества и наличие у церкви сейчас прав и свобод есть результат практической реализации этих ценностей, РПЦ настаивает на том, что светская концепция прав человека не универсальна. Церковь разъясняет истоки своего мнения путем демонстрирования принципиальной разницы между светской и религиозной концепциями прав человека.

«Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» внесли существенный вклад в дело развития социально-политической мысли православия. Посредством данного документа церковь указала на «двойную мораль» светской концепции прав и свобод человека, реализация которой на практике

приобретает гипертрофированный характер и все дальше уводит человечество от христианских, морально-нравственных ориентиров.

Однако, несмотря на важное значение и актуальные проблемы, поднимаемые в документе, он несет в большей степени общетеоретический характер, так как существуют сложности в практической реализации прописанных норм, а именно – принцип отделения церкви от государства ведет к отделению церкви от правозащитных институтов. К тому же, как и в случае с «Основами социальной концепции РПЦ», в документе 2008 г. не подверглись религиозной оценке такие понятия, как верховенство закона, права, института представительной демократии (парламента), приоритет общенациональных гражданских ценностей над этническими, без действенной работы которых трудно реализовывать права и свободы, даже если в их основе лежат христианские ценности.

Последним важным шагом РПЦ на современном этапе развития социально-политической доктрины стал документ, ставший итогом XV Всемирного Русского Народного Собора (2011 г.) – «Базисные ценности – основа общенациональной идентичности» [1].

Проект документа был впервые представлен в начале 2011 г. на XIX Международных Рождественских образовательных чтениях. Тогда в нем содержалось лишь восемь ценностей: справедливость, свобода, соборность, патриотизм, солидарность, семейные традиции, благо человека, самоограничение и жертвенность и назывался он «Вечные ценности – основа русской идентичности».

Представляя данный документ, протоиерей В. Чаплин предложил общественности добавить или исключить то или иное понятие в проекте. В итоге XV ВРНС принял шестнадцать базисных ценностей, которые предлагаются основой уже не только русской, но общенациональной идентичности: Вера, Справедливость, Мир, Свобода, Единство, Нравственность, Достоинство, Честность, Патриотизм, Солидарность, Милосердие, Семья, Культура и национальные традиции, Благо человека, Трудолюбие, Самоограничение и жертвенность.

«Базисные ценности – основа общенациональной идентичности» стали настоящим прорывом РПЦ в развитии ее социально-политической доктрины. Перемены в документе свидетельствуют о способности церкви к новому осмыслению современной российской действительности.

История церковно-государственных отношений и мотив «государственной полезности» не давали возможности РПЦ развивать социально-политическую сторону своего служения. Только в новом тысячелетии, осознав неотвратимость дальнейшего развития секуляризованного общества, процессов глобализации и модернизации, Русская православная церковь занялась концептуальным оформлением своих позиций.

Благодаря развитию своей социально-политической доктрины Русская православная церковь может стать влиятельным институтом гражданского общества, содействуя процессу модернизации российского общества и его политических институтов.

### Библиографический список

1. Базисные ценности – основа общенациональной идентичности. Документы // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1496038.html> (дата обращения: 11.09.2012).
2. Основы социальной концепции Русской православной церкви. Отдел внешних сношений Московской патриархии. Документы // Официальный сайт Московской патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 13.10.2012).
3. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Документы // Официальный сайт Московской патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 04.09.2012).
4. Костюк К. Н. Русская православная церковь в гражданском обществе // Социально-политический журнал. – 1998. – № 2. – С. 133–145.
5. Чаплин В., протоиерей. Православие и общественный идеал сегодня. Материалы. URL: [http://www.religare.ru/2\\_8752.html](http://www.religare.ru/2_8752.html) (дата обращения: 08.10.2012).

## О ПРИЧИНАХ НЕДОВЕРИЯ К РПЦ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

И. Ю. Гагарина

Московский гуманитарный университет, г. Москва, Россия

**Summary.** In article the reasons of psychological tearing away of an image of attendants of orthodox church as the sample for imitation among citizens of the country are described. The reasons of occurrence of this phenomenon on an example of the pre-revolutionary period in the history of the Russian state are considered. Are involved as statistical, and bibliografik data.

**Key words:** religion; Church; Orthodoxy; machinery of state.

В 2012 г. Русская православная церковь оказалась в объективе резонансных скандалов с привлечением средств массовой информации. Это и проблемы с часами Патриарха, и, конечно же, скандал с «выступлением» в Храме Христа Спасителя панк-группы Pussy Riot. Мы не будем касаться сейчас морально-этической и правовой сторон данных действий. Об этом уже написано немало. Рассмотрим психологическую составляющую проблемы.

Почему общество так громко реагирует именно на участие священников в обычных для нашего коррумпированного общества действиях? Каковы корни этого идеализированного с одной сторо-

ны и презрительно-негативного с другой стороны отношения к церкви как к организации?

Во все времена именно религия позиционировалась хранилищем традиций, эталоном во взаимоотношениях людей различных слоев и классов. Священников называют «пастырями» – пастухами стада верующих, которые направляют свою «паству» на «путь истинный». Именно поэтому людские слабости представителей данной профессии рассматриваются сквозь увеличительное стекло и обсуждаются наиболее рьяно. Что же мы видим в России?

Священники – такие же люди и дети своего времени, как и все остальные. Поэтому уже в самых ранних официальных документах мы видим описания их прегрешений: «Некоторые до того были ленивы и небрежны, что совершали Божественную литургию только через пять-шесть недель, даже через полгода или, получая из казны исправно свою годовую ругу, также деньги молебные, панихидные, праздничные, пшеницу на просфоры, воск на свечи, отправляли литургию только однажды в год на свой храмовый праздник, а ни молебнов, ни панихид и никаких других церковных служб никогда не служили» [10], – описывается в Судебнике 1550 г.

Если священнослужители так злоупотребляют своей автономией, то, может, стоит ее сократить? Уже в XVII в. совершаются подобные попытки, а в эпоху Петра I церковь как организация вообще становится частью государственного аппарата. Вроде бы появляется возможность контролировать злоупотребления... Однако (это вечное НО, которое сопровождает любое позитивное начинание) основной задачей государственного аппарата является поддержание функционирования всех аспектов государственной деятельности. А государство не может функционировать без финансов и идеологии. И здесь нагрузка перераспределяется на церковь как на часть госаппарата.

Так, в частности, подтверждая обязательность исповеди, указ от 17 февраля 1718 г. точно определил размеры штрафов за несоблюдение этого таинства. За «небытие на исповеди» с разночинцев и посадских людей в первый раз полагалось взимать рубль, во второй раз – 2 руб., в третий раз – 3 руб.; с крестьян – соответственно 5, 10 и 15 коп. В свою очередь и священники, обязанные вести точный учет «небытейщиков», за сокрытие наказывались на первый случай 5 руб., затем 10 и 15, а в четвертый раз – лишением сана и отсылкой в каторжные работы [8]. Синод же издает подробную инструкцию, вошедшую в «Прибавление» к Духовному Регламенту. В ней говорилось: «Если кто при исповеди объявит духовному отцу своему некое несделанное, но еще к делу намеренное воровство, наипаче же измену или бунт на государя или на государство... и намерения своего не отлагает, то духовник обязан тотчас же «тайно сказать» в надлежащем месте «чин и имя» сего «злодея», который «без всякого медления пойман и заарестован быть должен» [3].

Таким образом, церковь из разряда «пастырей» переводится в разряд фискалов, с добавлением репрессивно-карательных функций. Подобное перераспределение ролей не может не сказаться на отношении к РПЦ населения.

С конца 1880-х годов происходит ряд инцидентов, серьезно подорвавших влияние официальной церкви: религиозные гонения в Прибалтике, насильственное крещение бурят во время путешествия по Сибири наследника Николая Александровича в 1891 г. Голод 1891г. подчеркнул необеспеченность значительной части сельского духовенства, а последовавшие затем холерные беспорядки выявили его пастырское бессилие [7].

Бедность священников, обнаружившаяся к концу XIX в., когда часть приходских священнослужителей была переведена на государственное жалование, достигавшее 80–100 руб. в год, не обеспечивала им должного уважения. Для сравнения средняя зарплата рабочего была в 3 раза выше [1]. А ведь в крестьянской среде всегда большим уважением пользовался «крепкий», «справный» хозяин, обладающий определенным достатком, имеющий возможность содержать свою семью и хозяйство собственными силами.

О низком престиже служителей православного культа красноречиво свидетельствуют следующие факты: в 1863 году учащимся духовных семинарий разрешили поступать в университеты, и уже к 1875 году среди студентов университетов страны 64 % составляли бывшие семинаристы (в 1879 году церковное ведомство добилось отмены этого разрешения) [9]. В отчете за 1911–1912 годы обер-прокурор Синода констатировал: «Очень многие преосвященные отмечают в своих отчетах трудность замещения освобождающихся вакансий богословски-образованными пастырями, объясняемую замечаемым в течение уже целого ряда лет движением воспитанников духовных семинарий в сторону от пастырства» [2]. Так, например, в отчете за 1911–1912 годы отмечалось, что в Пермской епархии процент священников с полным богословским образованием снизился с 80 % до 30 % и часто был ниже, чем в 1905 и 1906 годах [2]. Движение «в сторону от пастырства», во многом объясняемое нищенским существованием сельского духовенства, достигало таких размеров, что в Архангельской епархии из числа окончивших курс семинарии в 1915 году только один человек принял сан [6]. На низкий образовательный уровень даже высших иерархов православной церкви указывала последняя русская императрица Александра Федоровна: «Я многих знаю, но все они какие-то странные, очень малообразованные» [4].

Семинарское образование к началу XX в. получали свыше 20 тыс. человек, по большей части из семей священников низших разрядов. Основная мотивация складывалась из интересов меркантильных – льгота по воинской повинности (получали через 2 года из

6 обучения), возможность поступить в университет после 4 лет обучения или получить чиновничье место. Как пример: в 1882 г. в Москве из 6319 лиц духовного звания отправление культа было занято около 40 %, остальные служили чиновниками, педагогами, врачами, литераторами, артистами; 450 человек работали наемной прислугой, 356 – в больницах и богадельнях, 134 пребывали среди деклассированных элементов [5].

Таким образом, в среде основной массы российского населения формируется образ священника как человека мало и плохо образованного, являющегося частью аппарата государственного принуждения и получающего за процесс принуждения деньги от власть имущих. Никто не спорит, что среди русских пастырей имеется огромная плеяда образцов для подражания как в моральном, так и в философском плане. Иоанн Кронштадтский, Серафим Саровский – эти имена знает вся Россия, а не только христианская. Однако, кроме них, вся Россия знает и «Сказку о попе и работнике его Балде» А. С. Пушкина. Сложно переоценить силу талантливого художественного слова. И как с легкой руки поэта Борис Годунов был заклеен ярлыком убийцы царевича, так и поп начинает ассоциироваться исключительно с эпитетом «толоконный лоб».

Дальнейшая русская история с ее революциями, террором, коммунистической идеологией и посткоммунистическим религиозным беспределом 1990-х годов, когда в эпоху гласности и плюрализма на территорию страны смогли проникнуть проповедники различных конфессий, в том числе и тоталитарных сект, только усугубила недоверие широких масс людей к любой форме идеологических организаций, в том числе и религиозных.

### Библиографический список

1. Воскресенская Н. С., Овсянникова Н. Д. Регион Верхней Волги в период империализма. – Калинин, 1979. – С. 21 ; Литягина А. В. Деятельность Русской православной церкви в городах Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Вопросы истории. – 2008. – № 9.
2. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1911–1912 гг. – СПб., 1913. – С. 162 ; Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.). Т. 1. – СПб., 1999.
3. Дмитрев А. Петр I и церковь // Религия и церковь в истории России (советские историки о православной церкви в России) / под ред. А. М. Сахарова. – М., 1975 ; Реснянский С. И. Церковно-государственная реформа Петра I. Протестантская модель или византийское преемство. – М., 2009. – С. 133.
4. Жевахов Н. Д. Воспоминания товарища обер-прокурора св. Синода. В 2 т. Т. 1. – Мюнхен. 1923. – С. 85 ; Элбакян Е. С. Религия в сознании российской интеллигенции XIX – начала XX вв. – М., 1996.
5. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.). Т. 1. – СПб., 1999. – С. 108.

6. Обзор деятельности ведомства православного исповедания за 1915 г. – Пг., 1917. – С. 50 ; Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.). Т. 1. – СПб., 1999.
7. Поспеловский Д. Русская православная церковь: испытания начала XX века // Вопросы истории. – 1993. – № 1.
8. Реснянский С. И. Церковно-государственная реформа Петра I. Протестантская модель или византийское преемство. – М., 2009. – С. 132.
9. Русское Православие: вехи истории. – М., 1989. – С. 357.
10. Стоглав. Гл. 5, вопрос 30.

## **ГЕНЕЗИС ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ**

**П. Н. Кобец**

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

**Summary.** In the beginning of the new millennium, when science have the task of creating a conceptual scientific base of legislation, which could create the most advanced methods of legal regulation, appeal to the historical experience of the interaction between the state and religious organizations are becomes actual.

**Key words:** the legal status of religious communities.

Проблемы взаимоотношения современного российского государства в условиях второго десятилетия двадцать первого столетия и религиозных объединений являются одними из приоритетных вопросов государственного строительства в нашей стране. Некоторым аспектам государственной вероисповедной политики и анализу правового положения Русской православной церкви, а также иных религиозных сообществ, юридической оценки существующих религиозных ценностей уделяли большое внимание ученые второй половины девятнадцатого – начала двадцатого века. Среди них следует отметить выдающихся российских ученых-государствоведов: это В. Кильчевский, Б. А. Кистяковский, С. А. Котляревский, М. А. Рейснер, И. М. Свешников, Ю. Скобельцина и др.

Советский этап исследования рассматриваемой проблемы характеризуется появлением многочисленных публикаций и книг с явно выраженным агитационным характером, главный акцент в которых ставился на решении основной задачи государства – вытеснении религии из абсолютно всех сфер общественной жизни. Между тем, несмотря на то, что в этот период исторического развития любое научное исследование в нашей стране несло на себе идеологический отпечаток, нельзя отрицать, что был сделан серьезный теоретический вклад в разработку исследуемых проблем.

В девяностые годы двадцатого столетия, ознаменовавшие собой начало радикальных преобразований в развитии нормативного регулирования свободы совести и деятельности конфессиональных объединений, появилась реальная возможность объективного исторического анализа данной сферы общественных отношений, возникла необходимость в дальнейшем исследовании проблем правового реформирования государственной религиозной политики. Все это послужило дополнительным стимулом к научным изысканиям в этой области, о чем свидетельствуют многочисленные научные публикации. Среди научных трудов, имеющих теоретическое значение для исследования проблематики взаимодействия государственных и религиозных объединений в Российской Федерации, следует выделить работы Т. Ю. Архирейской, А. С. Ловинюкова, Г. П. Лупарева, М. П. Мчедлова, М. И. Одинцова, В. Н. Савельева, которые существенно расширили научные представления о правовом регулировании свободы совести и взаимодействии государства с религиозными объединениями.

Следует отметить, что, несмотря на столь обширный круг ученых, занимающихся вопросами взаимоотношений государства и религиозных объединений в условиях нового тысячелетия, в науке до сих пор не имеется единой юридической оценки закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», не прекращаются споры по проблемам реализации его положений. При этом создание благоприятных условий для реформирования государственно-конфессиональных отношений предполагает дальнейшее исследование как позитивных, так и негативных факторов, влияющих на их развитие. Более того, отсутствие четко сформулированной концепции, определяющей приоритеты, цели и задачи таких отношений, требует системного подхода в изучении социальной природы религиозных объединений, анализе основных проблем правового регулирования их деятельности.

В условиях начала нового тысячелетия, когда перед наукой стоит задача создания концептуальной научной базы законодательства, которое позволило бы найти наиболее совершенные способы правового регулирования, актуальным становится обращение к историческому опыту взаимодействия государства и религиозных объединений. Данный процесс позволит выявить специфические особенности построения государственно-конфессиональных отношений в различные периоды времени, что в свою очередь поможет объективно оценить современную модель таких отношений и будет содействовать созданию прочной правовой базы, способствующей их развитию.

Общественно-политические процессы реформирования, развернувшиеся в конце прошлого столетия, направленные на модернизацию социально-экономических и правовых отношений и по-



влекшие коренные изменения в государственном и политическом устройстве России, серьезным образом отразились на сфере государственно-конфессиональных отношений, которая перешла на качественно новый уровень развития. Бесспорны положительные результаты проведенных преобразований. Вместе с тем нельзя утверждать, что сложный процесс правового реформирования в данной сфере завершен.

Именно от качественного уровня законодательства о свободе совести напрямую зависит духовная стабильность общества. Данное обстоятельство определяет необходимость дальнейшего досконального исследования в условиях начала нового тысячелетия правового статуса религиозных объединений как неотъемлемого элемента системы государственно-конфессиональных отношений.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР РИСКОВЕННОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

**И. А. Дорошин**

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

**Summary.** Religious extremism, as a radical interpretation of the religious appeal, is not specific to the Republic of Kazakhstan. But the idea of exclusivity creates a significant gap between the Muslim associations and is a serious threat to the stability of the region. Inside the new state has not yet faced the problem of extremism in a large scale. Accuse of being a radical Islamism is not difficult. It is a situation of risk to which the region is facing.

**Key words:** risk; religious community; extremism.

По данным социологического опроса, проведенного ЦИОМ по заказу Международного центра культур и религий, около трети граждан можно назвать людьми со сформировавшимися религиозными убеждениями. Практикующих верующих около 8 % [3]. Тем не менее, изученность религиозного фактора в Республике Казахстан далека от полноты. Вопрос особенно важен для Саратовской области, имеющей протяженную границу с молодой республикой. В данном материале предлагается небольшой дайджест – экскурс в сложную и даже рисковенную атмосферу, в которой существуют религиозные общности Казахстана. Возможно, для кого-то этот текст станет основанием серьезного научного интереса.

Абсолютное большинство – это 70 % населения – составляют сунниты школы Ханифы, менее одного процента населения исповедует школу Шафии, что существенно отличает исламский мир Казахстана от России. Также в стране представлены шиизм и учение Ахмадийя. Тем не менее для республики не характерен исламизм

как политическая трактовка исламского призыва. В 1990 г. было образовано единое Духовное управление мусульман Казахстана, объединяющее в настоящее время большинство из 2369 официально зарегистрированных мечетей. По последним данным, в Казахстане насчитывается 11 млн мусульман 24 национальностей.

Русское православное христианство в Казахстане имеет 299 приходов. Таким образом, это одно из мощных религиозных направлений в Казахстане, которое является структурным подразделением Русской православной церкви Московского патриархата. При этом православная община Казахстана, как оказалось, является одной из самых динамично развивающихся православных общин мира. Удивляет влияние и рост католической общины – это 83 официально зарегистрированных римо-католических прихода и связанных с ними организаций, пять зарегистрированных униатских приходов. Официально зарегистрировано также 1267 евангелических организаций, которые располагают 543 культовыми сооружениями. Действуют 2 группы баптистов: Союз Христиан-Евангелистов и Союз баптистов (10 тыс. последователей, 227 зарегистрированных религиозных групп), а также Совет церквей христиан-евангелистов и баптистов (Совет церквей) – 1 тыс. последователей. Другие официально зарегистрированные протестантские религиозные группы с заметным числом последователей – это пресвитериане, лютеране, небольшие общины методистов, меннонитов. Иудаизм представлен пятью синагогами в Алма-Ате, Астане, Усть-Каменогорске, Костанаве и Павлодаре, буддизм – четырьмя буддистскими общинами [11]. В республике действуют группы неопятидесятников, свидетелей Иеговы, адвентистов седьмого дня, мормонов, двенадцать отделений Общества сознания Кришны, Церкви сайентологии, бахаистов, «муниты».

Итак, как мы видим, соотношение общин необычайно интересное и нехарактерное для территорий господствующего ислама. Казахская культура религиозного поведения именно благодаря опыту межрелигиозного и межобщинного мира для исследователя интересна необычайно.

Определяющий характер для складывания сложной, рискованной реальности будней религиозных общин Казахстана носит скорее геополитическое положение республики. Со стороны Афганистана, Узбекистана, Китая, Ирана (не государства, а территории) опасность политического давления может проявиться и в форме религиозного экстремизма [12]. Территория молодого государства может использоваться как плацдарм или перевалочная база для экстремистских групп. Возможна причастность к ряду преступлений китайских террористических, экстремистских групп и бандформирований, стремящихся к контролю слабо защищенных окраин. На выступлениях в Пекине Н. Назарбаев отстаивал новую концепцию ШОС антитеррористической деятельности на основе реализации

«Стратегии сотрудничества в борьбе с терроризмом, экстремизмом и сепаратизмом 2013–2015 гг.» [14]. Он также подчеркнул необходимость создания постоянного центра ШОС для прогноза и институционализации механизма внеочередных заседаний на уровне министров иностранных дел и секретарей национальной безопасности.

Высокая концентрация исповедующих ислам находится в южном регионе республики, граничащем с Узбекистаном [6]. Английская консалтинговая фирма GPW Kate Mallinson утверждает, что протестные настроения отсутствуют после выступлений в Астане и Алма-Ате, а риск «казахской весны» ничтожен [7]. Но либеральное отношение к религиозным течениям со стороны властей может быть чревато для общества непредсказуемыми последствиями, особенно когда в стране существует идеологический вакуум [12]. Аналитики затрудняются назвать конкретные регионы, где религиозная ситуация является наиболее склонной к проявлениям экстремизма и теракту. При этом государство вступает в опасную стадию: 20-летнее поколение независимости выросло. Они более радикальны с политической и «религиозной» точки зрения. Угрозой является идеологический вакуум [8], падающий уровень образования.

Учитывая роль Казахстана в качестве места для производства советского ядерного оружия во время холодной войны, эксперты в этой области обеспокоены угрозой ядерного терроризма. В июне 2008 года Казахстан провел учения «Атом – Антитеррор», в котором приняли участие более 15 стран-партнеров из Глобальной инициативы по борьбе с актами ядерного терроризма в Институте ядерной физики [10].

В 2011 г. республика ратифицировала договор стран СНГ о противодействии легализации преступных доходов и финансированию терроризма. В 2011 г. также принят новый закон «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», упорядочивающий структуру религиозного поля, регулирующий взаимоотношения государственных органов с религиозными объединениями «на основе взаимных обязательств». В соответствии с этим законом в настоящее время активно идет перерегистрация религиозных объединений, которая должна завершиться к 24 октября. Цель регистрации состоит в том, чтобы деятельность религиозных объединений стала прозрачной как для государства, так и для общественности. Тем не менее, законодательный запрет на молельные комнаты в государственных учреждениях (7-я статья), по мнению верховного муфтия Казахстана Абсаттар Дербисали, может вызвать недовольство мусульман и подстегнуть рост экстремизма [1].

Таким образом, правительство республики Казахстан сделало ставку на законодательство о религии. Не учтено обстоятельство, что принятие закона способствует преодолению только одной проблемы, не имеющей отношения к религиозному экстремизму. Он

будет контролировать культы тех иностранных религиозных миссионеров, которые делают «бизнес». Закон не сможет противостоять религиозному экстремизму, противодействие требует комплекса мер. Среди факторов возникновения религиозного экстремизма можно отметить повсеместное нарушение социальной справедливости, коррупцию и кумовство. В республике отсутствуют правовые аспекты урегулирования межрелигиозных конфликтов. Законодательство в сфере религии может быть использовано в политических целях. Например, «Руханият» («Духовность») исключили из списков на сомнительных процедурных основаниях, когда ее лидер Серикжан Мамбеталин начал шуметь по поводу стрельбы в Жанаозене [2]. Базирующаяся в Нью-Йорке организация Human Rights Watch распространяет информацию о том, что некоторые участники протестов в Казахстане были подвергнуты в полиции пыткам и избиениям.

В результате анализа 10000 вэб-сайтов суд города Астаны определил 51 иностранный ресурс, распространяющие идеологию религиозного экстремизма и терроризма [15]. Доступ к ресурсам на территории республики заблокирован. Это напоминает китайский путь работы над проблемой. При этом социальная неустроенность жителей Казахстана является благоприятной почвой для проявления экстремизма как одной из форм моральной компенсации и адаптации людей к существующим условиям [12].

Опасность представляет решение об отправке лиц, осужденных за экстремистскую и террористическую деятельность, в обычные тюрьмы. В результате такой практики в Актау большая группа экстремистов сбежала из тюрьмы, в Балхаше заключенные взбунтовались. Изоляция экстремистов от других заключенных помогла бы сдержать распространение радикальных идей, особенно среди молодых преступников. Не работает система социальной реабилитации бывших осужденных, которые имеют больше шансов найти материальную и психологическую поддержку от экстремистских организаций, чем от государства.

Западный Казахстан может стать почвой для протестных движений и радикализма, что связывают с нефтедобычей. В 2011 г. террорист-смертник взорвал бомбу в службе безопасности именно в городе Актобе. Это один из трех нефтяных городов на западе РК, вместе с Актау и Атырау. Актобемунайгаз представляет собой совместное энергетическое предприятие, в котором 85 % принадлежит китайской CNPC – нефте- и газового гиганта.

Социальный риск дополняет наличие значительного количества последователей одной религии при недостатке преподавателей и просветительских структур. Немаловажным фактором приобщения граждан к экстремистским формам вероучения остается религиозная безграмотность населения [4], хотя исторически Казахстан практически не имеет традиции радикального ислама. На сего-

дняшний день в стране официально запрещена деятельность таких экстремистских и террористических организаций, как «Аль-Каида», «Исламское движение Узбекистана», «Исламская партия Восточного Туркестана» (йугуры), «Курдский народный конгресс», «Асбат-аль-Ансар», «Братья мусульмане», движения «Талибан», «Боз Гурд», «Джамаат моджахедов Центральной Азии», «Лашкар-е Тайиба», «Общество социальных реформ», «Организация освобождения Восточного Туркестана», «АУМ Синрикё» и «Хизбут-Тахрир» [9].

Сдерживающим фактором экстремистских настроений является, естественно, традиционный ислам; среди населения отсутствуют многочисленные группы, способные стать носителями экстремизма. Дополняет ситуацию жесткий контроль со стороны государства за деятельностью религиозных объединений.

Тем не менее, в течение двух десятилетий с момента распада СССР, политический ислам был привнесен в Казахстан по трем основным маршрутам. Первый – из соседнего Китая (длительные уйгурские сепаратистские кампании в автономном районе Синьцзян). Второй маршрут – из заведомо неустойчивой Ферганской долины (протянувшейся между Узбекистаном, Кыргызстаном и Таджикистаном) на юг Казахстана. И третий – глобальные коммуникации, не имеющие обязательных географических привязок. Его можно обозначить как глобальное исламистское движение, авангардом его в Центральной Азии является, по мнению ряда исследователей, Хизбут-Тахрир аль-Ислами.

В связи с географическим отдалением от Ферганской долины, а также сравнительно в меньшей степени религиозным обществом, нежели в соседних республиках, Казахстан не испытывал волнения со стороны исламистов между 1990-ми и 2000-ми годами. Тем не менее в 2011 году на территории Казахстана впервые произошли атаки исламистов. То, что атаки проводились с разной тактикой по всей стране, включая Алматы, Атырау, Тараз, является особенно аномальным [13].

Действительно, наблюдается рост активности вооруженных групп с 2010 г., но это не означает, что в первую очередь воинствующие исламисты несут ответственность за дестабилизацию в Центральной Азии, поскольку игнорируются политические и экономические процессы в регионе. Как ни странно, но идея существования «религиозного» террора как «воплощения зла», вполне возможно, используется региональными элитами для отвлечения от экономических потоков и проблем, в борьбе за власть, позволяют закрыть некоторые темы для обсуждения. По мнению западных аналитиков, в результате предстоящего в 2014 г. вывода американских войск из Афганистана Центральная Азия может оказаться под угрозой воинствующего исламизма [13]. В сочетании с предстоящей сменой правительств в нескольких государствах Центральной Азии вывод

войск может усложнить и без того непростую военную обстановку в регионе.

Центральная Азия была важным регионом для исламистских боевиков в конце 1990-х и начале 2000-х годов. Данный регион является преимущественно мусульманским, однако, как и все религии, ислам испытывал гонения в советское время. Учитывая секуляризацию региона при советской власти, многие религиозные группы и фигуры либо ушли в подполье, либо занимались своей деятельностью открыто в той мере, в которой позволяла советская власть. Такие группы и фигуры были сосредоточены в Ферганской долине, демографическом ядре Центральной Азии. Исламисты были особенно распространены в Узбекистане, в котором находится несколько важных религиозных и культурных городов, таких как Самарканд и Бухара. Ряд исламистских группировок начал призывать к созданию *регионального халифата* [13].

Появление обособленных групп, не признающих или критически относящихся к остальной части мусульманской общины, связано с идеей такфира (обвинение в неверии). Идея такфира, получившая свое новое развитие с конца 70-х годов в Афганистане, широко распространялась среди моджахедов, приехавших в эту страну для прохождения военной подготовки и участия в джихаде [5]. Суть такфира заключается в обязательности участия в джихаде, который рассматривается только как вооруженная борьба против неверных. Важным моментом в концепции такфира является возможность провозглашения части мусульман неверными. Идея такфира мусульман (т. е. их обвинения в неверии) понадобилась для того, чтобы оправдать вооруженную борьбу между мусульманами в Афганистане. Основоположителем идеи такфира в странах СНГ считается некий Астраханский Аюб, который и стал лидером такфиристов на территории России. Идея уже использовалась для оправдания войны на Кавказе, где периодически боевики вынуждены были вести бои с мусульманским населением. В Центральной Азии первые сторонники идеи такфира появились в середине 90-х годов, после массового возвращения граждан центральноазиатских республик, обучавшихся в религиозных учебных заведениях Башкирии и Татарстана. На центральноазиатской почве идеи такфира приобрели свою специфику. К примеру, лояльность мусульманина к существующему светскому режиму, исходя из критериев оценки по такфиру, делает его кяфиром (неверующим). Следовательно, под обвинение в неверии подпадают и ДУМ (Духовные управления мусульман), и верующие, работающие в государственных учреждениях, да и все другие мусульмане, согласные с существованием светского режима [5]. Характерными особенностями их поведения в Центральной Азии являются совершение намаза отдельно от других или после основного, призыв к распространению идей джихада. В отличие от «Хизб-ут-

Тахрир», в достижении своей цели – создания исламского государства – такфировцы считают военный джихад главным действием. Идея исключительности создала значительную пропасть между объединениями казахских мусульман и является серьезной угрозой стабильности региона.

Итак, в террористических атаках правительство обвиняет исламистских боевиков и религиозную пропаганду, циркулирующую по всей стране [13]. Однако время этих нападений остается довольно любопытным. Они были проведены на фоне политической борьбы за место президента, которое долгое время занимает Нурсултан Назарбаев. Из этого следует, что эти атаки в меньшей мере могли быть вызваны исламским радикализмом, который слабо проявлял себя последние 20 лет.

В Центральной Азии существуют джихадистские группы и элементы, однако согласно большинству данных, серьезные участники либо были ликвидированы, либо маргинализированы, либо же сдвинуты в сторону афгано-пакистанского театра. Тем не менее, вывод войск США из Афганистана может спровоцировать возрождение джихадизма в регионе. Вакуум правопорядка, созданный выводом войск США и международных сил безопасности, также может дестабилизировать ситуацию в соседнем Афганистане, так как различные внутренние силы начнут соревноваться за власть в регионе и заполнение образовавшейся пустоты [13]. Стоит учесть, что, возможно, СМИ склонны преувеличивать угрозу экстремизма, чтобы выиграть симпатии и инвестиции Запада. Внутри молодое государство до сих пор не сталкивалось с этой проблемой в крупных масштабах. Обвинить радикалов в принадлежности к исламизму в стране с подавляющим исламским населением не составляет труда.

### **Библиографический список**

1. Kazakhstan curbs religious freedom to halt militancy. URL: [www.reuters.com/article/2011/10/13](http://www.reuters.com/article/2011/10/13) (дата обращения: 10.10.12).
2. Lillis J. Will There Be a Central Asian Spring? URL: [www.foreignpolicy.com/articles/2012](http://www.foreignpolicy.com/articles/2012) (дата обращения: 10.10.12).
3. Адаев К. Государство и религия в Казахстане: совершенствование модели отношений. URL: <http://www.liter.kz> (дата обращения: 10.10.12).
4. Ахметжанов А. Казахстан: религиозный экстремизм – проблема № 1. URL: [//www.zonakz.net/blogs/user/patriot/7490.html](http://www.zonakz.net/blogs/user/patriot/7490.html) (дата обращения: 10.10.12).
5. Джамаат такфир. URL: <http://areal-if.kz> (дата обращения: 05.10.12).
6. Доклад о свободе вероисповедания в странах мира за 2010 г. Доклады Правительства США. URL: [russian.kazakhstan.usembassy.gov/irf-2010.html](http://russian.kazakhstan.usembassy.gov/irf-2010.html) (дата обращения: 10.10.12).
7. Исмагамбетов Т. Модернизация политическая и модернизация экономическая. URL: [www.spik.kz/?tpl=print&lan=ru&id=103&pub=2292](http://www.spik.kz/?tpl=print&lan=ru&id=103&pub=2292) (дата обращения: 10.10.12).
8. Наматов Н. Религиозный экстремизм в центральной Азии. URL: [www.cas.org/datarus/namatov.shtml](http://www.cas.org/datarus/namatov.shtml) (дата обращения : 10.10.12).

9. Нурмаганбет Е. Т. Религиозный экстремизм в Казахстане. URL: [www.rusnauka.com/10\\_DN\\_2012/Pravo/5\\_105985.doc.htm](http://www.rusnauka.com/10_DN_2012/Pravo/5_105985.doc.htm) (дата обращения: 10.10.12).
10. Олсон К., Мартин Дж. Глобальная инициатива по борьбе с актами ядерного терроризма: Прогресс на сегодняшний день. URL: [www.nti.org/e\\_research/e3\\_global\\_initiatives.html](http://www.nti.org/e_research/e3_global_initiatives.html) (дата обращения: 10.10.12).
11. Религиозные конфессии в Казахстане. URL: [www.kazakhstan.orexca.com/rus/religions\\_kazakhstan.shtml](http://www.kazakhstan.orexca.com/rus/religions_kazakhstan.shtml) (дата обращения: 10.10.12).
12. Сидоров О. Религиозный фактор в Республике Казахстан. URL: <http://war.gazeta.kz/article/53333> (дата обращения: 10.10.12).
13. Чаусовский Ю. Террористическая активность в Центральной Азии: больше чем религиозный экстремизм. URL: [http://inoforum.ru/inostrannaya\\_pressa](http://inoforum.ru/inostrannaya_pressa) (дата обращения: 10.10.12).
14. Шанхайская организация сотрудничества: новый этап (по материалам ИТАР-ТАСС). URL: [www.rondon.org/polit-120615100346](http://www.rondon.org/polit-120615100346) (дата обращения: 10.10.12).
15. Юй Чж. Казахстанский щит от 51 иностранной религиозной организации. URL: [www.chinaxinjiang.cn/zbj/zbdh/hsk/t20110904\\_790438.htm](http://www.chinaxinjiang.cn/zbj/zbdh/hsk/t20110904_790438.htm) (дата обращения: 10.10.12).

## **ИДЕОЛОГИЯ ИСЛАМСКИХ ЭКСТРЕМИСТСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

**М. К. Арчаков**

**Благовещенский государственный педагогический  
университет, г. Благовещенск, Амурская область, Россия**

**Summary.** The article considers the ideology of the Islamic extremist organizations. The study of the activity of the religiously nationalistic organizations allows saying that a very nourishing environment for the development of the extremist organizations, unities and groups exists in contemporary Russian society. Nowadays the religiously political extremism is a potentially dangerous for the society kind of extremist ideologies combining religious intolerance and aggressive nationalism.

**Key words:** ideology; extremism; nationalism; Islam; xenophobia.

Определенное место в политической жизни современной России занимает религиозно-политический экстремизм. Особенностью любого религиозно-политического экстремизма является приоритет той или иной религии, религиозных взглядов, выраженных через определенный вид политической деятельности в крайних противоправных формах и нуждающихся в силовой защите от «неверных», т. е. сторонников других религиозных учений или атеистов. Поэтому любая правозэкстремистская религиозно-политическая организация в своих мировоззренческих установках ставит на первое место какое-либо религиозное учение (ислам, христианство, неоязычество и т. д.), а затем уже дополняет его национализмом или расизмом, ксенофобией, неприятием светского типа государственного устройства и т. п. Причем деятельность таких организаций и групп связана с примене-



нием нелегитимного политического насилия (терроризм) и направлена на насильственное свержение конституционного строя. Именно готовность и способность осуществлять ничем не ограниченное насилие против своих «врагов» отличает экстремистские религиозно-политические организации от религиозно-фундаменталистских.

Причем идеология религиозно-политических экстремистских организаций складывается путем трансформации религиозно-фундаменталистских идей. То есть в определенной исторической ситуации религиозно-фундаменталистские идеи, соединяясь с политическими установками, существенно радикализуются, приобретая черты экстремистской идеологии. Таким образом, на наш взгляд, религиозно-политическая экстремистская идеология развивается на основе соединения религиозного и политического начал и во многом имеет эклектичный характер.

В современной России религиозно-политическая экстремистская идеология полностью сложилась только у исламистских группировок, тогда как другие религиозно-политические организации (православные и неоязыческие) демонстрируют лишь устойчивую тенденцию к развитию собственных экстремистских идеологий.

В конце XX – начале XXI в. в России активизировалась деятельность таких исламских организаций, как Международная исламская организация «Спасение», Хизб ут-Тахрир, Братья-мусульмане (Мусульманское братство), Джамаат Ихья Ат-Турас Аль-исламия, Катар, Аль-Каида, финансируемых и направляемых Саудовской Аравией, Пакистаном, Кувейтом и др. Для этих группировок была характерна практически «открытая пропаганда панисламистских идей объединения всех мусульман региона для вытеснения России с Северного Кавказа, создания в северокавказском регионе исламского государства» [3, с. 22].

Идеология любой исламской экстремистской организации представляет собой сочетание религиозной доктрины (ислам), интерпретируемой представителями (шейхи, алимы, имамы и т. д.) крайнего салафизма, и политических идей консервативного толка, используемых в борьбе за власть. Причем религиозная доктрина трактуется в фундаменталистском виде на основе строгого следования таухиду (единобожие). Единобожие предполагает единственность Аллаха во всех проявлениях, намерениях и действиях. Салафиты считают, что «приказы Аллаха распространяются на действия вселенной и также являются юридическими законами в этом мире» [1, с. 3]. Это позволяет им считать светские законы и другие нормативно-правовые акты безбожными проявлениями неверия (куфр) и призывать мусульман к отказу от их исполнения. Отсюда выводится идея о проявлениях неверия в жизни разных людей. Так, мусульманин, придерживающийся основ веры, но совершающий греховные поступки (прелюбодеяние, кража, распитие спиртных напитков), не

считается неверующим – кафиром. Тогда как любой человек, принявший другую религию, кроме ислама, – кафир. С точки зрения салафитских идеологов, все кафиры – враги ислама, против которых долг каждого мусульманина – вести непрекращающуюся войну (джихад), пока или кафиры не примут ислам (или будут платить дань – джизью), или не будут физически истреблены.

Отсюда многочисленны враги «истинного» ислама: во-первых, безбожники (атеисты, коммунисты, марксисты, анархисты и т. д.); во-вторых, представители Западного мира, вмешивающиеся в дела мусульман; в-третьих, верующие других религиозных конфессий (христиане, иудеи, буддисты, неоязычники и т. п.); в-четвертых, мусульмане-вероотступники (принявшие христианство, иудаизм, поклоняющиеся идолам, могилам праведников, верящие в колдовство, астрологию, амулеты от заговоров и т. д.); в-пятых, так называемые «мусульмане-лицемеры», т. е. те, кто не разделяют идеи салафизма, джихадизма, скрывают «неверие» (не молятся, не постятся и т. п.); в-шестых, представители всех без исключения идеологических течений, кроме салафизма; в-седьмых, отвергающие шариат в качестве единственно возможного источника права. Таким образом, в категорию врагов исламских экстремистов может попасть буквально каждый, без особой разницы мусульманин он или атеист.

Идеологи исламских экстремистских организаций в вопросе о государственном устройстве отвергают вообще любую светскую форму правления, считая, что такое государство укрепляет неверие, ослабляет религиозные нормы, пропагандирует образ жизни, подобный безбожному Западу. Для сторонников салафизма характерна идея о перманентной враждебности Запада исламскому миру. Так, современные салафиты утверждают, что исламский мир пришел в состояние упадка, поскольку отклонился от праведного пути, и чтобы вернуть славу и величие Золотого Века, следует возвратиться к истинной вере и традициям предшественников, особенно пророка Мухаммада и его соратников. Естественно, виновным в упадке исламского мира объявляется Запад, который неумолимо враждебен исламу, и поэтому единственным условием борьбы с ним является джихад. Здесь мы видим использование исламистами достаточно популярной на современном Западе хантингтоновской теории «столкновения цивилизаций».

Естественно, безбожному светскому государству салафиты противопоставляют теократию (подобно Халифату при первых праведных имамах), основанную на религиозных законах (шариат), строгой внутренней иерархии и отсутствии любых демократических институтов. По мнению одного из идеологов «Высшего военного Маджлисуля Шуры Объединенных сил моджахедов Кавказа» Абу Мосаба Ас-Сури, «религия Аллаха на земле и на небесах одна – это Ислам. Мы исповедуем религию Ислам и отрекаемся от такого со-

временного кафирского новшества по имени демократия. Поэтому мы считаем кафирами тех, кто издавал законы вместо Аллаха, согласно демократической религии» [1, с. 12].

Восстановление халифата и война против «неверных» (джихад) – основа идеологии любой исламской экстремистской организации. Причем джихад у исламских экстремистов считается одним из столпов ислама, т. е. это поклонение и обязанность истинных мусульман вплоть до Судного Дня, и поэтому лидеры и идеологи исламских экстремистских организаций рассматривают джихад как бессрочную борьбу с «неверными» в этом мире. Так, один из идеологов джихада Абдул Ала Маудуди считал, что джихад должен носить всемирный масштаб, отмечая, что «задача исламского джихада – положить конец господству неисламских систем правления и заменить их исламским правлением, ислам подразумевает провести эту революцию не в отдельно взятой стране или в нескольких странах, а во всем мире» [4, с. 107].

Поэтому пропаганде и обоснованию терроризма в идеологии исламских экстремистских организаций отводится одна из важнейших ролей. Так, один из идеологов организации «Братья-мусульмане» шейх Абдуль-Кадир ибн Абдуль-Азиз разъяснял, что «террор является частью Ислама, а кто отрицает это, тот впал в неверие» [2, с. 3].

Подобные идеологические установки и постоянная готовность к их осуществлению позволяют считать исламский религиозно-политический экстремизм одной из основных угроз общественной безопасности как в мире в целом, так и в современной России.

#### **Библиографический список**

1. Абу Мосаб Ас-Сури. Это наша идеология. Б. г., б. м. – 42 с.
2. Абдуль-Кадир ибн Абдуль-Азиз. Терроризм является частью ислама, кто отрицает, тот впал в неверие. Б. г., б. м. – 37 с.
3. Мамараев Р. Угроза «талибанизации» Северного Кавказа // Азия и Африка сегодня. – 2008. – № 11.
4. Эммануилов Р. Я., Яшлавский А. Э. Терроризм и экстремизм под флагом веры: религия и политическое насилие: проблема соотношения. – М. : Наука, 2010.

# РАЗВИТИЕ АРИАНСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО КОНФЛИКТА В ВИЗИГОТСКОЙ ИСПАНИИ

С. А. Домашова

Тюменская государственная академия культуры, искусств  
и социальных технологий, г. Тюмень, Россия

**Summary.** In this paper we have considered the development of the conflict between the Orthodox Church and the Arian heresy in the period of the Gothic dominion in Spain. Of tolerance on both sides to mutual religious intolerance. Learn the basic conditions and causes of growing conflict. The result was a special folding Spanish religious culture with the idea of militant Christianity.

**Key words:** Arian heresy; Gothic dominion in Spain; religious intolerance.

«Помимо политической вражды, как раз в эпоху переселения народов часто становится актуальным еще и вопрос о религиозном соперничестве (ортодоксальных писателей с арианами или язычниками варварами)» [1, с. 17].

Римские провинциалы и визиготы в первое столетие существования готского королевства в Испании жили бок о бок, в условиях взаимного культурного влияния, это касалось (в большей или меньшей степени) различных областей культуры: быта, языка, права.

В религии же мы наблюдаем совсем иную ситуацию, она оставалась главным фактором, разделяющим два народа. Визиготы вторглись на полуостров, захватили политическую власть и принесли свою религию, это было не древнее германское язычество, а учение Ария, уже осужденное ортодоксальной церковью как еретическое.

Первоначально ортодоксальная церковь, искоренявшая язычество, отнеслась к еретикам-варварам весьма благосклонно. Главным критерием оценки была вера в Христа, таким образом появилась схема, прописанная Аврелием Августином: хороший – католик, неплохой – еретик, но христианин и, наконец, плохой – язычник.

Впрочем, готы также с уважением относились к римским христианам, о чем свидетельствует описание взятия Рима Аларихом [2, Lib. VII. 39.2.3].

С течением времени отношения между двумя церквями становятся напряженнее. Процесс вполне закономерный, готы хотели сохранить собственную этничность. Арианство оставалось последним бастионом «готского» мировоззрения, куда еще не проникло римское влияние.

Готы законодательно закрепляют религиозную эндогамию и начинают распространение своего учения. Ярким примером визиготского миссионерства может служить обращение в арианство свевов. «В это время галат Аякс, став отступником и арианином, появился среди свевов с помощью врага католической веры и Божественной Троицы. Совращенные им, свевы, отпав от католической

веры, склонились к арианству. Из Галлии, принадлежащей готам, он принес эту пагубу, и весь народ свевов заразил этим смертельным недугом» [3, 90].

Кроме того, при короле Эйрихе полностью меняется религиозная политика готов. Новый король взял курс на борьбу с католической церковью в пределах своего королевства. Наиболее красноречиво гонения против католической церкви описаны в письмах епископа Оверни Сидония Аполлинария. В одном из своих писем он прямо указывает, что, начиная гонения, Эйрих руководствовался религиозными, а не политическими мотивами: «В такой степени, как говорят, его устам и сердцу упоминание о католической церкви неприятно, что усомнился бы, над чем он больше начальствует: над своим народом или над своей сектой» [4, VI. 6].

Эйрих сделал для готской церкви то, что Феодосий II сделал для христианства в целом. Церковь стала государственным институтом, которому это государство покровительствовало. Меняется отношение готов не только к ортодоксам. Своеобразная «свобода совести», фактически существовавшая в визиготском королевстве до Эйриха, заменяется преследованием еретиков, проводится кампания по поддержке римлян-ариан [4, VII. 6, 2, 4–7]. Католическая церковь ущемляется в правах, фанатики беспрепятственно разрушают церкви.

Эти события побуждают ортодоксальную церковь перейти к активной защите. Такой вывод можно сделать из изменения отношения к готам ортодоксальных авторов и церковных деятелей. Если Сальвиан и св. Ориенций с сочувствием относятся к готам и их правителям, то Сидоний Аполлинарий, а затем и Григорий Турский воспринимают их как противников христианской веры [5, с. 13–14].

Испанская церковь имела богатейший опыт борьбы с ересями, но в ситуации противостояния с еретиками, от которых зависело положение церкви, она еще не оказывалась. В результате испанская христианская мысль была направлена на защиту своего учения. В результате этого взаимодействия вся религиозная культура Испании оказалась пронизана идеей воинствующего христианства. Результатом стало складывание особой испанской религиозной культуры, центральным элементом которой стал догмат о *filioque*.

Переломным моментом в истории визиготов является принятие католичества франками. Римские авторы, сравнивавшие ранее варваров-язычников с варварами-христианами, в условиях, когда большинство варваров – ариане, теперь же сравнивают варваров – ариан с первыми варварами-католиками

Политика Эйриха усилила позицию готов и готской церкви в королевстве. Однако она привела к противостоянию власти с местным населением. Наладить отношения с подданными попытался наследник Эйриха Аларих II (484–507). Аларих II, как и его тесть,

Теодорих Амал, проводил умеренную политику, давая арианским и католическим священнослужителям равные права. Однако галльские подданные визиготской короны, особенно из числа клириков, высказывали все больше симпатий франкам. Надежда на то, что католический король Хлодвиг защитит их от арианского произвола, прибавляла смелости галло-римлянам, проживавшим в Визиготском королевстве. Поэтому конфликты между готами и местным населением участились.

Напряженность в обществе достигла своего апогея, неизвестно как бы он разрешился, если бы ни гибель Алариха II в битве при Вуйе в 507 г., решившей спор между двумя народами.

Был заключен мирный договор, определена новая граница королевств. Эта линия разделила два мира: католический и арианский. Это противостояние, которое вполне можно расценивать как религиозную войну, продлилось до самого обращения визиготов.

### **Библиографический список**

1. Диснер Г. И. Королевство вандалов: взлёт и падение / пер. с нем. В. Л. Санина, С. В. Иванова; под ред. А. Ю. Карачинского. – СПб. : Евразия, 2002.
2. Paulus Orosius. *Historiae Adversum Paganus* // *Patrologiae cursus completus series latina* / ed. J.-P. Migne. – Parisii : S.n., 1846. – Vol. XXXI.
3. Isidorus Hispalensis. *Historia gthorum vandalarum et sveborum* // *Patrologiae cursus completus series Latina* / Ed. J.-P. Migne. – Parisii : S.n., 1849. Vol. LXXXIII.
4. Sidonius Apollinaris. *Epistolae* // *Patrologiae cursus completus series latina* / ed. J.-P. Migne. – Parisii : S.n., 1847. – Vol. LVIII.
5. Захаров Г. Е. Везеготы и католическая церковь в первой половине V в. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История русской православной церкви. – 2008. – Вып. II: 3 (28).

## ДИАЛОГ КАК ПУТЬ ПРЕОДОЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЛИКТОВ

Н. Н. Карпицкий, К. Н. Филькин

Сибирский государственный медицинский университет,  
Томский государственный университет, г. Томск, Россия

**Summary.** The article provides an overview of the scientific conference "The Bhagavad-Gita in history and in modern society" and the round table discussion "The social and legal implication of the court case about recognizing «Bhagavad-Gita as it is» an extremist material" (Russia, Tomsk, 24–25 February 2012). Special attention was paid to the importance of interreligious dialogue.

**Key words:** interreligious dialogue; conference; Indology; Bhagavad-gita.

Межрелигиозный диалог в Томске начал складываться в форме работы круглых столов, в которых принимали участие представители самых разных конфессий – православные, католики, мусульмане, протестанты, иудаисты, мормоны, вайшнависты, буддисты и др. Первый круглый стол состоялся 28 апреля 2011 г. по теме «Толерантность и межконфессиональный диалог». С тех пор прошло несколько больших заседаний, между которыми еженедельно собирается рабочая группа межрелигиозного диалога. Особенно важно, что наряду с представителями конфессий города Томска в межрелигиозном диалоге активно участвуют представители научного сообщества – ученые томских вузов.

Томск – университетский город, который всегда отличался высоким уровнем культуры и толерантностью. Здесь люди разных убеждений всегда находили взаимопонимание, поэтому история Томска не знала межрелигиозных конфликтов. Однако попытки посеять вражду между религиозными людьми все же предпринимались. Но, к счастью, зарождавшийся межрелигиозный конфликт удалось предотвратить благодаря просветительской работе представителей религиозной и научной общественности, и в первую очередь – участников межрелигиозного диалога.

В начале 2011 г. по решению суда были снесены дома представителей Общества сознания Кришны в с. Кандинка на том основании, что дома построены на территории заказника, хотя земля для строительства домов была куплена на законных основаниях, и ни о каком заказнике собственники оповещены не были. Данным событиям предшествовала клеветническая кампания среди жителей с. Кандинка, направленная на разжигание вражды к вайшнавам. За снос домов активно выступал глава миссионерского отдела Томской епархии РПЦ.

Летом 2011 г. начался судебный процесс о признании книги «Бхагавад-гита как она есть» экстремистской. Предметом судебного разбирательства в Томске стала вся книга, включая не только ком-

ментарии Прабхупады, но и оригинальный текст Бхагавад-гиты, признаваемый священным миллиардом индусов. Если бы суд удовлетворил это заявление, то и все научные переводы Бхагавад-гиты с санскрита тоже можно было бы рассматривать как экстремистские.

Поводом для начала суда послужила представленная прокуратурой экспертиза Томского государственного университета (ТГУ). Всего за день до того, как прокуратура передала это заключение в суд, на личном сайте руководителя миссионерского отдела Томской епархии появилась статья, в которой прослеживаются текстологические параллели с «экспертизой» преподавателей ТГУ, что поставило под сомнение их авторство.

Во время суда выяснилось, что преподаватели ТГУ составили текст экспертизы по просьбе сотрудника ФСБ в частном порядке, и сам университет никакого отношения к экспертизе не имеет. Более того, в защиту Бхагавад-гиты выступили ученые и преподаватели Томска – Н. В. Серебренников, С. В. Вольфсон, А. В. Орлова, Н. Н. Карпицкий. Некоторые выступавшие в суде профессора не скрывали, что придерживаются православного вероисповедания, что не мешает им защищать индуистскую книгу. Прокуратуре так и не удалось найти в Томске ни одного ученого, кто бы непосредственно выступил бы на заседании суда в поддержку ее заявления. Именно поэтому суд оставил без удовлетворения заявление прокуратуры.

Большую роль в предотвращении назревавшего межрелигиозного конфликта сыграл межрелигиозный диалог, участники которого провели разъяснительную работу среди томских конфессий о ситуации в связи с судом над Бхагавад-гитой. Большинство участников рабочей группы межрелигиозного диалога приняли самое активное участие в организационной работе по подготовке и проведению научной конференции «Бхагавад-гита в истории и в современном обществе». Конференция состоялась 24–25 февраля, организаторами выступили Томский государственный университет и Департамент по культуре Томской области. Организаторы конференции были убеждены в том, что объективно оценить значение этой книги и связанной с ней комментаторской литературы можно только в рамках междисциплинарного научного подхода. Всего на конференцию поступило более 50 статей, в том числе несколько из-за рубежа.

24 февраля в актовом зале ТГУ с докладами выступили участники конференции, а 25 февраля в стенах Томского экономико-юридического института прошел круглый стол «Социальное и правовое значение суда о признании «Бахагавад-гиты как она есть» экстремистским материалом».

Открыл конференцию начальник департамента по культуре Томской области А. А. Кузичкин. Он отметил, что проведение данной конференции очень значимо в моральном, политическом и экономическом плане, поскольку конференция служит идее «гар-



монизировать межнациональные, межконфессиональные отношения». С приветственным словом выступили проректор по международным связям ТГУ С. Н. Кирпотин, к.и.н., уполномоченный по правам человека Томской области Н. С. Кречетова и декан исторического факультета ТГУ В. П. Зиновьев. С докладами выступили ученые из Москвы, Владимира, Тюмени, Н.-Новгорода, Челябинска, Барнаула, Новосибирска и Томска.

На круглом столе участники конференции обсуждали проблему квалифицированности экспертных оценок и опасность судебных ошибок при оценке религиозных текстов на примере томского суда над «Бхагавад-гитой». Продемонстрированы результаты интент-анализа, показывающие, что суд спровоцировал небывалый интерес во всем мире к Томску. Также ведущим научным сотрудником Института востоковедения РАН И. П. Глушковой, только что вернувшейся из Индии, было рассказано, как суд вызвал волну негодования среди более чем миллиардного населения страны, объединив всех политических соперников и представителей различных конфессий, поскольку «Бхагавад-гиту» все жители Индии осознают как свое культурное и духовное достояние. Начальник отдела защиты свободы совести аппарата Уполномоченного по правам человека РФ, д. ист. н., профессор М. И. Одинцов констатировал, что «судебный процесс и данная ситуация – это свидетельство того, что в нашей образовательной системе произошли реальные сдвиги в худшую сторону».

Все участники «круглого стола» поддержали идею о необходимости создания экспертного сообщества, объединяющего усилия специалистов различных областей знания, чтобы не допускать появления неквалифицированных и необоснованных экспертиз. Руководство Университета получило благодарственные письма о проведении конференции от директора Института философии РАН А. А. Гусейнова, директора Института востоковедения РАН В. В. Наумкина, директора института стран Азии и Африки М. С. Мейера.

События в Томске продемонстрировали успешность межрелигиозного диалога, когда в него активно включены также и представители научного сообщества.

**План международных конференций,  
проводимых вузами России, Азербайджана, Армении,  
Белоруссии, Болгарии, Ирана, Казахстана, Польши,  
Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера»  
в 2012–2013 годах.**

**В 2012 году**

25–26 ноября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«История и культура славянских народов: достижения, уроки, перспективы»** (К-42-11-12)

1–2 декабря 2012 г. III Международная научно-практическая конференция **«Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях»** (К-43-12-12)

5–6 декабря 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики лингвострановедческой лексикографии»** (К-44-12-12)

**В 2013 году**

15–16 января 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Информатизация общества: социально-экономические, социокультурные и международные аспекты»** (К-01.15.13)

17–18 января 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Развитие творческого потенциала личности и общества»** (К-01.17.13)

20–21 января 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Социальная психология детства: ребенок в семье, институтах образования и группах сверстников»** (К-01.20.13)

25–26 января 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Региональные социогуманитарные исследования. История и современность»** (К-01.25.13)

1–2 февраля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Формирование добрососедских этноконфессиональных отношений как одна из важнейших задач современной цивилизации»** (К-02.01.13)

5–6 февраля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Общество, культура, личность. Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания»** (К-02.05.13)

10–11 февраля 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Профессионализация личности в образовательных институтах и практической деятельности: теоретические и прикладные проблемы социологии и психологии труда и профессионального образования»** (К-02.10.13)

15–16 февраля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Психология XXI века: теория, практика, перспективы»** (К-02.15.13)

20–21 февраля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Инновации и современные технологии в системе образования»** (К-02.20.13)

25–26 февраля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Экологическое образование и экологическая культура населения»** (К-02.25.13)

1–2 марта 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Партнерство социальных институтов воспитания в интересах детства»** (К-03.01.13)

5–6 марта 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях»** (К-03.05.13)

10–11 марта 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Национальные культуры в социальном пространстве и времени»** (К-03.10.13)

13–14 марта 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Актуальные проблемы современных общественно-политических феноменов: теоретико-методологические и прикладные аспекты»** (К-03.13.13)

15–16 марта 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое развитие и качество жизни: история и современность»** (К-03.15.13)

20–21 марта 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Гуманизация обучения и воспитания в системе образования: теория и практика»** (К-03.20.13)

25–26 марта 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований»** (К-03.25.13)

28–29 марта 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Личность и социальное развитие»** (К-03.28.13)

1–2 апреля 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Игра и игрушки в истории и культуре, развитии и образовании»** (К-04.01.13)

5–6 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Народы Евразии. История, культура и проблемы взаимодействия»** (К-04.05.13)

7–8 апреля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Социогуманитарные и медицинские вопросы современной психологии, нейрофизиологии, нейроморфологии, психолингвистики»** (К-04.07.13)

10–11 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Проблемы и перспективы развития образования в XXI веке: профессиональное становление личности (философские и психолого-педагогические аспекты)»** (К-04.10.13)

15–16 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Информационно-коммуникационное пространство и человек»** (К-04.15.13)

20–21 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социальные науки и общественное здоровье: теоретические подходы, эмпирические исследования, практические решения»** (К-04.20.13)

22–23 апреля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Деятельность социально-культурных институтов в современной социокультурной ситуации: проблемы теории и практики»** (К-04.22.13)

25–26 апреля 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Детство, отрочество и юность в контексте научного знания»** (К-04.25.13)

28–29 апреля 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Самореализация потенциала личности в современном обществе»** (К-04.28.13)

2–3 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Современные технологии в системе дополнительного и профессионального образования»** (К-05.02.13)

5–6 мая 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»** (К-05.05.13)

10–11 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Риски и безопасность в интенсивно меняющемся мире»** (К-05.10.13)

15–16 мая 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Психолого-педагогические проблемы личности и социального взаимодействия»** (К-05.15.13)

22–23 мая 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Модели развития психологического универсума человека»** (К-05.22.13)

25–26 мая 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества»** (К-05.25.13)

1–2 июня 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социально-экономические проблемы современного общества»** (К-06.01.13)

3–4 июня 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Теоретические и прикладные вопросы специальной педагогики и психологии»** (К-06.03.13)

5–6 июня 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Права и свободы человека: проблемы реализации, обеспечения и защиты»** (К-06.05.13)

7–8 июня 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Социогуманитарные и медицинские аспекты развития современной семьи»** (К-06.07.13)

10–11 сентября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Проблемы современного образования»** (К-09.10.13)

15–16 сентября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Новые подходы в экономике и управлении»** (К-09.15.13)

20–21 сентября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы»** (К-09.20.13)

25–26 сентября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Проблемы становления профессионала»** (К-09.25.13)

28–29 сентября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Этнокультурная идентичность как стратегический ресурс самосознания общества в условиях глобализации»** (К-09.28.13)

1–2 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Иностранный язык в системе среднего и высшего образования»** (К-10.01.13)

5–6 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Семья в контексте педагогических, психологических и социологических исследований»** (К-10.05.13)

10–11 октября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Современная психология на перекрестке естественных и социальных наук: проблемы междисциплинарного синтеза»** (К-10.10.13)

15–16 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия»** (К-10.15.13)

20–21 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Трансформация духовно-нравственных процессов в современном обществе»** (К-10.20.13)

25–26 октября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов»** (К-10.25.13)

28–29 октября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Социализация и воспитание подростков и молодежи в институтах общего и профессионального образования: теория и практика, содержание и технологии»** (К- 10.28.13)

1–2 ноября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия»** (К-11.01.13)

3–4 ноября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Профессионализм учителя в информационном обществе: проблемы формирования и совершенствования»** (К-11.03.13)

5–6 ноября 2013 г. IV международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы социальных исследований и социальной работы»** (К-11.05.13)

10–11 ноября 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«Дошкольное образование в стране и мире: исторический опыт, состояние и перспективы»** (К-11.10.13)

15–16 ноября 2013 г. Международная научно-практическая конференция **«Проблемы развития личности»** (К-11.15.13)

20–21 ноября 2013 г. III международная научно-практическая конференция **«Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования»** (К-11.20.13)

25–26 ноября 2013 г. II международная научно-практическая конференция **«История, языки и культуры славянских народов: от истоков к будущему»** (К-11.25.13)

1–2 декабря 2013 г. III международная научно-практическая конференция «**Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях**» (К-12.01.13)

5–6 декабря 2013 г. II международная научно-практическая конференция «**Актуальные вопросы теории и практики лингвострановедческой лексикографии**» (К-12.05.13)



## ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛЕ «СОЦИОСФЕРА»

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

Содержание журнала включает следующие разделы:

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

Объем журнала – 80–100 страниц.

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

Главный редактор – Борис Анатольевич Дорошин, кандидат исторических наук, доцент.

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

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

за, Россия), Голандам А. К., заведующий кафедрой русского языка Гилянского государственного университета (Решт, Иран), Кашпарова Е., доктор философии (Прага, Чехия), Сапик М., доктор философии, доцент (Колин, Чехия), Хрусталькова Н. А., доктор педагогических наук, профессор (Пенза, Россия).

### **Требования к оформлению материалов**

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

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

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

УДК 94(470)"17/18"

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

**И. И. Иванов**

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

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

**I. I. Ivanov**

**Semirechensky Institute of Economics and Law,  
Semirechensk, Republic of Khakassia, Russia**

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

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

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

Некоторую часть из них включил в источниковую базу своего исследования Г. В. Нефедов [2, с. 7–8]. ...

### Библиографический список

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

### Сведения об авторе

Фамилия

Имя

Отчество

Ученая степень, специальность

Ученое звание

Место работы

Должность

Домашний адрес

Домашний или сотовый телефон

E-mail

Научные интересы

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

## **Оплата публикации**

Стоимость публикации составляет **150 рублей за 1 страницу**. Выпущенная в свет статья предусматривает выдачу одного авторского экземпляра. Дополнительные экземпляры (в случае соавторства) могут быть выкуплены в необходимом количестве из расчета 150 руб. за один экземпляр. **Оплата производится только после получения подтверждения о принятии статьи к публикации.**

### **Расчетный счет для перечисления денег**

**Получатель: ООО Научно-издательский центр «Социосфера»**  
р/с № 40702810000000002313 в ФАКБ «Инвестторгбанк» (ОАО)  
«Пензенский» г. Пенза  
ОГРН 1095837003239  
ИНН 5837042277  
КПП 583701001  
БИК 045655722  
к/с 30101810900000000722 в ГРКЦ г. Пензы ГУ Банка России по Пензенской области  
**Платеж: ФИО автора**

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

## ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ НИЦ «СОЦИОСФЕРА»

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

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

Мы осуществляем следующие виды работ.

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

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

Полный пакет услуг «Премиум» включает:

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

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

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

**Тираж** включает 16 экземпляров, подлежащих обязательной отсылке в Российскую книжную палату.

**Другие варианты** будут рассмотрены в индивидуальном порядке.

**PsyJournals.ru**  
портал психологических изданий



# ЖУРНАЛЫ по психологии **online**



**Психологическая наука и образование**  
Архив за 1996–2010 г.г.



**Консультативная психология и психотерапия**  
Архив за 1992–2010 г.г.



**Культурно-историческая психология**  
Архив за 2005–2010 г.г.



**Экспериментальная психология**  
Архив за 2008–2010 г.г.

Все журналы  
включены в Перечень ВАК

онлайн подписка это

- \* Удобно
- \* Выгодно
- \* Современно

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЖУРНАЛЫ ДЛЯ ВУЗОВ и БИБЛИОТЕК:

- Годовая подписка на коллекции психологических журналов (архивы за 15 лет)
- Льготная подписка для постоянных печатных подписчиков
- Доступ к электронным архивам журналов со всех компьютеров организации
- Доступ к статистике обращений у журналам

### Подробная информация

- Информация о подписке: (495) 608-16-27
- Заявка на тестовый доступ к журналам: [test@psyjournals.ru](mailto:test@psyjournals.ru)
- Условия подписки: [PsyJournals.ru/](http://PsyJournals.ru/)



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МГППУ

Научно-издательский центр «Социосфера»  
Семипалатинский государственный университет им. Шакарима  
Пензенская государственная технологическая академия  
Факультет философии  
Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского  
Academia Rerum Civilium –  
Высшая школа политических и общественных наук

## **РЕЛИГИЯ – НАУКА – ОБЩЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Материалы II международной научно-практической  
конференции 1–2 ноября 2012 года

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

Подписано в печать 15.11.2012. Формат 60x84/16.  
Бумага писчая белая. Учет.-изд. л. 13,65 п. л.  
Усл.-печ. л. 12,69 п. л.  
Тираж 100 экз. Заказ № 49/12.

ООО Научно-издательский центр «Социосфера»:  
440026, г. Пенза, ул. Лермонтова, д. 34, ком. 201-в.  
тел. (8412) 21-68-14,  
web site: <http://sociosphaera.com>,  
e-mail: [sociosphaera@yandex.ru](mailto:sociosphaera@yandex.ru)

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