



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

**RELIGION – SCIENCE – SOCIETY:
PROBLEMS AND PROSPECTS OF INTERACTION**

Materials of the VI international scientific conference
on November 1–2, 2016

Prague
2016

Religion – science – society: problems and prospects of interaction : materials of the VI international scientific conference on November 1–2, 2016. – Prague : Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», 2016. – 125 p. – ISBN 978-80-7526-145-8

ORGANISING COMMITTEE:

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

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

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

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

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

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

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

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

These Conference Proceedings combines materials of the conference – research papers and thesis reports of scientific workers and professors. It examines problems and prospects of interaction religion, science and society. Some articles deal with the place of religion in modern world. A number of articles are covered history of religious doctrines and associations. Some articles are devoted to missionary activities in past and present. Authors are also interested in religious way of philosophy.

UDC 2:001:316

ISBN 978-80-7526-145-8

The edition is included into Russian Science Citation Index.

© Vědecko vydavatelské centrum
«Sociosféra-CZ», 2016.

© Group of authors, 2016.

CONTENTS



I. THE PLACE OF RELIGION IN MODERN WORLD

| | |
|--|----|
| Колосова О. Ю. Religion in the society: social and culturological aspect of development..... | 6 |
| Гумеров М. М. Характеристика общих черт «исламских» радикальных организаций на территории Самарской области 1991–2012 гг. | 9 |
| Желтов А. А. Проблема религиозного экстремизма в современном мире | 12 |
| Жукова С. В. Соборность и современные геополитические теории | 14 |
| Кукарников Д. Г., Сулимов С. И. Современный ислам и экстремизм..... | 16 |
| Мишуковская Ю. И. Философское прочтение символики православных храмов в процессе профессионального становления будущих дизайнеров | 23 |
| Султанова Л. Б. Церковь в эпоху глобальных монополий: взгляд философа | 27 |

II. PHENOMENON OF FAITH IN THE CONTEXT OF HUMANITIES KNOWLEDGE

| | |
|--|----|
| Лохонова Г. М. Региональное паломничество в Среднем Поволжье до начала XX вв. | 32 |
|--|----|

III. HISTORY OF RELIGIOUS DOCTRINES AND ASSOCIATIONS

| | |
|--|----|
| Абакумов С. Н. История диалога РПЦ и Англиканской церкви в 50–80-е годы XIX века .. | 36 |
| Коньшева Ю. Е. Отношение государства к Католической церкви в XIX веке в Российской империи..... | 39 |
| Куликова Е. А. Ислам: сущность вероучения и его основные направления..... | 45 |

| | |
|---|----|
| Третьякова М. В., Ткач С. Н. | |
| Стольник П. А. Толстой о религиозных святынях Бари | 48 |
| Федотов С. П. | |
| Роль церкви в формировании общественного строя и права в Англии..... | 53 |
| Филимонов В. В. | |
| История взаимодействия РПЦ и старокатоликов во второй половине XIX века..... | 56 |
| Филонов В. И. | |
| Отношения РПЦ И РКЦ в 80-е годы XX века..... | 61 |
| Хамидулин А. М. | |
| Концепция Апокатастасиса: pro et contra..... | 64 |

IV. MISSIONARY ACTIVITIES IN PAST AND PRESENT

| | |
|---|----|
| Аношко С. А. | |
| Миссионерство религий нового века на примере Саентологии..... | 69 |
| Недобежкин С. В. | |
| Миссионерская деятельность П. И. Рычкова и А. И. Рычкова в Бугульминском уезде XVII–XVIII вв. | 76 |
| Парамонов И. Ф. | |
| Инновационная деятельность в катехизаторском служении | 78 |

VII. RELIGIOUS WAY OF PHILOSOPHY

| | |
|--|----|
| Ruzmatova D. S. | |
| Philosophers of the world about freedom | 84 |
| Чепкасов Е. В. | |
| Религиозно-философские истоки софиологии Владимира Соловьева | 87 |

VIII. HISTORICAL FEATURES AND FACTORS OF OCCURRENCE AND FORMATION OF THE WORLD'S RELIGIONS

| | |
|--|----|
| Goncharov V. N. | |
| Socio-historical aspect of development of forms of religions | 92 |

IX. CORRELATION OF RELIGIOUS AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Рахматуллин Р. Ю.

Религия и наука: пути сближения 96

X. PSYCHOLOGICAL FEATURES OF BELIEVERS

Борискина А. А.

Раскрытие духовно-нравственного потенциала личности
в двух тоталитарных режимах (на примере жизни и подвига
монахини Вероники Языковой
и монахини Марии Кузьминой-Караваевой) 99

XI. PROBLEM OF RELIGIOUS CONFLICTS IN THE WORLD

Ильин В. Н.

Антистарообрядческая политико-правовая парадигма
Российской империи..... 107

XII. INTER-RELIGIOUS TOLERANCE AND THE IDEAS OF TOLERANCE IN RELIGIOUS TEACHINGS

Исаков А. А.

Об источниках атеистических представлений в средневековой России... 111

Кушаев У. Р.

Толерантная суть этической доктрины буддизма 116

План международных конференций, проводимых вузами России,
Азербайджана, Армении, Болгарии, Белоруссии, Казахстана,
Узбекистана и Чехии на базе Vědecko vydavatelské centrum
«Sociosféra-CZ» в 2016–2017 годах..... 120

Информация о научных журналах 122

Издательские услуги НИЦ «Социосфера» – Vědecko vydavatelské
centrum «Sociosféra-CZ»..... 123

Publishing service of the science publishing center «Sociosphere» –
Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»..... 124



I. THE PLACE OF RELIGION IN MODERN WORLD



RELIGION IN THE SOCIETY: SOCIAL AND CULTUROLOGICAL ASPECT OF DEVELOPMENT

O. Yu. Kolosova

*Doctor of Philosophical Sciences,
assistant professor,
Stavropol branch of Krasnodar University
of Ministry of Internal Affairs
of the Russian Federation,
Stavropol, Russia*

Summary. Religion was one of the main components of various cultures. Myths about origin of life and twilight of the gods influenced world civilizations greatly, that likelihood allows speaking about religious causality of the origin of new cultures. Besides it should be remembered that a set of social institutes and their ideology are based on some concepts upgraded according to historical need.

Keywords: religion; consciousness; spiritual sphere; society; culture.

Such important role of religion in history of civilization can be explained with a variety of reasons. Including the fact that they strongly influence character of the nation, historically quickly changing it [1, p. 95–100]. Religions hypnotically affect the spiritual sphere of any society, giving to believers quite steady condition of belief, hope, love, happiness which any progressive intellectual paradigms often can't give [8, p. 123–128]. Evolution of civilization causes the increasing and great desires and requirements in people, quite often without giving them means for their satisfaction that leads to total sincere discontent of the nation [9, p. 113–117]. Then religions can find means for creation of new basis of happy state of mind of the exhausted and suffering people easier, better and quicker. Great religious figures have understood before others that the true reason of human happiness lies in ourselves, in the moral sphere.

We can find a lot of historical periods when religion gives the nation such superforce which is capable to unite all its interests, feelings and ideas are frequent, giving rise to the new religious spirit which is quickly changing the developed people temper [10, p. 33–36]. There is a number of similar examples when religious ideas changed nature of the nations so that they made historical superefforts which further founded great world empires. But as soon as action of this religious ideal subordinating nation's soul began to disappear and weaken those cultures which were based on it gradually disappeared. The society began to forget the former beliefs which were inspired and directed people [6, p. 21–24]. Then a new civilization based on new belief took their place.

All of this allows to say that such universal property of the person as belief, which is not only a center of any system including secular system of beliefs, but also one of the supreme human values developed by our civilization for several dozens of thousands of years of its development, is the cornerstone of religious consciousness [2, p. 16–27].

Faith is the most important part of people's outlook. It is extremely important mental orientation, ethical standard according to which the person thinks, feels and works. Though the person is a part of the nature, but, due to the consciousness, he is its separated part. Consciousness of the person is his knowledge, joint with other people, its general understanding of the world, laws and the place of the person [12, p. 102–107].

Contact between generations in any culture isn't interrupted, if their younger part trusts compatriots' experience. Therefore, the belief is in many respects collective, general concept about the world. Thanks to consciousness of people it is capable to analyze, learn laws of development, find sense and purpose of the existence, that is consciousness helps him to create the world of human culture around himself [3].

Religion is one of the most ancient forms of mass consciousness. It finds its expression in ritual and mythological systems, cult organizations activity. In religious representations and actions the separate moments of reality actually are reproduced. In religious system and its separate elements there is psychological copy of certain socially significant contradictions. Thanks to it religion also acts as addition of the real relations, universal eschatological, the last sanction to any kind of activity [14, p. 82–89].

Certain moments of people's activity are basis of emergence and constant reconstruction of the religious relations. In ancient forms of public consciousness a person isn't allocated from the social community (clan), and a community – from nature. It also promotes transferring of properties of the individual to the natural phenomena of the world, explanation of unclear phenomena to the individual as supernatural. In the person's consciousness sacred value is received by either certain connections of the real world, or the whole groups of supernatural beings and forces which mediate real relations of people to each other. At the certain level of culture's development such mediation is inevitable, and religious sanction of public norms is universal [13, p. 39–44].

Evolution of public consciousness, starting with era of decomposition of ancient societies, has led to isolation of ethical, legal, esthetic and other forms as resisting to religion or filling it [11, p. 282–284]. During this time religion is allocated as a special form of culture and public activity which acts as the special social body collecting in the concentrated form and developing universal and absolute sanctions and estimates, incentives. Religious consciousness, in the simplest forms, is expressed in allocation from the sphere of human activity of the certain number of actions, norms, objects as having special, sacred value (for example, a taboo - the unmotivated proscription). At this level of evolution there

are no special systems of religious representations. Value of sacred is attributed to the action (for example, war, hunting, holiday). Subsequently there are certain specific cults (system of beliefs) with the symbolical actions (rituals), their judgment (mythology) and social organizations [7, p. 139–144]. It is obvious that in borders of this cult each of its parts performs belief function, removing some public contradictions. If in the religious myth it can be carried to certain time (for example, before Fall or after return from the dead) and to the special place, then in ritual system there are corresponding analogies (liturgical time, liturgical place), that is special situations in which it is possible to observe imagined approach of the person to God, overcoming terrestrial difficulties. Several main types of plots (creation of the world, culture, people, emergence of the evil, injustice, death), a number of constant acts (demiurge, cultural hero, patron) can be allocated during the sufficient variety of various systems of the beliefs developing by different peoples in their structure [4, p. 28–34].

From the point of view of culturology religion is obviously necessary phenomenon of human life. Religion is medium of human values and moral imperatives. It determines its place in culture, society and in human life [5, p. 106–110].

Bibliography

1. Бакланова О. А., Бакланов И. С., Ерохин А. М. Методологические конструкты исследования социальности современного общества // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2016. – Т. 8. – № 3-1. – С. 95–100.
2. Бакланова О. А. Проблема конституирования социокультурной идентичности в современном обществе // Высшая школа – региону : сборник научных статей. – Пятигорск, 2013. – С. 16–27.
3. Говердовская Е. В., Антюхина А. В., Шульженко В. И. Актуальные проблемы духовной жизни личности и общества: региональный аспект. – Волгоград, 2014.
4. Говердовская Е. В. Социокультурные и этнологические особенности региона – основа модернизации высшего образования на Северном Кавказе // Ученые записки университета им. П. Ф. Лесгафта. – 2007. – № 7. – С. 28–34.
5. Гончаров В. Н. Политическая информация в общественной системе // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2011. – № 3. – С. 106–110.
6. Гончаров В. Н. Информационная потребность в обществе: социокультурный аспект // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2012. – № 6. – С. 21–24.
7. Деркачев Г. И., Бакланов И. С. Проблемы и истоки легитимации власти в современной России // Социально-гуманитарные знания. – 2009. – № 9. – С. 139–144.
8. Ерохин А. М. Научно-информационный аспект исследования социокультурного развития общества в области культуры и искусства // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2015. – № 2. – С. 123–128.
9. Камалова О. Н. Развитие представлений об интуиции в русской философии конца XIX – начала XX в // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2012. – № 1. – С. 113–117.
10. Камалова О. Н. Особенности понимания интуиции в философии С. Л. Франка // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2011. – № 1. – С. 33–36.
11. Лобейко Ю. А. Социальная активность личности в обществе: социально-педагогические аспекты формирования // European Social Science Journal. – 2014. – № 7-2 (46). – С. 282–284.

12. Лобейко Ю. А. Педагогическая деятельность и педагогическое сознание: социальный аспект // *Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты*. – 2014. – № 13. – С. 102–107.
13. Матяш Т. П., Несмеянов Е. Е. Православный тип культуры: идея и реальность // *Гуманитарные и социально-экономические науки*. – 2015. – № 3 (82). – С. 39–44.
14. Месхи Б. Ч., Несмеянов Е. Е. Теология или лженаука: что на самом деле разрушает отечественное образование // *Гуманитарные и социальные науки*. – 2014. – № 4. – С. 82–89.

ХАРАКТЕРИСТИКА ОБЩИХ ЧЕРТ «ИСЛАМСКИХ» РАДИКАЛЬНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА ТЕРРИТОРИИ САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ 1991–2012 ГГ.

М. М. Гумеров

*Студент,
Самарский государственный
социально-педагогический университет,
г. Самара, Россия*

Summary. This article addressed the theme of "Islamic" radical organizations on the territory of the Samara region in 1991–2012 years. The purpose of this work is to study the common features of these groups. The author of this article attempts to summarize this knowledge based on the studied materials.

Keywords: Islam; Islamic radical organizations; caliphate; Muslim.

Во многие субъекты России после развала СССР были направлены специально подготовленные и финансово подкрепленные агенты самых разных исламских течений, в том числе и радикально настроенных. И Самарская область в этом отношении не стала исключением. Наиболее известными являются такие организации как: Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами («Партия исламского освобождения»), Таблиг и Джамаат, Ат-Такфир-валь-Хиджра, Булгаро-Уйгурский Джамаат, и некоторые другие группы, которые были менее известными или малопродуктивными в своей деятельности.

В рамках данной работы мы постараемся выявить общие черты всех вышеперечисленных организаций для того, чтобы у граждан Самарской области сложилось представление о них. Казалось бы, что рядовой малограмотный в вопросах своей веры мусульманин более подвержен влиянию «исламских» радикальных сект, нежели русский человек. Однако, данные опубликованные в журнале «Дело» в декабре 2012 года говорят об обратном. Русские мусульмане после принятия ислама испытывают «синдром неопита», откуда и проистекает все вытекающие последствия. Начиная с ощущения вины за несправедно прожитую жизнь и желанием замолить грехи, переходящее в фанатизм.

Далее рассмотрим признаки характерные для многих «исламских» радикальных организаций, действовавших на территории Самарской обла-

сти. Во-первых, главной целью для них является создание Халифата. В перспективе, конечно, мирового, где останутся приверженцы «чистого ислама» [4, с. 212]. А до тех пор часть новообращенных были отправлены на территорию Среднего и Ближнего Востока [3, с. 120]. Татарский исламовед Валиулла Якубов отметил, что около сотни тюркских семей выехало на территорию, где ведутся войны на афгано-пакистанской границе для мобилизации их в ряды незаконных вооруженных формирований. Другая занималась помощью в создании в России «Шариатского государства» на территории Поволжья. Согласно идеологии Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами, мусульмане сегодня являются большими грешниками, потому что не воссоздают Халифат. И чтобы не умереть таковыми им необходимо содействовать возвращению мусульман к «истинному» исламскому образу жизни и распространению этой веры в мире путем малого джихада, основав при этом исламское государство.

Во-вторых, для этих «исламских» организаций характерны крайние экстремистские идеи. Справедливости ради отметим, что всё же построение Халифата хизб-ут-тахрировцы на начальном этапе пытаются осуществить менее агрессивным путём с расчётом на то, что их аргументы окажутся правдоподобными для окружающих, а уже после разрешалось вести активно войну для расширения границ государства и подвластного населения. Именно поэтому они выпускали в большом объёме свои листовки и раздавали их в самарской мечети на вещевом рынке Советского района города. В ходе оперативно-розыскных мероприятий были задержаны трое членов организации «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами». При проведении обыска у задержанных лиц были обнаружены граната Ф-1, около 200 книг и брошюр, более 700 листовок на арабском, узбекском и русском языках [1, с. 100]. Параллельно с этим велась пропаганда против муфтия Самарской области Талипа-хазрата Яруллина, указывая на то, что истинный мусульманин не станет прислуживать светским властям. Подобные меры воздействия были характерны и для остальных «исламских» радикальных организаций.

В-третьих, мы можем отметить, что многие лидеры данных организаций поддерживаются западными странами, и в первую очередь в финансовом отношении, в результате чего становясь марионетками в руках реальных сил. Если же на начальном этапе их создания не все группы относятся к таковым, то, действовавшие «исламские» радикальные организации на территории Самарской области после развала СССР во многом оказывали услугу западу, дестабилизировав ситуацию во многих районах страны, разжигая межконфессиональные и межэтнические конфликты, примером которого являются Чеченские войны в 90-х годах [2, с. 47]. Более того, разделяя самих мусульман на истинных и сбившихся с праведного пути, призывая к вооруженной борьбе с последними. По мнению татарского исламооведа Дамира Шагавиева, главный офис «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» находится в Великобритании. Истоки данного утверждения лежали еще в

материале египетской печати от 1985 года. Автор добавляет, что медиа офис базируется в Англии, а сервер интернета, обслуживавшего эту организацию, был обнаружен именно в Великобритании.

Таким образом, подводя итог, мы можем однозначно утверждать, что те «исламские» радикальные организации, действовавшие на территории Самарской области после распада СССР, были объединены некоторыми общими признаками, и в первую очередь это касалось цели этих групп, заключавшегося в построении Халифата на территории Поволжья, приверженность к крайним экстремистским взглядам и оказанием поддержки им со стороны западных стран. Очевидно нужны дополнительные исследования для понимания всех тонкостей процессов, происходивших ранее. Каждый год на конкретно специализировавшихся конференциях на подобные темы в узких кругах ведутся дискуссии по самым различным вопросам касательно данного явления. И каждый год ученые-исследователи и органы безопасности РФ находят новые методы противодействия этим организациям для сохранения мирного порядка внутри страны.

Библиографический список

1. Гусева Ю. Н. Ислам в Самарской области. – М. : Логос, 2007. – 112 с.
2. Макаров Д. Радикальный исламизм в российских регионах // Материалы Всероссийской конференции «Ислам в советском и постсоветском пространстве». – Казань, 2004. – С. 47–66.
3. Миркасимов Б. Влияние радикальных исламских организаций на развитие ситуации в регионах Ближнего и Среднего Востока // Терроризм – угроза человечеству в XXI веке. – М. : Институт востоковедения РАН, 2003. – С. 119–147.
4. Исламские течения и группы : учебное пособие / Дамир Шагавиев. – Казань : Хузур-Спокойствие, 1436/2015. – 336 с.

ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

А. А. Желтов

*Кандидат исторических наук, доцент,
доцент, Вологодский институт права
и экономики ФСИН России,
г. Вологда, Россия*

Summary. The article illustrates the danger of religious extremism for the international community at the present stage of historical development. The trend change of extremist ideology of terrorism since the second half of the XX century to the beginning of the XXI century. The reasons for the rapid development of religious extremism in the beginning of the XXI century.

Keywords: religious extremism; terrorism; religious violence; radicalization; Islamism; Western Europe; Muslim countries.

С началом XXI века терроризм выдвинулся на одно из первых мест среди глобальных угроз человечеству. Важной особенностью терроризма XXI века (в отличие от XX века) является его обусловленность религиозными взглядами. Зарубежные исследователи отмечают, что мотивированность террористических актов религиозными идеями начинает проявлять себя уже в конце XX века. Если в 1968 году ни одна из 11 рассматриваемых ими международных террористических групп не руководствовалась идеологией базирующейся на религиозной почве, то в 1995 году 25 % международных террористических актов и 58 % общего числа погибших приходилось на религиозные группы [1, р. 138]. В XXI веке религиозно мотивированный терроризм стал господствующим.

Еще одной особенностью современного исторического периода по сравнению с XX веком стало почти тотально преобладание среди религиозных террористов носителей исламистской экстремистской идеологии. В XX же веке подготовку массовых террористических актов вела синкретическая секта «Аум синрикё», совершившая в 1995 году теракт («зариновую атаку») в токийском метро [2]. В 1985 году в США ФБР были предотвращены террористические акты, запланированные христианской сектой «Завет, Меч и рука Господа» («The Covenant, the Sword, and the Arm of the Lord») (CSA). Последняя планировала отравить воду в водопроводах крупных американских городов цианистым калием с целью ускорить второе пришествие Христа [3, pp. 138–146].

XXI век начался терактом в Нью Йорке 11 сентября 2001 года, который получил широкую известность из-за большого числа жертв и значительного материального ущерба. Несмотря на возникшую после данного теракта обеспокоенность исламским экстремизмом и терроризмом, а также меры, принятые на противодействие распространения религиозного экстремизма и предотвращение терроризма, в последующие годы ислами-

сты совершили множество терактов на территории западноевропейских стран. Во многом такая проблема возникла в связи с большим присутствием в странах Европы мигрантов из мусульманских стран и Африки. Среда мигрантов и их потомков оказывается весьма благоприятной для распространения экстремистских религиозных идей. Определенную проблему в современной Европе составляет религиозная радикализация мигрантов. Особенно активно процесс исламской радикализации протекает среди заключенных тюрем. По данным датских спецслужб, каждый пятый джихадист из Дании, воевавший на стороне ИГИЛ в начале 2015, отбывал срок в датской тюрьме [4]. Большая череда терактов, произведенных в странах Западной Европы в 2015–2016 гг., связана с развернувшейся среди мусульман Европы агитацией боевиков ИГИЛ (организации запрещенной в РФ). Среди мусульманских иммигрантов и их потомков в странах Западной Европы также отмечается вербовка новых членов в ряды боевых соединений ИГИЛ, что вызывает значительную обеспокоенность.

Европейские исследования отмечают, что вновь обращенные в ислам имеют наибольшую предрасположенность к экстремистским воззрениям. По исследованиям в Великобритании среди религиозных террористов и джихадистов за период с 2001 по 2010 год новообращенные в ислам составляли 31 %, тогда как их доля среди мусульманского населения страны не превышала 2–3 % [5]. В исследовании Робина Симкокса (Robin Simcox) отмечается, что среди джихадистов, отправившихся из США и Европы воевать на стороне ИГИЛ, новообращенные в ислам оставляют 29 % (среди американцев 66,6 %), и каждый пятый (22 %) имел судимости (главным образом за преступления, связанные с наркотиками) [6, р. 3].

В то же время проблема религиозного экстремизма в XXI веке затронула не только страны Европы, но и многие страны с преобладающим мусульманским населением, а также иные государства, где присутствуют мусульманские меньшинства.

В одном только в январе 2016 года в разных странах отмечены многочисленные проявления агрессивных действий исламистов. Так, 4 января талибы убили по меньшей мере 30 человек в результате подрыва грузовика в Кабуле. Через восемь дней были убиты 10 человек в результате теракта в Стамбуле. 14 января боевики ИГИЛ совершили четыре взрыва и развернули перестрелку в столице Индонезии Джакарте. 15 января в столице Буркина-Фасо боевики, связанные с организацией «Аль-Каида в странах исламского Магриба» (запрещенной в РФ) совершили нападение на кафе, а также захватили в отеле Сплендид (Splendid) в заложники 216 человек. В результате было убито 29 человек, помимо троих террористов. 30 января члены исламистской организации Боко Харам напали три деревни на северо-востоке Нигерии и убили, по меньшей мере, 85 и ранили более 100 человек. Уже в этих пяти инцидентах погибло более 165 человек. Всего за

январь 2016 г. в 56 странах было отмечено 498 насильственных инцидентов связанных с деятельностью религиозных экстремистов [7, р. 2].

Причину бурного развития религиозного экстремизма нужно видеть в стремлении отдельных лиц и определенных группировок использовать религию для приобретения политической власти и утверждения своих финансовых интересов. Именно такой вывод напрашивается в настоящее время с учетом фактов вооруженного противостояния и взаимного антагонизма большинства исламистских группировок, провозгласивших сходные цели.

Библиографический список

1. Stern J. E. The Covenant, the Sword, and the Arm of the Lord // Toxic Terror: Assessing the Terrorist Use of Chemical and Biological Weapons / ed. Jonathon B. Tucker. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000.
2. Global Proliferation of Weapons of Mass Destruction: A Case Study on the Aum Shinrikyo // Senate Government Affairs Permanent Subcommittee on Investigations. 1995. 31 October. URL: http://fas.org/irp/congress/1995_rpt/aum/part05.htm (accessed on 24.10.2016).
3. Stern J. E. Op. cit.
4. Mubaraz A. Prison Radicalisation in Europe // Tony Blair Faith Foundation. 2015. 17 Aug. URL: <http://tonyblairfaithfoundation.org/religion-geopolitics/commentaries/opinion/prison-radicalisation-europe> (accessed: 25.10.2016).
5. Fuller G. From convert to extremist: new Muslims and terrorism // The Conversation. 2013. 24 May. URL: <http://theconversation.com/from-convert-to-extremist-new-muslims-and-terrorism-14643> (accessed: 22.08.2016).
6. Simcox R. "We Will Conquer Your Rome": A Study of Islamic State Terror Plots in the West. London: The Henry Jackson Society, 2015.
7. Global extremism monitor. Tracking Religious Extremism and Efforts to Counter It. January 2016. The Centre on Religion & Geopolitics is an initiative of the Tony Blair Faith Foundation, 2016.

СОБОРНОСТЬ И СОВРЕМЕННЫЕ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

С. В. Жукова

*Магистрант,
Саратовский государственный
университет, г. Саратов, Россия.*

Summary. This article discusses some of the current geopolitical theory. An interpretation of the understanding of catholicity. Traced some aspects of the concept of catholicity reflection in geopolitical theories.

Keywords: geopolitical theory; Westernism; Slavophilism; collegiality.

В современных сложных геополитических условиях возникают различные теории, предсказывающие будущее России. По своему характеру

многие из них находятся в состоянии антагонизма и продолжают известный спор западников и славянофилов середины позапрошлого столетия. К западническим можно отнести теории параллельного развития В. Пастухова и Российской несимфоничности В. Ильина. В. Пастухов сравнивает Россию с больным ребенком, которому предстоит долго догонять сверстников (западные страны), прежде чем уравниваться с ними [2]. По словам Ильина, Запад симфоничен, но мы, находясь на его периферии, впустили в себя с Востока разные деструктивные элементы. Он пишет: «Россия – периферия Западной цивилизации, ее надо включить в последнюю, преобразовав собственный историко-культурный код» [2].

К славянофильским можно отнести теорию левого консерватизма Александра Щипкова, теорию витальной силы русских Валерия Соловья и др.. Несмотря на то, что обе эти теории предполагают наличие у России особого пути, их авторы по-разному относятся к учению славянофилов и введенному ими понятию соборности. В. Соловей полностью отбрасывает тезис о соборности как о понятии, «которое невозможно уловить в истории никакими аналитическими средствами» [2].

А. Щипков вслед за М. Вебером утверждает, что базовой для любой нации является этическая система той религии, носителем которой эта нация является в течение многих столетий. Он утверждает, что никакая секуляризация не может отменить генетического кода культуры [4]. Теория А. Щипкова предполагает наличие у русского народа особого «гена соборности» [2]. В то же время он говорит, что в Европе была своя собственная соборность, например, в Германии социалконсерватизм связан понятием «сельская община» [2].

Как было сказано выше, центральное место в славянофильском учении занимает понятие соборности, разработанное А. С. Хомяковым. С течением времени оно было интерпретировано, в связи с чем выделяются два разных аспекта его истолкования:

1. Соборность как начало бытия Церкви, эклезиологический принцип.
2. Соборность как начало общественного бытия, социальный принцип.

У самого А. С. Хомякова соборность со всею определенностью имеет 1-й смысл. Она выражает Третье свойство Церкви в Символе веры. Эти истолкования взаимно исключают друг друга. По Хомякову, соборность имеет сверхэмпирическую природу, это не человеческая, а божественная характеристика. Во втором смысле соборность видится, по словам С. С. Хоружего, «как некий принцип социальной гармонии, основанный на нравственных началах взаимной любви, взаимного принятия и ответственности, иногда предполагается и некий харизматический смысл» [3].

В вышеуказанных двух славянофильских теориях понятие соборность употребляется в его втором, появившемся гораздо позже социальном значении. В первом значении геополитики его не употребляют, но оно важно для нас как практический ориентир, ценный инструмент церковного

бытия, оценки явлений церковной жизни. В сложных эkkлeзиoлoгичeских ситуациях, которыми изобилует жизнь православия в наши дни принцип соборности остается надежным компасом церковного сознания.

Хотелось бы обратиться к еще одной геополитической теории, которая предполагает наличие особенного пути России, но, не вписывается в схему: западничество – славянофильство. Славянофильство предполагает мессианскую роль Православия. Теория «Остров Россия», Вадима Цимбаева, ее отмечает: «Среди всех нынешних искушений России самые опасные искушения... “третьеримства”, “собирания земель”. России лучше было бы оставить своих ...соседей “вариться” в их собственном соку» [2]. При всей заманчивости этой теории, предлагающей руководствоваться реальными сегодняшними интересами, нельзя не заметить, что отвержение традиционного отечественного мессианства противоречит Евангелию, в котором сказано: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святаго Духа». (Мф. 28,19) [1].

Библиографический список

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Библейские общества. Москва. 1995г. стр.1053.
2. <http://www.gazetaprotestant.ru/2016/01/sovremennye-teorii-osobogo-puti-rossii-my-strana-osoboya/22.10.2016>
3. <http://profilib.com/chtenie/82174/sergey-khoruzhiy-aleksey-khomyakov-i-ego-delo-4.php/21.10.2016>
4. <http://politconservatism.ru/blogs/levyy-konservatizm-aleksandra-shchipkova/23.10.2016>

СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ И ЭКСТРЕМИЗМ

Д. Г. Кукарников

*Кандидат философских наук, доцент,
Воронежский государственный
университет, г. Воронеж, Россия*

С. И. Сулимов

*Кандидат философских наук, доцент,
Воронежский государственный
университет, г. Воронеж, Россия*

Summary. This work is devoted to the analysis of a current state of Sunni Islam on its historical homeland and in Europe. Authors believe that crash of traditional Muslim religious and political institutes lead to washing out of Islamic orthodoxy and, as a result, growth of sectarianism and extremism.

Keywords: Sunni Islam; caliphate; sectarianism; extremism.

В начале XXI в. западный мир столкнулся с набирающей масштабы агрессией мира исламского. Среди проявлений этой агрессии и терроризм, и экстремистские движения мусульман-эмигрантов в странах Западной

Европы, и антиамериканская пропаганда в Internet. При этом знакомство Запада с Востоком состоялось много столетий назад, а тесное политическое и экономическое взаимодействие длится последние полтора века. До недавних пор западные аналитики были склонны воспринимать угрозу, исходящую от коммунизма, в разы серьезнее, чем исламский экстремизм, существовавший в те годы только в незначительных масштабах. В наши дни положение дел резко изменилось: как показала практика, европейцы оказались уязвимы для воинствующих исламистов как за пределами Европы (ноябрьский теракт в Бамако), так и у себя дома (парижские теракты ноября 2015 г., рождественские беспорядки в Кёльне). И восточный агрессор, расплывчато именуемый «международным терроризмом», судя по всему, не собирается останавливаться. Причём, такого ожесточения антизападная борьба не имела даже во время деколонизации или крестовых походов. Что же случилось с исламом в XX в.? Что сделало его знаменем или даже вдохновителем интернационального экстремистского движения?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо определиться с терминами. Под Западом мы вслед за американским исследователем С. Хантингтоном понимаем евро-американскую цивилизацию: «Исторически западная цивилизация является европейской цивилизацией. В современную эру западная цивилизация стала евро-американской, или североамериканской, цивилизацией. Европу, Америку и Северную Атлантику можно найти на карте, а Запад – нельзя» [10, с. 57]. То есть под западными странами мы подразумеваем Западную Европу и Северную Америку, но не Россию. Говоря об исламе, мы имеем в виду ислам суннитского толка, потому что большинство мусульман мира принадлежат именно к нему (шиизм является государственной религией только в Иране, а хариджизм имеет ограниченную популярность лишь в Северной Африке). Под экстремизмом мы понимаем приверженность в политике к крайним суждениям и методам их реализации, то есть экстремист не только ставит перед собой радикальные цели, но и готов предпринимать для их осуществления любые действия. Также в данной работе будет часто употребляться термин «исланизм». Под ним мы понимаем политическое движение, стремящееся к созданию государства, охватывающего весь *дар аль-ислам*, в котором роль конституции будет играть шариат.

В Новое время исламский мир охватывал, кроме Ближнего Востока и Индонезии, Северную Африку, северную Индию (ныне Пакистан), а также некоторые районы «чёрной» Африки (северная Нигерия, Мали, Сомали). На протяжении тысячелетия при политическом разнообразии суннитский мир был объединён под духовной властью халифа. На заре ислама халифы имели и светскую власть над «правоверными», но ещё в средние века лишились её, уступив политическое господство эмирам и султанам. Однако авторитет багдадского, а затем каирского халифа в религиозных вопросах считалась непререкаемой. С 1517 г. титул халифа носил османский султан,

не придавая ему особого значения, но зорко следя за чистотой ортодоксального суннитского ислама. Ещё в начале XX в. мусульманские богословы северной Индии обращались к нему в своих спорах как к третейскому судье. Любые течения в исламе, не одобряемые халифом и его помощниками-улемами, автоматически считались еретическими. Светские правители мусульманских стран оказывали халифу почтение, тем более что он даже номинально не претендовал на светскую власть [9, с. 144]. Так обстояли дела в традиционном исламском мире или, как называют его сами мусульмане, *дар аль-ислам*.

К началу XX в. *дар аль-ислам* получил двойной удар со стороны Запада. Во-первых, это была европейская колонизация, уничтожившая большинство традиционных султанатов и эмиратов или же превратив их правителей в марионеток. Во-вторых, официальный исламский клир и традиционно уважаемые в Магрибе духовные ордена согласились сотрудничать с колонизаторами. По мнению французского исследователя Ж. Кепеля [5, с. 51] и иранско-американского автора Ф. Мохаддама [6, с. 97], именно этот факт оттолкнул от ортодоксии мусульманское простонародье. В 1924 г., после поражения Османской империи в первой мировой войне, халифат на территории Турецкой республики был упразднён, последний халиф выслан из страны, и так исламский мир оказался духовно обезглавленным. В процессе деколонизации светская власть во многих мусульманских странах перешла к вестернизированной элите, имеющей западное или советское образование, и выбирающей политический курс между либерализмом и социализмом. Казалось, что исламский мир скоро перестанет быть исламским и станет подобием Латинской Америки или Тропической Африки. Однако этого не произошло и не произойдёт. Дело в том, что принадлежность к исламской общине заменяет мусульманам национальную идентификацию. По этому критерию они даже создают государства (например, Пакистан, географически и этнически представляющий собой одну из частей Индии), в то время как западный мир предоставляет право на самоопределение всё-таки нациям, а не религиозным конфессиям.

В освободившемся от колониальной зависимости *дар аль-ислам* культурная идентификация подвергалась сильной трансформации. Можно сказать, что во второй половине XX в. произошло стремительное становление неоисламского мира, потому что это было не возрождение классического мусульманского духовно-политического порядка. Но это и не отказ от своей оригинальной культуры в пользу европейской идентичности. Пытавшиеся модернизировать арабские страны светские диктаторы 1960–70-х гг., по меткому выражению Ф. Мохаддама, создавали «хорошую западную копию» [6, с. 59]. Ещё до того, как «копия» окончательно оформилась, светские режимы успели дискредитировать себя поражением в арабо-израильской войне (Шестидневная война) и расцветом коррупции. Партии арабских националистов типа «БААС» (Ирак, Сирия) стремительно начали

терять популярность. В наши дни у власти остаётся только один арабский националистический лидер – президент Сирии Б. Асад.

Кто же перехватил у светских националистов инициативу? Реализовался самый прискорбный сценарий из возможных: в 1980–90-е гг. на исламском востоке набрало силу давно существовавшее в тех краях сектантство. Рассуждая о конгломерате сект, ливийский баасистский лидер М. Каддафи характеризовал их так: «Деятельность всех этих группировок имеет целью искоренение арабского национализма, установление над регионом израильского или персидского господства, она враждебная прогрессивной социальной тенденции, будучи направленной на её подмену мнимо исламской тенденцией в соответствии с секретной договорённостью, достигнутой с американским ЦРУ и Моссадом, и, естественно, на подмену ислама исламизмом» [4, с. 183]. Возможно, договорённость с разведками действительно имеет место быть, но зародились еретические течения, ныне задающие тон в *дар аль-ислам* и мусульманских общинах Европы, задолго до возникновения ЦРУ и Моссада. Среди многочисленных радикальных исламистских течений наибольший вес имеют ваххабизм и ахмадийя, а также производные от них многочисленные экстремистские, в том числе и не брезгующие терроризмом, организации.

Ваххабизм возник в Аравии в середине XVIII в. Его основатель, учёный богослов Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб, был сторонником «очищения» ислама от любых нововведений и возвращения к вероисповеданию времён пророка Мухаммеда. Но поскольку нововведения, признанные советом богословов, имеют в исламе официальный статус, то получилось, что аль-Ваххаб предложил упразднить существенные детали культа (молитву за умерших, ношение нательных амулетов и т. д.). Османский халиф после консультации с улемами признал «пуританского» проповедника еретиком, а в ответ тот объявил всех, несогласных с его учением, отступниками. Поддерживавшие реформатора бедуины совершали набеги на посёлки мусульман-ортодоксов, оскверняли места культа (в том числе и Мекку) и жестоко расправлялись со всеми несогласными [1, с. 172]. Масштабные операции османских и египетских войск привели к разгрому ваххабитов на полях сражений и их уходу в подполье. Движение не было уничтожено, но исповедующие его шейхи предпочитали не развязывать новых вооружённых конфликтов, хотя и вели агитацию за пределами Аравии. В частности, их агенты организовали постоянную общину в северной Индии, и некоторые адепты движения даже принимали участие в Сипайском восстании (1857–1859 гг.). В Пенджабе ваххабизм прочно укоренился под названием деобандского ислама (деобандизма), потому что штаб-квартира движения находилась в городке Деобанд.

В XX в. положение ваххабитов существенно изменилось. Во-первых, не стало халифа, который мог бы разъяснить мусульманам разницу между ересью и ортодоксией. Из опасных протестантов, возмутителей спокой-

ствия ваххабиты превратились в одно из течений, ничем не лучше и не хуже других. Во-вторых, на Аравийском полуострове была обнаружена нефть, что позволило ваххабитскому государству (Саудовской Аравии) сначала возникнуть, а затем и разбогатеть. Современные ваххабиты, возглавляемые династией Саудитов, не заинтересованы в каких-либо потрясениях, вредящих нефтяному бизнесу, но сама доктрина их движения требует борьбы с ортодоксами во всём *дар аль-ислам*. Поэтому ваххабиты стали спонсорами и вдохновителями таких экстремистских политических группировок как «Братья-мусульмане» (Египет) и «Джамаат-и-Ислами» (Пакистан). Сотрудничавшие с этими организациями мыслители Саид Кутб и Абуль-Ала Маудуди в своих произведениях создали идеал теократической республики как образец исламского государства (по терминологии С. Кутба – «система взаимных консультаций»). По словам А.-А. Маудуди любое светское государство – разновидность идолопоклонства, потому что в мире только Аллах является носителем суверенитета.

Данная идеология вдохновила на вооруженную борьбу, включая терроризм, множество исламистских движений и организаций. Среди них легендарная Аль-Каида и её магрибинские филиалы, «Стоящие на страже» (Алжир), «Защитники веры» (Мали), «Ложный запрет» (Нигерия), «Союз исламских судов» и его боевое крыло «Юность» (Сомали), «исламское государство Ирака и Леванта» и это далеко не полный перечень подобных группировок [9, с. 13]. «Крестниками» ваххабитов являются и афганские талибы, в большинстве своём выпускники деобандских медресе в Пакистане, с 1980-х гг. прямо спонсируемых ваххабитами.

Но ваххабитское движение – только одно из слагаемых неоисламского мира, потому что оно популярно, в основном, в арабских странах. Тем более что ваххабизм зародился именно в Аравии и аль-Ваххаб не предполагал его распространения в инородческие регионы. Так, важным постулатом учения реформатора было «арабы равны [только] арабам», то есть ни турки-османы, ни индийцы, ни берберы не рассматривались как потенциальная паства. Между тем террористическая активность исламистов в последние годы особенно возросла в «чёрной» Африке, в Нигерии и Мали. Здесь ислам был известен давно, но синкретически смешался с местными верованиями. Советский исследователь А. М. Васильев пишет: «Ислам (как и христианство) не смог полностью подчинить себе традиционные социально-культурные организмы африканских стран, как и сферу собственно религиозной практики» [3, с. 5]. С исламской догматикой здесь соседствуют культ предков, вера в амулеты и заговоры, поклонение духам и т.д. Считающие идолопоклонством даже культ святых, ваххабиты не смогли бы получить здесь популярность (хотя с 1930-х гг. в Мали существует их община). Зато местным мусульманам очень пришлось по душе еретическое учение из северной Индии под названием Ахмадийя. Принесённое в эти края индийскими рабочими-контрактниками в первой половине XX в., это

учение быстро обросло многочисленными местными адептами. Например, в северной Нигерии с 1980-х гг. действовала экстремистская организация «Майтацина», в наши дни влившаяся в «Ложный запрет». Но Ахмадия – это не «пуританство», а, наоборот, синкретическое движение. Его основатель, Гулям Ахмад, живший на рубеже XIX-XX вв., пытался объединить буддизм, ислам и индуизм. Так, он признавал учение о переселении душ, называл себя пророком Мухаммедом в реинкарнации и одновременно аватарой индуистского божества Вишну [7, с. 44]. На этом основании Гулям Ахмад сам себя произвёл в халифы и получил за это от настоящего халифа закономерное обвинение в ереси. Но как только институт халифата исчез, ахмадийцы превратились из изгоев исламского мира в таких же полноправных мусульман, как, например, шииты. Если в Индии и Пакистане они сторонятся противоправных действий, то в Нигерии и Мали редкие беспорядки обходятся без их участия. Синкретическая природа их движения выглядит притягательно для «чёрных» мусульман, вера которых тоже проникнута эклектикой.

Так выглядит идейный main-stream современного исламского мира, который по праву можно считать неоисламским. «Пуритане»-ваххабиты и мессианцы из Ахмадии ведут многомиллионные массы мусульман на конфронтацию с ортодоксией и, тем более, с западным миром. Эта проблема тем более актуальна, что в наши дни исламский мир перешагнул свои политические границы и расплескался иммигрантскими общинами по всей Западной Европе. Выходцы из Северной Африки и Леванта воспринимают Европу как новую родину и активно создают религиозно-политические организации самых разных типов. Среди иммигрантских организаций действуют как сугубо культовые общества (Большая парижская мечеть и Французский Совет мусульманского культа), так и экстремистские группировки (Союз мусульман Франции) [2, с. 30]. Как показали недавние теракты и предшествовавшие им массовые беспорядки, исламистское влияние в иммигрантской среде очень сильно.

Возникает вопрос: почему ортодоксальный мусульманский клир допускает разгул сектантства в таких традиционно исламских странах как Египет или Алжир? Проблема в том, что ортодоксальный ислам с момента упразднения халифата обезглавлен. Если ваххабиты и ахмадийцы позиционируют себя как интернациональные, панисламистские движения, то духовенство Алжира представляет только алжирских мусульман-ортодоксов. Выше было сказано, что национальные и политические границы не играют в исламском мире большой роли, а ортодоксальный клир ограничен именно ими. Даже существующие в наши дни такие транснациональные мусульманские организации как Европейский Совет по фетвам ограничены тем или иным регионом и имеют мало реального влияния на многочисленную паству. Тем более что полвека господства светских диктаторов значительно ослабили влияние ортодоксии. Ни Гамаль Насер, ни Хафез Асад, ни

Муаммар Каддафи не позволяли клиру вмешиваться в политику, и теперь он не может противостоять политизированному, поддерживаемому нефтяными финансами сектантству.

Как может быть решена проблема усиления угрожающего миру исламистского сектантства? Думается, военные средства в этом вопросе занимают самое последнее место. Обеспокоенные дерзостью террористов западные державы должны объединить усилия с мусульманами-ортодоксами и помочь им восстановить духовное единство суннитов. Это могут быть выборы нового халифа или учреждение какого-то нового, более демократичного панисламистского института.

Библиографический список

1. Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство саудитов в Аравии (1744–1818). – М. : Наука, 1967. – 262 с.
2. Долгов Б. В. Мусульманская община во Франции // Азия и Африка сегодня. – 2014. – № 12. – С. 27–31.
3. Ислам в Западной Африке / под ред. А. М. Васильева. – М. : Наука, 1988. – 268 с.
4. Каддафи М. Завещание. – М. : Алгоритм, 2012. – 320 с.
5. Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – М. : Ладомир, 2004. – 468 с.
6. Мохаддам Ф. Терроризм с точки зрения террористов: что они переживают и думают и почему обращаются к насилию. – М. : Форум, 2011. – 288 с.
7. Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). – М. : Наука, 1982. – 247 с.
8. Сюкияйнен Р. Л. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики : сборник. – М. : Наука, 1985. – С. 139–159.
9. Фитуни Л. Л., Абрамова И. О. Агрессивные негосударственные участники геополитического соперничества в «исламской Африке» // Африка и Азия сегодня. – 2014. – № 12. – С. 8–15.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М. : АСТ, 2011. – 571 с.

ФИЛОСОФСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ СИМВОЛИКИ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ В ПРОЦЕССЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СТАНОВЛЕНИЯ БУДУЩИХ ДИЗАЙНЕРОВ

Ю. И. Мишуковская

*Кандидат педагогических наук, доцент,
Магнитогорский государственный
технический университет,
г. Магнитогорск, Челябинская область,
Россия*

Summary. The paper examines the impact of the symbolism of the Orthodox temples of knowledge on professional, personal, social formation of the future designers.

Keywords: symbols; spiritual culture; architectural image; religion and identity.

Наука, религия, искусство отражает отношение человека к миру. Потому что каждый из нас проходит этап духовного поиска. В XX веке религию определяли как отношение к сакральному (sacer- святое, священное, от лат.). Главная особенность сакрального – независимость от человека, невозможность им управлять и манипулировать. Но стремление к пониманию и «расшифровке» религиозных символов было у человека всегда. В XX столетии основным направлением развития мифологии в культуре были космос и история, в соответствии с этим трактовались и архитектурные формы. В них сконцентрированы память, символы, значения, характерные для того или иного общества. В отличие от науки архитектура возникает на фоне мифологической культуры. Архитектурные формы – знаки общепланетного мира, служащего универсальной общечеловеческой потребности – обретению и самоутверждению в мире. Для архитектурной формы особо важным представляется единство «художественная форма- художественное содержание». Отдельные элементы, формы, конструкции здания воспринимаются человеком последовательно, формируя образ здания. Появляется символ архитектурного объекта. Формообразование в архитектуре складывается в двух формах: вербальном (словесным, описательным) и визуальном (иконическом – изобразительном). Исследованием визуального языка архитектуры занимались многие отечественные историки и архитекторы: А. В. Иконников, И. Г. Лежава, В. Л. Глазычев и др. Были определены разные точки зрения на специфику визуального языка. Любое искусство призвано передавать и вызывать различные эмоции, чувства. Архитектура передает эмоции через метафору, поэтому искать художественный образ и ее смысл нужно в самой архитектуре и ее элементах. «Художественный текст» архитектуры зависит от эпохи, социального положения, воспитания, религии и личных качеств воспринимающего. Однако, символ, как явление, с искусством напрямую не связано, отражая верования,

он часто условен, нуждается в специальном объяснении. Символы могут быть в архитектурном образе, если они выражены специфическими средствами архитектурного языка. Так пирамиды символизируют вечность потому, что тектонически олицетворяют инерцию потока, купол в разных постройках отображает религиозные символы и представления о космосе, тонкостенные конструкции – художественно реализуют образ церкви и аэродрома, и спортивных сооружений.

В разные исторические периоды развитие и взаимодействие между властью и культурой складывалось по-разному, но оно влияло на понимание, прочтение, переосмысление культурных ценностей. «Проводниками» в понимании всегда выступали художники, зодчие, дизайнеры. Сегодня во всем мире уделяется большое внимание возрождению, сохранению и развитию национальной, традиционной художественной культуры, культовых сооружений разных верований и конфессий.

Актуальность обращения к этой проблеме помогает, способствует и дает возможность профессионального, эстетического, нравственного воспитания молодых художников, дизайнеров, проектировщиков. Для будущих специалистов такого направления очень важно изучение искусствоведческих, исторических, архитектурных памятников. В Магнитогорском государственном техническом университете (МГТУ) в институте строительства, архитектуры и искусства (ИСАИ) студентами изучаются курсы основы архитектурного проектирования, проектирование предметно-пространственной среды, теории истории искусств, где предусмотрены научные и практические работы по исследованию и выполнению макетов пространственной среды, культовых сооружений. Многие студенты выполняют макеты православных храмов (рис.1).



Рис. 1 Церковь Пресвятой Богородицы, Челябинская обл.

Выполнила Колесинская О. В., руководитель Ю. И. Мишуковская, В. П. Сидельников.

Исследуют, изучают историю данного сооружения, обращаются к прочтению их символики для понимания значения элементов этих сооружений, именно поэтому смысл и значение архитектурных форм православного храма можно уяснить, лишь рассматривая храм в его идее.

Так как православный храм являет собой неразрывное религиозное и эстетическое единство, то для раскрытия символики архитектурных форм и отдельных архитектурных деталей необходимо обратиться к рассмотрению идеи православного храма. Он представляет собой сложный, неисчерпаемый в своей образности символ. Расположение храма, его архитектура, убранство, система росписи символически выражают то, что непосредственно изобразить невозможно. Храм как целостный символ – это и образ Вселенной, образ Мистического тела Христа, Единой, Святой Соборной Апостольской Церкви. Основные принципы архитектуры храма, его внутреннего устройства и росписи передаются в церковном Предании. Уже с 4 века символика храма начинает подробно разъясняться («история Церкви» Евсевия). Детальное раскрытие символика храма получает в 4–8 веках в трудах Святых Отцов – творцов канонов: Св. Максим Исповедник, Св. Софроний, Св. Герман, Св. Андрей Критский, Св. Иоанн Дамасский, Св. Симеон Солунский. Уже в ранних христианских памятниках есть указание на то, что храм должен напоминать корабль, должен иметь три двери, как указание на Святую Троицу. Под «кораблем» понимают срединную часть храма. Предметные или вещественные церковные символы принято делить на знамения (знаки) и образы.

Знамения – это такие предметы или изображения, которые передают духовное значение Божественных и Небесных истин и явлений, не изображая их непосредственно. **Образы** – священные изображения и предметы, овеещающие не только духовное значение, но и самое внешнее сходство Божественных и Небесных лиц и предметов.

По мнению М. Кудрявцева и Т. Кудрявцевой язык символов русского православного храма можно условно разделить на следующие функции:

- преобразовательная – объединенное значение Ветхого и Нового Завета;
- богоохранительная – связана с охранительной силой Креста Господня;
- домостроительная – постоянно развивающаяся область символов архитектурного языка.

Другие уподобления всего Храма нашли отражение в символике отдельных форм и деталей в конструкциях, строительных материалах, сложных росписях Храма. Студенты ИСАИ, прежде, чем приступить к выполнению макета того или иного сооружения изучают, выполняют чертежи отдельных частей Храма, рассматривают их символику:

Стены. Св. Иоанн златоуст учит, что каждый из верующих и все вместе есть храм, и все народы суть четыре стены.

Куб – четыре стены, соответствуют четырем сторонам света.

Восточная часть – область света, «страна живых», символизирует восход солнца. На восточной внешней стороне здания располагается абсида (апсида), внутри которой находится алтарь – означает «высокий жертвенник».

Средняя часть Храма, «корабль» (афоликон) – все земное пространство. Вселенная.

Западная сторона Храма символизирует «страну мертвых», ад.

Паперть – площадка перед входными дверями.

Пол – нижняя часть храма, знаменует собой землю.

Верх Храма – состоит из основания, которое называют «трибун», «шея», «барабан». Часто основание было многогранным, что позволяло выделить на плане и на фасаде Крест, ориентированный по сторонам света.

Маковицы (глава, голова, головня, в др. русском языке означает «факел») – знак пламени, огня, огненных небесных сил.

Многоглавие Храмов раскрывает в числовом исчислении Иерархию устройства Небесной Церкви:

- одна глава знаменует единство Бога;
- две главы – соответствует двум естествам Богочеловека Иисуса Христа;
- три главы знаменует Святую Троицу;
- четыре главы обозначает Четвероевангелие и его распространение на четыре стороны света;
- пять глав – Господь и четыре евангелиста;
- семь глав знаменует семь таинств Церкви;
- девять глав связаны с образом Пресвятой Богородицы;
- тринадцать глав – знамение Господа Иисуса Христа и двенадцати Апостолов;
- двадцать пять глав, в зависимости от посвящения Храма, могут означать видение Престола Святой Троицы и двадцати четырех старцев или Похвалу Пресвятой Богородице;
- тридцать три главы – число земных лет Спасителя.

Крест – символ самого Христа и символ того крестного пути, который Он заповедовал нам.

Это далеко не все архитектурные элементы экстерьера и интерьера Православного Храма, знание символики которых поможет прочесть, понять, принять и, переосмыслив с учетом требований современности донести до зрителя. Свои особенности есть в символике декора, росписей, церковной утвари интерьера Храма, прочтение которой даст еще более полное понимание философского, православного значения культовых сооружений Руси. На наш взгляд, данные знания не только помогут в процессе профессионального становления будущих дизайнеров, архитекторов, но и обогатят их духовно и мировоззренчески.

Библиографический список

1. Кудрявцев М. П. Русский Храм // К свету. – 1994. – № 17.
2. Кудрявцев М. П., Мокеев Г. Я. О типичном русском храме 17 века // Архитектурное наследство. – 1981. – № 29.
3. РусАрх – Юрасова И. В. Символика архитектурных форм русского православного храма.
4. Мишуковская Ю. И. Теоретико-методологические аспекты православной архитектуры, как один из путей профессионального становления будущих художников – дизайнеров. Актуальные проблемы архитектуры, градостроительства и дизайна: материалы Всерос. науч.-практ. конф., Магнитогорск, 21–23 марта 2011 года. – Магнитогорск : Изд-во Магнитогорск. гос. тех. ун-та им. Г. И. Носова, 2011.

ЦЕРКОВЬ В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ МОНОПОЛИЙ: ВЗГЛЯД ФИЛОСОФА

Л. Б. Султанова

*Доктор философских наук, профессор,
Башкирский государственный
университет,
г. Уфа, Башкортостан, Россия*

Summary. This article deals defining the role of the Christian church in the modern world, during domination of the so-called global monopolies. The author substantiates the conclusion that the Christian church has not lost its role as a spiritual leader. Today, however, this role is only possible if the freedom of the Church from the tutelage of the state.

Keywords: Christian ethics, the categorical imperative, the supreme justice, «image of Christ», modern Pharisaism, «responsible of asking».

В век господства глобальных монополий, казалось бы, апеллировать к церкви архаично. Наука давно уже стала основной и высшей формой познания, и таковой уже останется. При этом современная наука не является как таковая ценностно-нейтральной – отнюдь: мы можем говорить, о её ценностно-этических ориентациях [1, с. 248–254].

Однако христианство по сути является не только формой познания, но и основой духовности, подобно другим мировым религиям. Можно говорить о «христианской этике», аккумулирующей в себе «основания общечеловеческой морали» [2, с. 143]. В этом с религией может конкурировать только философия, но философия, в отличие от христианства, не может спрашивать с личности, как с субъекта морали. Кантовский категорический императив обязывает, но каким образом должно быть реализовано это обязательство, ничего не сообщает, также ничего в нём нет на тему моральной ответственности субъекта в случае отклонения от него. И вот на этом «ответственном спрашивании» хотелось бы остановиться здесь подробнее.

Современное общество – и европейское, и российское – достаточно разнородно, в нём можно выделить различные социальные группы. При этом уровень грамотности в России в целом, по крайней мере, грамотности формальной, довольно высок. Действительно, все мы в России учились в школе, и многие окончили высшие учебные заведения. Но, как правило, все приобретённые таким путём знания, имеют прикладной, технический характер – они необходимы в профессии. Однако не профессией единой жив человек, в том числе, и человек современный: какой бы сложной ни была жизнь современного человека, как бы глубоко он не был вовлечён в процесс общественного производства и разделение труда, внутренняя суть человека всё же мало изменилась – современный человек эпохи глобализации не перестал быть духовным существом. По крайней мере, он не перестал тосковать по духовности, как по некой далёкой, покинутой, но от этого не менее желанной родине, некой «земле обетованной». И в душе современного человека, какой бы профессией он не занимался, теплится некий тайный «огонёк» веры в то, что каким бы материальным и прагматичным окружающий внешний мир не представлялся человеческому разуму, жизнь ему дана не напрасно; что ни он сам, ни то, что ему дорого, не истлеет просто так, не распадётся на атомы и элементы. Что есть некий высший мир, с трансцендентными для нас смыслами, возможно непостижимыми, но не менее реальный, и, возможно, более значимый, чем наш материальный мир. И любое здание церкви здесь, в этом мире, есть знак того, что всё это, безусловно, так, есть непререкаемый аргумент в защиту этой точки зрения, вне зависимости от окружающей конкретной социокультурной реальности и самого человека. Но есть в этом сложившемся таким образом положении вещей одна особенность, одно условие самой возможности этого положения вещей – крайне сложная в плане её реализации, на мой взгляд, прежде всего, для самой церкви как особого сообщества. Эта особенность заключается в следующем.

Думается, что никогда современный человек, по крайней мере, образованный, не признает за церковью некую государственную функцию, не признает за ней какую-то материальную карающую сущность, даже если бы такие «слуги церкви» и нашлись – а они и находятся! – и нашлись такие их последователи, которые, к сожалению, находятся тоже. Считается, что Бог карает человека через его человеческую совесть, которую может в нём пробудить сила церкви, данная ей Богом для этого – через слово Божие, какими-то неведомыми путями. И это происходит, и происходит нередко. И не хотелось бы, чтобы наше историческое время было исключением.

Думается, всё-таки, что Церковь – это то, что должно противостоять всем неправдам мира сего, но при этом не стремится в нём княжить. И такая Церковь может приступить с любым вопросом к любому властителю и обличить его, если понадобится. Церковь может выступить в защиту человека труда и одухотворить его надеждой на справедливость. Ибо церковь

только одна имеет неопровержимое знание о том, что такое подлинная справедливость и какой практический путь жизни ей соответствует. Поэтому когда церковь стремится стать одной из властных структур, а её служители начинают собирать сокровища «земные», а не «небесные», она отдаляется от души современного человека и для него сливается со структурами власти. И в итоге человек перестаёт апеллировать к такой церкви как к уникальному корню духовности, соединяющему его с «горним» миром. Понятно, что быть свободным от общества нельзя, но надо стремиться к тому, чтобы общество было вовлечено в духовную жизнь, и тем самым само становилось более свободным. Дело в том, что в современном обществе церковь поражает не знаниями, а своей властью над теми, кого общество посредством социальных институтов властью само и наделяет. Знаниями обладает наука, знаниями обладает философия, но им не дано спрашивать с любого человека, в том числе, с человека, наделённого властью, так ли он живёт, не забыл ли он заповеди, не попирает ли он «закон небесный». Конечно, есть соответствующие социальные институты, есть Конституция, наконец. Но всё это вершится людьми. И только Церковь может выступать от имени Божьего Суда, от имени высшей Справедливости, наполняя трепетом и ужасом душу любого человека, каким бы неподсудным он себя не чувствовал. Именно в этом, думается, и состоит основная роль Церкви в обществе.

Дело в том, что частенько можно услышать разговоры о том, что да, вот такая чудовищная коррупция, но как это – быть возле воды и не напиться. Дескать, все мы люди. Но такая, с позволения сказать, аргументация, «не прокатывает», когда суд над коррупционерами вершит, так сказать, «длань Божья». Такой суд не принимает во внимание никаких смягчающих аргументов, никаких «понятий».

И, поэтому, когда церковь обращает внимание только на тех, кто не соблюдает канон, молится не так, и к тому же апеллирует к власти для наказания «малых сих», это сразу же снижает её авторитет. Как же так? Церковь превыше всего земного и от земных же властей зависит? Ждёт от них поддержки и одобрения? Вряд ли такая церковь будет пользоваться настоящей поддержкой общества. Хочется привести слова Ницше: «Человеческое, слишком человеческое ...». Человек же устал от «слишком человеческого», которое на поверку оказывается античеловеческим. А церковное «надчеловеческое», «надмирное», «надындивидуальное» на поверку оказывается не только самым подлинным, но и что ни на есть самым человеческим и самым гуманным. Но готова ли сама Церковь к такому возвышению? Осознаёт ли она сама эту свою необходимую роль? Или она стремится к только к повышению образования своих служителей, к получению ими всевозможных степеней? Это само по себе, конечно, дело хорошее, но не подменяет ли Христианская церковь этим свою основную задачу – воспитание и развитие духовности общества?

К тому же, кто, как не авторитетный и праведный на деле церковный иерарх должен возглавлять всевозможные благотворительные фонды, больницы, приюты? Кому, как не ему, поверит общество? Ибо остальные все вышли из доверия. Думается, что только церковь может восстановить общественный «консенсус», который на этом доверии и основан, и прекратить необъявленную «войну всех против всех», которая практически идёт сегодня в обществе. И не средства массовой информации должны бы контролировать общественный консенсус, а Церковь в лице лучших своих представителей. Поскольку средства массовой информации не просто ангажированы, но прямо-таки тесно и непосредственно связаны с различными структурами. Не в телевизионной студии должен исповедоваться человек, а в церковной исповедальне. Пред Высшим Судией, а не перед мелким и суетным человеческим миром.

А если Церковь будет собой представлять всего лишь ещё одну контролируемую структуру, наподобие советских, всем ещё памятных обкомов, вряд ли общество будет в состоянии искренне уверовать. Как говорили в советское время о системе экономических отношений, «они делают вид, что нам платят, а мы делаем вид, что работаем». Понятно, что такое отношение к работе имело свои экономические корни и в целом не шло на пользу всему обществу. Но, думается, если в наши дни вдруг по аналогии возникнет поговорка, что мы, дескать, «делаем вид, что верим (в Бога)», это будет не просто плохо или нецелесообразно, или как-то вредно для экономики или для власти, или для культуры, или для отдельных социальных групп, или даже для общества в целом. Думается, что это будет подлинная катастрофа для страны, настолько глубинная и повсеместная, что на неё никто даже не обратит особого внимания, однако эта катастрофа будет по своим последствиям сравнима с катастрофой ядерной. Для того, чтобы этого не произошло, церковь должна прийти, в первую очередь, к обществу, а не к власти, даже если для этого придётся нарушить тысячелетнюю традицию православного христианства. А общество в этом нуждается, потому что людям обращаться за помощью и утешением больше не к кому. Поэтому, как представляется, от Церкви сегодня требуется больше твёрдости и доверия. Хотелось бы, чтобы она научилась прозревать «облик Христа» даже в тех, кто, на первый взгляд, этого никак не заслуживает. И понимать, что «мздоимец», т.е. коррупционер, взяточник, как бы красно он не говорил (все мы учились, и многие неплохо!), в душе презирает всех людей, не имеющих его возможностей (для него люди «быдло»), а это, как известно, «гордыня», т.е. самый большой грех. «Мздоимец» не верит ни в Бога, ни в чёрта, поскольку нет веры без покаяния. А зачем ему каяться? Он считает, что от всего откупится, и даже (внимание!) от Божьего суда. Настоящий храм для такого – банк или телевизионная студия. Он-то, как раз, «делает вид, что верит»... И это примета нашего времени, времени кризисного, чреватого серьёзными трансформациями. Наличие таких

«персонажей», к сожалению, оказывает существенное и отрицательное, в основном, воспитательное воздействие. И думается, что никто, и ничто, кроме Церкви, не сможет это воздействие нейтрализовать. Поставить «мздоимца» на то место, которого он реально заслуживает. Думается, что в распространении такого современного «фарисейства» сегодня основное зло. И не «кошунницы», пытающиеся эпатировать Церковь, могут это зло извести, как думают, похоже, многие, а только сама Церковь, подлинный закон которой суров. Для «мздоимцев» прежде всего.

Таким образом, мы видим, что, в отсутствие социальных преобразований в обществе, которые могли бы существенно снизить уровень общественного неравенства, несмотря на интенсивное развитие науки, техники и технологий, в эпоху господства глобальных монополий, роль Церкви возрастает. Однако при этом общество неявно возлагает на Церковь роль духовного лидера, способного к индивидуальному «ответственному спрашиванию» с каждого морального субъекта, независимо от его социального статуса, популярности в обществе и материального уровня. Думается, что христианская церковь, вооружённая христианской этикой [2, с. 143–183], по своей природе обладает целым спектром возможностей для того, чтобы эффективно разрешать обусловленные её таким статусом, задачи. При этом, разумеется, укреплению этого статуса способствует добрая воля высших церковных иерархов.

Библиографический список

1. Султанова Л. Б., Хакимьянов А. М. Ценностно-этические ориентации современной науки // Позиции философии в современном обществе: материалы всерос. науч. конф., посвящ. 45-летию филос. фак. Урал. Гос. ун-та им. А. М. Горького, Екатеринбург, 19–20 мая 2010 г. В 2 т. Т. 2. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2010. – С. 248–254.
2. Шрейдер Ю. А. Этика. – М. : Текст, 1998.



II. PHENOMENON OF FAITH IN THE CONTEXT OF HUMANITIES KNOWLEDGE



РЕГИОНАЛЬНОЕ ПАЛОМНИЧЕСТВО В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ ДО НАЧАЛА XX ВВ.¹

Г. М. Лохонова

*Кандидат педагогических наук,
руководитель,
Центр организации НИР
и кооперативного партнерства,
Чебоксарский кооперативный институт
(филиал),
Российский университет кооперации,
г. Чебоксары,
Республика Чувашия, Россия*

Summary. In the article the essence of the «pilgrimage» of the concept, analyzes the time and causes of this process. The author studied the state of the regional pilgrimage in the Middle Volga region to the beginning of XX century. Shown the most revered holy sites in the region: churches, monasteries, icons, etc.

Keywords: pilgrim, religion, Orthodoxy, shrine, temple, icon, Middle Volga.

Паломничество по святым местам имеет многовековую историю. Желание посетить места пребывания Иисуса Христа, Божьей матери, апостолов и святых христианской церкви заставляло христиан отправляться в дальние странствия. Богомольцы искали духовные ценности, знакомились с христианским искусством, встречались с верующими, обретали духовный опыт и учились святой жизни. Суть паломничества заключалась в том, что через лишения удобств быта, отказа от пищи и тяжелые физические испытания на пути следования к святому месту освобождало верующих от грехов. Странник отдавал свою жизнь в руки Господа и следовал к святыням. К ним относят реликвии, иконы, мощи и личные вещи святых угодников, места, связанные с жизнью и духовным подвигом святых, храмы и обители, святые источники. После возвращения из странствий человек снова включался в привычную ему среду.

Паломнические походы и поездки нашли отражения в Ветхом Завете и святоотеческой литературе. Еще в древние времена иудеи шли в Иерусалимский храм для празднования Пасхи. С момента обретения Креста Гос-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Этнорелигиозные движения крещеных народов Среднего Поволжья в XIX – начале XX вв.»), проект № 16-11-21003.

подня святой царицей Еленой Иерусалим становится одним из главных центров христианского паломничества, связанных с земной жизнью Иисуса Христа. Там на месте языческих мест поклонения строились христианские храмы. Палестина стала именоваться Святой Землей. Верующие шли в Египет, Византию, Рим, на Афон и в те места, где проливалась кровь христианских мучеников и проповедников.

Паломнические пути были трудным и опасным делом, являясь настоящим подвигом во славу Божию. Путь проходил через моря и пустыни, составлялись карты с обозначением мест, где богомольцы могли переночевать, набрать запасы воды и сменить лошадей. Страницы Ветхого Завета хранят память о людях, принимавших странников: Аврааме, Лоте, Ревекке, Иове и других. Так, Аман Адальбер-Гюстав в книге «Повседневная жизнь первых христиан 95–197» описывает гостеприимство людей, так как любой путешественник являлся посланником Бога [1]. В книге Иова написано: «Странник не ночевал на улице; двери мои я отворял прохожему» [2].

Из поездок по святым местам паломники привозили святую воду, масло, землю, песок, иконы, книги и свечи. Рубахи и сорочки, в которых погружались в святые источники, верующие бережно хранили и одевали при недугах.

Первыми паломниками на Руси были иноки. Иногда они устремлялись в дальние странствия, уходя на несколько лет. Дальние богомолья совершались в Константинополь, Иерусалим и на Афон. Одним из первых русских паломников был преподобный Антоний Печерский, достиг Константинополя и Святой Афонской горы [3]. Там он обошел святые монастыри, где много видел иноков. Первой паломницей Руси стала равноапостольная княгиня Ольга, которая предприняла путешествие в Константинополь для поклонения его христианским святыням.

В Древней Руси были паломники, посвятившие всю жизнь хождению по святым местам. Они собирали свидетельства о чудесах, приносили из святых мест мощи, частицы древа Креста Христова, камни от Гроба Господня. По мере возрастания русской православной духовности верующие стали посещать родные святыни, стали стремиться в Киев, в Москву, на Соловки. По несколько месяцев верующие шли из Новгородских и Владимирских земель до Киевских святынь: Софийского Собора, Святой Успенской Киево-Печерской Лавры и ее пещерных лабиринтов

После присоединения земель Среднего Поволжья к Русскому государству в XVI в. и крещения местного населения края увеличилось число религиозных сооружений. Верующие стремились посетить святые места своего края. Возникает региональное паломничество.

В 1574 г. по повелению Ивана Грозного одним из первых на чувашской земле был открыт Чебоксарский Троицкий мужской монастырь. В XVII в. здесь были основаны: каменная церковь Святой Троицы (1600), Алатырский Киево-Никольский 3-х классный необщежительный женский

монастырь (1603), Введенский собор (1651), Цивильский Вознесенский мужской монастырь (1671–1675), Алатырский Троицкий необщежительный мужской монастырь и др. Кошлаушский Александровский Чувашский нештатный общежительный монастырь был основан близ села Кошлауши в 40 верстах от города Ядрин в 1895 г. [11]. В 1903 г. был открыт Каршлыхинский Александра-Невский мужской монастырь [10].

В этот же период в марийском крае появились Больше-Юнгинский Никольский монастырь под Козьмодемьянском (1606), Спасо-Юнгинский мужской монастырь (1625), Козьмодемьянский Вознесенский женский монастырь (1626), Мироносицкая пустынь (1649), каменная Стрелецкая часовня в Козьмодемьянске (1697–1698). В основанных еще в XVII в. монастырях также возводятся каменные храмы: Спасский собор Спасо-Юнгинского монастыря (1704–1707) и церковь во имя святых жен-мироносиц Мироносицкой пустыни (1719). Появляются на марийской земле монастыри: Сурский Михаило-Архангельский, Козьмодемьянский Свято-Троицкий, Вершино-Сумский Введенский, Царевококшайский Богородице-Сергиев и Куженерский Свято-Никольский [8].

Основным местом паломничества в Казанском крае был Богородицкий женский монастырь, где хранилась Казанской иконой Божией Матери (1579). Даже после похищения иконы поток паломников к месту ее обретения не уменьшился. Главной святыней Седмиезерной Богородицкой пустыни являлась Смоленско-Седмиезерная икона Божией Матери. Чудотворения от этой иконы прославили монастырь, куда ежегодно приходили тысячи паломников. Раифский Богородицкий монастырь был основан в XVII в. отшельником Филаретом. В 1661 г. в монастырь была привезена точная копия Грузинской иконы Божьей Матери, списанная с оригинала из Красногорского монастыря. С XVII в. икона является главной святыней монастыря, к которой ежегодно приезжают десятки тысяч паломников. Богомольцы ехали со всей страны поклониться мощам святителей Гурия и Германа, преподобного Гавриила Седмиезерного. Самая первая церковь острова-града Свяжска возведена в 1551 г. На территории Успенского мужского монастыря находятся два древних храма, построенных в сер. XVI в.: Никольская церковь и Успенский собор. Церковь Сергея Радонежского датируется XVI–XVII вв. [4].

Нижегородский край издревле был знаменит своими святынями. Городецкий Федоровский мужской монастырь является самым древним из монастырей Нижегородской епархии (1154). Благовещенский монастырь основан в 1221 г. Юрием Всеволодовичем и святителем Симоном. Печерский Вознесенский монастырь был создан святителем Дионисием, монахом Киево-Печерского монастыря в 1328 г. Желтоводский Макариев монастырь основан в первой половине XV в. преподобным Макарием Желтоводским и Унженским и стал известным в России, благодаря устраиваемой здесь Макарьевской ярмарке. С именем одного из самых почитаемых свя-

тых в России Серафимом Саровским связывают Свято-Успенскую Саровскую пустынь, где подвизался преподобный, и Серафимо-Дивеевский монастырь, где покоятся его святые мощи [9].

В XIX – нач. XX вв. социально-экономические перемены в стране положительно повлияли на развитие общероссийского и регионального паломничества, что отражало религиозную ориентацию населения, в т.ч. и в Поволжье. Строительство железнодорожных путей и возможность перемещения на поездах увеличило мобильность верующих, которые могли быстрее и в более комфортных условиях добираться до святынь. Верующие продолжали знакомство с православной храмовой архитектурой, шедеврами русских иконописных школ, вели миссионерскую и просветительскую деятельность. Вплоть до 20-х гг. XX в., желание посетить святые места не уменьшалось. Величественные храмы и монастыри, чудотворные иконы и святые источники Среднего Поволжья привлекали паломников со всей России.

Библиографический список

1. Аман Адальбер-Гюстав в книге «Повседневная жизнь первых христиан 95–197». – М. : Молодая гвардия, Палимпсест, 2003. – С. 50.
2. Ветхий Завет. Книга Иова. Иов. 32.
3. Житие преподобного Антония, основателя святой Киево-Печерской Лавры / Жития и подвиги святых Киево-Печерской лавры. – Минск, 2003. – С. 5.
4. Информационно-просветительский сайт Татарстанской митрополии «Православие в Татарстане». - URL: <http://www.tatarstan-mitropolia.ru> (дата обращения: 20.10.2016).
5. История православного паломничества // Фома. – 2008. – Спецвыпуск.
6. Православное паломничество: традиции и современность: Материалы II общецерковной конференции (Москва, 28–29 ноября 2005 г.). – М. : Изд-во Московской Патриархии, 2005. – 314 с.
7. Проблемы развития современного православного паломничества. Доклад Председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата Митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла // Православный паломник. – 2004. – № 6.
8. Сайт Йошкар-Олинской и Марийской епархии. – URL: <http://www.mari-eparhia.ru> (дата обращения: 20.10.2016).
9. Сайт Нижегородской митрополии. – URL: <http://nne.ru> (дата обращения: 20.10.2016).
10. Сайт Чувашской митрополии. – URL: <http://www.cheb-eparhia.ru> (дата обращения: 20.10.2016).
11. Таймасов Л. А. История первого чувашского православного монастыря : монография. – ЧКИ РУК : Чебоксары, 2011. – 163 с.



III. HISTORY OF RELIGIOUS DOCTRINES AND ASSOCIATIONS



ИСТОРИЯ ДИАЛОГА РПЦ И АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ В 50-80-Е ГОДЫ XIX ВЕКА

С. Н. Абакумов

*Доцент,
Орловский государственный
университет имени И. С. Тургенева,
г. Орел, Россия*

Summary. In article interaction of the Russian Orthodox Church (ROC) with Anglicans in the 50-80th years of the 19th century is considered. Disagreement in theological roots became one of confronting a factor in connection that has led to emergence in Russia to theological opposition and, as a result, curtailment of dialogue which still became complicated a foreign policy antagonism of Russia and England.

Keywords: Russian Orthodox Church; Anglican church; Synod; Association of the Eastern Church.

В 50–80-е гг. XIX века в истории взаимоотношений РПЦ и Англиканской церкви характеризуется достаточным оживлением относительно первой половины столетия, не смотря на Оксфордское движение и деятельность В. Пальмера по сближению православных и англикан. Стоит заметить, что складывание отношений РПЦ и Англиканской церкви происходило в тесном сотрудничестве с развивающимися в положительном направлении дипломатическими отношениями между Российской империей и Англией.

В 1857 г. в Россию приехал профессор Оксфордского университета Артур Стэнли, который работал над созданием своей книги о Восточной церкви. Он провел встречи с митрополитом Филаретом (Дроздовым), а уже после смерти святителя написал уважительную статью о митрополите [1, с. 35].

В 1866 г. Россию посетил попечитель «Ассоциация восточной церкви» примас Шотландской епископальной церкви епископ Морейский и Росский Роберт Иден. В Москве он первым делом встретился с 86-летним Филаретом (Дроздовым), который в беседе отметил, что «епископы и учёные люди с обеих сторон легко могли бы согласить разности между Восточною и Англиканскою церквами, но трудности заключаются в народе» [3, с. 120].

В феврале 1867 г. прошла встреча членов «Ассоциации восточной церкви» с князем Орловым. В ходе беседы он отметил, что в России с ис-

кренней радостью воспринимают попытки англикан к сближению с православными.

В том же году Россию посетил известный богослов из Оксфорда Генри Лиддон, который поразила благочестие русских: «Сверхъестественное чувство присутствия Бога пронизывает русскую жизнь» [2, с. 100].

В 1874 г. в Россию приехал во второй раз А. Стэнли, который уже в качестве настоятеля Вестминстерского аббатства и официального представителя Англиканской церкви присутствовал на брачной церемонии герцога Альфреда Эдинбургского и дочери императора Александра II Марии [5, с. 44].

Вскоре, в этом же году император Александр II совершил поездку в Англию. Там ему была представлена петиция Обществом объединения христианских церквей [10, с. 223].

Огромную работу по сближению РПЦ и Англиканской церкви сделал Евгений Иванович Попов, который был священником посольской церкви в Лондоне (1842–1875). Он вел регулярное взаимодействие с англиканами. По результатам взаимодействия он писал в синод подробные отчёты об их отношении к унии и имевший по этому вопросу переписку с обер-прокурором. Приемник Попова с 1876 г. о. Е. К. Смирнов писал о христианском единстве. В 1879 г. он сопровождал в Петербург англиканского священника Г. Ньюж, ходатайствовавшего о перерукоположении [4, с. 156].

В 1870 г. русский синод сделал официальное уведомление англиканам. Согласно уведомлению, православная церковь прежде взаимообщения в таинствах считает необходимым согласие в вере. По этой причине в деятельности англикан наступило некоторое затишье. В тоже время интерес к православию не ослабел, а наоборот приобрел с оживлением внешне-политических дипломатических отношений России и Англии новые контакты с англиканами.

Уже в 1888 г. Киевский митрополит Платон (Городецкий) (1803–1891) получил по случаю празднования 900-летия крещения Руси личное поздравление архиепископа Кентерберийского Эдварда Бенсона (1821–1896). В отличие от других западных иерархов он выразил своё почтение в адрес Русской церкви. Также просил передать благопожелания епископам, духовенству и мирянам всей Русской церкви и подчеркнул необходимость сближения для успешного противостояния «общему противнику»- католицизму. Митрополит Платон (Городецкий) в ответном послании высказал надежду на установление более полного духовного союза между Русской церковью и Англиканской, предложив обсудить вопрос об условиях объединения и общения в таинствах [6, с. 40]. Бенсон однако же поставил условием общение в таинствах до вероисповедного единства.

Полномочным представителем Бенсона на праздновании был Вильям Джон Биркбек (1859–1916), который после неоднократно бывал в России. Он стал ревностным апологетом православия в Англии. Биркбек выучил русский язык, изучал древнее русское церковное пение и знакомил своих

соотечественников с жизнью Русской православной церкви. В последующие годы он совершил не менее 10 поездок в Россию, как с частными, так и с официальными визитами. Он, с помощью С.В. Смоленского, объездил самые отдалённые уголки страны, посещая монастыри и центры старообрядчества, и завязал дружбу с царской семьёй, св. Иоанном Кронштадтским и К. П. Победоносцевым (1827–1907). Сам К. П. Победоносцев владел английским, хорошо знал литературу и мог часами беседовать с англичанами, проявлявшими интерес к православию [9, с. 131].

В 1892 г. протопресвитер И. Л. Янышев опубликовал на немецком языке исследование «Действительно ли вероучение англиканской Церкви является православно-католическим?», в котором приходил к выводам близким к позиции Филарета (Дроздова) и отмечал многие протестантские, а именно кальвинистские черты в англиканстве, противоречащие православному вероучению (учение о двух таинствах, отказ от икон, учение о предопределении и т. д.). Это исследование оказало сильное влияние на позицию синода. В то же время, профессора Киевской духовной академии А. Я. Булгаков и Московской В. А. Соколов в работах об апостольском преемстве англиканских рукоположений пришли к выводу о её действительности, и возможности её признания православными [7, с. 393].

Осенью 1894 г. в день погребения императора Александра III королева Виктория, в качестве «верховного правителя» англиканской церкви, повелела отслужить во всех англиканских храмах поминальные службы. В Виндзорском замке были внесены в служебник погребальные песнопения русского православного богослужения.

На коронацию Николая II в 1896 г. англиканская церковь прислала своего официального представителя – епископа Питерборского Майкла Крайтона, который привёз послание архиепископа Кентерберийского к Петербургскому митрополиту Палладию.

В ответ, 5–22 июня 1897 г. в Лондон, по приглашению англиканской церкви, на торжества по случаю 60-летнего юбилея царствования королевы Виктории, а, в сущности, для сближения с епископальными англиканами совершил визит архиепископ Финляндский Антоний (Вадковский) (1846–1912), вскоре после этого ставший митрополитом Петербургским и постоянным членом Святейшего синода (с 25. 12. 1898). Он присутствовал на Архиепископ Антоний участвовал в многочисленных встречах с английским епископатом и богословами и присутствовал на торжественных богослужениях церкви Англии. Оксфордский и Кембриджский университеты удостоили его степеней доктора теологии и доктора права [8, с. 57].

Во второй половине XIX века отношения РПЦ и Англиканской церкви развивались по положительной линии. Одним противоборствующим фактором в соединении стало разногласие в теологических корнях. Развитие такой ситуации привело к появлению в России богословской оппози-

ции и, как следствие, свертыванию диалога, который еще усложнялся внешнеполитическим противоборством России и Англии.

Библиографический список

1. Stanley A. Lectures on the History of the Eastern Church. – L., 1861.
2. Johnson J. Life and Letters of Henry Parry Liddon. – L., 1904. – P. 100.
3. Лопухин А. Сношения Американской Епископальной Церкви с Православным Востоком по вопросу о соединении церквей // Христианское чтение. 1882. ч. II. – С. 120.
4. Ливцов В. А. Экуменическое движение и Русская православная церковь в контексте государственной конфессиональной политики России с середины XIX в. по начало XXI в. : научная монография. – Орел : Издательство ОФ РАНХИГС, 2015. – С. 156.
5. Соловьёва Т. Англиканская и Православная церкви в XIX в. // Поиски единства: Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем : сб. статей. – М. : ББИ, 1997. – С. 44.
6. Михаил (Чуб), епископ Смоленский и дорогобужский. Из истории взаимоотношений Русской и Англиканской Церквей // ЖМП. – 1956. – № 10. – С. 40.
7. Шавельский Г. И. Русская церковь перед революцией. – М., 2005. – С. 393.
8. Филонов В. И., Ливцов В. А., Лепилин А. В. Взаимоотношения православия и католичества в истории России в контексте идеи единства церкви. – М., 2006. – С. 57.
9. Федотов С. П. История диалога Русской православной церкви и представителей «Ассоциации восточных церквей» Англиканской церкви // История: факты и символы. – 2016. – № 8 (3). – С. 130–134.
10. Федотов С. П. Развитие диалога между РПЦ И Англиканской церковью в первой половине XX века // Университетский научный журнал. – 2016. – № 18. – С. 223–226.

ОТНОШЕНИЕ ГОСУДАРСТВА К КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В XIX ВЕКЕ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Ю. Е. Конышева

*Доцент,
Орловский государственный
университет имени И. С. Тургенева,
г. Орел, Россия*

Summary. In article the policy pursued by the state concerning Catholic church is considered. The main features and stages are defined. Value of this phenomenon is noted.

Keywords: Catholic church; Russian Catholicism; confessional liberalism.

В XIX веке Российская империя представляла собой многонациональное и многоконфессиональное государство. В условиях России первой четверти XIX века религиозная политика была одним из важнейших и кардинальных элементов внутренней и внешней политики. Она определяла смысл и направление многих правительственных решений. Произошло это в силу нескольких факторов.

Правление Александра I пришлось на культурный перелом в европейской общественной мысли, ознаменовавшийся переходом от рационалистической философии и атеизма к философскому идеализму и религиозной мистике. Политика правительства вобрала в себя идейные искания современного общества. В ней прослеживается и утопическое желание подчинить религиозную жизнь идеальной схеме, и политический утилитаризм, возобладавший при преемниках Александра I.

Следует отметить, что российское общество того времени – это общество религиозное по своим мировоззренческим установкам [1, с. 87]. И политика правительства исходила кроме всего прочего из господствующих в обществе представлений о характере взаимодействия светской и духовной власти, о степени допустимости государственного вмешательства в вероисповедные дела населения.

Изначально правительство не имело четкого представления о том, какими должны быть отношения государства с церковью. Это представление формировалось и изменялось в контексте политических событий, с ростом осведомленности светской власти о религиозной ситуации в стране, в борьбе официального курса с оппозицией.

Собственно, векторы государственной политики по отношению к управлению инославными исповеданиями в империи были определены еще Императрицей Екатериной II в 1769 г., когда она Указом от 12 (23) февраля 1769 г. издала Регламент, или «Порядок управления Римско-Католической Церковью в Петербурге», в котором лейтмотивом проходила мысль о необходимости подчинения церковных структур светским [2, с. 152].

Исследователи А. В. Евсеев, А. О. Лядов, И. И. Мушкет в своей коллективной работе проанализировав ряд правовых актов, явившихся плодом философских и реформаторских исканий императрицы Екатерины II, отмечали, что нашедшая свое воплощение в католическом «регламенте», данная модель стала впоследствии стержнем для других конфессиональных проектов.

Начиная с правления Екатерины II, Римско-католическая Церковь в России была подчинена государству. «Буллы, послания и наставления папы не приводятся в России в действие без разрешения императора, испрашиваемого министром внутренних дел после предварительного удостоверения, что они не содержат в себе противного «государственным постановлениям и священным правам и преимуществам Верховной самодержавной власти».

Реформаторские идеи молодого императора Александра I обусловили некоторый период относительной конфессиональной либерализации. Именно в этот период отмечаются первые индивидуальные обращения в католицизм собственно русских людей — почти исключительно из выс-

ших слоев общества (М. С. Лунин, князь И. С. Гагарин, Д. Д. Голицын, З. А. Волконская, Н. А. Толстой, и другие).

Начало царствования императора Александра I, отмеченное попытками либеральных преобразований в империи, отразилось и на положении католической церкви. В рассматриваемый период верховная власть отказалась от спонтанного способа формирования религиозной политики. В XVIII веке не существовало специального органа, ведающего духовными делами империи. В политической системе страны отражалась иерархичность правительственного отношения к исповеданиям. Разрешение конфессиональных проблем было рассредоточено по функциональному признаку по различным ведомствам. Так, судебные дела по духовным имениям проходили в Сенате, а вызов протестантских пасторов и католических патеров производился через коллегия иностранных дел.

Следует отметить Указ от 13.11.1801 г., который уничтожил департамент римско-католических дел и образовывал самостоятельную Римско-католическую духовную коллегия в качестве института церковного суда. Главой Коллегии считался Могилевский архиепископ, остальной состав образовывали один епископ, один прелат и шесть ассессоров, избираемых капитулами диоцезов из числа каноников и прелатов. Однако содержание статей этого указа предоставляло правительству достаточную возможность вмешательства в церковные дела, связанные, прежде всего, с имущественными проблемами, с взаимоотношениями епископов и монашеских орденов и выборами монашеских капитулов.

Существующая система не имела единства, была архаична, заикливалась на ведомственных интересах. С ней правительство могло лишь следовать за ситуацией, но не управлять ею. Стремление верховной власти усовершенствовать государственный аппарат империи, обостренность религиозных проблем потребовали создания принципиально иной системы управления. Логика государственных преобразований требовала создания в государственной системе страны особого ведомство – духовное министерство.

Так, 25 июля 1810 г. в Российской империи было образовано Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, которое практически приняло на себя высшее заведование католическим духовенством. В компетенцию этого бюрократического аппарата входил не только надзор за всеми католическими делами в империи, но и вопрос о разрешении употреблять в церковной жизни папские документы [3, с. 114]. Переходя из подчинения одному министерству к подчинению другому, это управление было присоединено в 1832 г. это управление было присоединено к Министерству внутренних дел в виде особого Департамента духовных дел иностранных исповеданий (ДДД ИИ МВД).

В его обязанности кроме прочего входила информационная и правовая разработка политического курса, контроль за его реализацией. И поскольку верховная власть особое значение придавала закону и просвеще-

нию, верила в их способность улучшить жизнь, религиозное законодательство и уставные документы духовных учебных заведений корректировались в соответствии с направлением политики.

Александр I расширил представительство в России различных католических орденов, всего в России в его правление действовал 21 мужской монашеский орден и 9 женских.

Ситуация меняется в царствование Николая I. Его политика нанесла серьезный удар по католическим позициям в российской империи. Были сделаны попытки резко пресечь католические тенденции в русском обществе. Переход православных подданных империи в католицизм приравнивался почти к государственной измене и вел к лишению гражданских прав и изгнанию (это, правда, не распространялось на рожденных в католической вере). Впервые в русской истории в дополнение к церковному воспитанию была введена для изучения в школах и пропаганды в литературе государственная идеологическая система, опиравшаяся на триединую формулу: «православие, самодержавие, народность» [4, с. 95].

17.03.1839 г. выходит указ, передающий дела Греко-католической духовной коллегии в компетенцию православного Священного Синода.

25 марта 1839 г. был издан указ "О слиянии греко-униатской церкви с православием". "Воссоединение униатов с Православной Церковью" было в значительной степени результатом практической деятельности перешедшего в православие и ставшего Виленским митрополитом Иосифа Семашко. Полтора миллиона униатов 1800 церковных приходов Литвы, Белоруссии и Правобережной Украины отныне объявлялись "воссоединенными" с Русской православной церковью. Заключенная в 1596 г. в г. Бресте церковная уния, по которой епархии Русской православной церкви белорусов и украинцев признавали главой римского папу, но сохраняли православную обрядность и богослужение на церковнославянском языке, была объявлена упраздненной. Однако этот акт русского правительства встретил упорное сопротивление со стороны униатских священников и их паствы, для которой уния стала уже "верой их отцов и дедов". В знак протеста униаты собирались около своих церквей, не допуская в них православных священников. В помощь последним призывалась полиция, а в случае особого упорства униатских прихожан и воинские команды, применявшие телесные наказания.

Дальнейшее наступление было совершено и на деятельность католических монашеских орденов на территории России: к 1847 г. из них оставалось лишь 72 мужских обители и 34 женских.

3 августа 1847 г. был заключен конкордат между Святым Престолом и Россией. Условия конкордата упорядочили территориально-административное деление латинских диоцезов в империи. Была также усилена власть епископа, как единственного судьи и администратора в своем диоцезе. Могилевскому архиепископу вверялось высшее управление

Петербургской католической духовной академией, перенесенной в 1842 г. из Вильно; он также обладал правом назначения ее ректора, инспектора и профессоров. Тем не менее, за чертой статей конкордата оставалось множество неразрешенных вопросов.

В XIX веке, после подавлении восстаний в Царстве Польском, определенное число поляков, литовцев и белорусов было выслано в Сибирь и иные удаленные регионы России. Образовавшиеся католические диаспоры в русских городах получали право на возведение католических храмов. Именно во второй половине XIX века было построено большинство католических церквей на территории России. Из-за того, что ядром католических общин были, как правило, польские ссыльные, эти храмы зачастую называли «польскими костёлами».

Несмотря на запрет для русских переходить в католичество, в XIX веке в католичество перешла большая группа русской дворянской интеллигенции, наиболее известны декабрист М. С. Лунин, князь И. С. Гагарин, В. С. Печорин, Д. Д. Голицын, З. А. Волконская, Н. А. Толстой, И. М. Мартынов и другие. Симпатизировал католичеству (возможно, по некоторым данным, и перешёл в него) П. Я. Чаадаев. Великий русский философ В. С. Соловьёв симпатизировал католицизму и причащался как в православных, так и в католических церквях.

В конце XIX в. на территории Российской империи было 12 католических епархий, 166 деканатов, 4553 костела и часовни и 10,5 млн. прихожан, шесть орденов и несколько духовных семинарий. В Санкт-Петербурге действовала Римско-Католическая Академия. Архиепископ Могилевский являлся митрополитом Римско-Католической Церкви и пребывал в Санкт-Петербурге.

К началу XX века в России проживало около 10, 5 млн. людей, исповедующих католическую веру, действовало 8 мужских и 16 женских католических монастырей, где находилось порядка 700 монашествующих. Католическая община Российской империи была разделена по административному признаку на 12 диоцезов, из них 7 находились на территории Царства Польского, остальные 5 приходились на прочие регионы государства [5, с. 29].

Если не учитывать статистику Польских, Прибалтийских, Украинских и Белорусских губерний, то на оставшейся чисто русской территории проживало более 0,5 млн. католиков и было открыто около 150 католических церквей [5, с. 29]. Все католические епископы назначались императором по соглашению с папой. Существовала католическая миссия в Астрахани. В организационном подчинении Ватикану находились грекокатолики на Украине и в России. В Армении действовали армяно-католические общины.

Пользуясь этим указом, насильственно переведенные в православие католики-униаты, не имея в Российской империи своей свободно действу-

ющей Церкви стали целыми деревнями принимать латинский обряд католической Церкви. Так, на территории бывшей Холмской епархии в 1905 г. перешло в латинский обряд около 150000 человек, а в других местах империи – 40000 человек. В связи с этим царское правительство, для затруднения перехода населения в католичество издало ряд разъяснений к указу в веротерпимости, но переход в католичество не прекращался, хотя и уменьшился.

Сказанное позволяет сделать вывод, что уникальное геополитическое положение многонационального Российского государства, специфические особенности его исторического и духовного развития обусловили включение католицизма в поликонфессиональную структуру Империи. Геополитическая ситуация, внутренняя и внешняя оппозиция способствовали тому, что верховная власть корректировала направление религиозной политики, порой меняла ее принципы кардинально.

Библиографический список

1. Вишленкова Е. А. Религиозная политика в России (первая четверть XIX века) : Дис. ... д-ра исторические науки : 07.00.02. – Москва, 2007.
2. Серeda Н. В. Реформа управления Екатерины Второй: Источниковедческое исследование. – М. : Памятники исторической мысли, 2004. –152 с.
3. Филонов В. И. Начало православно-католического диалога и участие в нем Русской православной церкви // Власть. – 2013. – № 9. – С. 114–111.
4. Филонов В. И. Проблема экуменизма в контексте взаимоотношений Русской православной И Римско-католической церковью в конце 1950-х – начале 2000-х гг. диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Орел, 2006.
5. Филатов С. Б., Воронцова Л. М. Судьба католицизма в России // Иностранная литература. – 1998. – № 11. – С. 29.

ИСЛАМ: СУЩНОСТЬ ВЕРОУЧЕНИЯ И ЕГО ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

Е. А. Куликова

*Кандидат исторических наук, доцент,
Пензенский государственный
технологический университет,
г. Пенза, Россия*

Summary. The article is devoted to Islam as one of three main world religions. The author describes the essence of the religion and states its main dogmata. The problem of Islam division into Sunnism and Shiism is considered in the article.

Keywords: world religion; Islam; dogmata; religion.

Ислам (мусульманство) является одной из трех мировых религий наряду с буддизмом и христианством. Его родиной считается Аравийский полуостров. Возникновение этой мировой религии связывают с именем пророка Мухаммеда (Мухаммада). В Коране (священном писании мусульман) он предстает в образе простого человека, передающего людям божественное откровение.

Мухаммед (ок. 570 – 632 гг. н.э.) родился в 570 г. н.э. в г. Мекке на западе Аравийского полуострова. Родной город пророка стал священным для мусульман. Его отец скончался еще до рождения сына, а мать Мухаммед потерял в 6-летнем возрасте. До 8 лет воспитанием осиротевшего мальчика занимался его дед Абд ал-Муталлиб. После смерти последнего Мухаммед находился под опекой Абу Талиба, старшего сына Абд ал-Муталлиба.

Согласно легенде в 610 г. н.э. Мухаммеду явился ангел Гавриил, который сообщил ему, что он является посланником Бога. С тех пор пророк начал читать проповеди своим соплеменникам. После смерти Абу Талиба в 620 г. н.э. Мухаммед лишился его покровительства и родовой защиты. Пророк стал проповедовать ислам в других городах. С уважением и пониманием к нему отнеслись жители г. Йасриба, в который он переселился из Мекки 24 сентября 622 г. н.э.. Вскоре г. Йасриб стали называть Городом пророка (Мадина ан-наби), а позже – Мадина или Медина, что по-арабски означает город. В Медине находится могила Мухаммеда. Этот город считается священным у мусульман, как и Мекка. Основатель ислама ушел из жизни в 632 г.н.э., успев незадолго до своей кончины посетить Мекку, город, в котором он появился на свет.

После смерти Мухаммеда мусульманскую общину возглавили халифы, заместители пророка. Если Мухаммед считался носителем божественного откровения, то халифы – повелителями верующих, призванными заботиться о соблюдении законов Корана и заветов Мухаммеда [3, с. 36–40].

Внутри мусульманской общины возникли разногласия по вопросу о том, кто именно станет преемником пророка. Одна часть верующих присягнула на верность Абу Бакру, одному из ближайших сподвижников Мухаммеда, который стал первым из четырех праведных халифов, выбранных мусульманской общиной.

Другая часть верующих рассматривала в качестве единственного законного наследника и духовного преемника Мухаммеда его ближайшего родственника по мужской линии Али. Он был двоюродным братом и одновременно зятем основателя ислама. Али женился на любимой дочери Мухаммеда Фатиме, рожденной от брака пророка с Хадиджей.

Группа сторонников Али стала именоваться «партией Али» (shia Ali или просто shia). Отсюда произошло название шииты. Шииты – представители такого направления ислама, как шиизм. Шииты полагали, что верховная власть в мусульманской общине должна принадлежать только «семье Пророка» и может наследоваться в роду Али, который стал отцом Хасана и Хусейна, внуков Мухаммеда. С точки зрения шиитов, имам, верховный правитель общины, авторитетный толкователь Корана, преданий (Сунн), религиозных знаний и права, не должен избираться мусульманами. Имамом может стать лишь родственник пророка.

Иной позиции по вопросу о власти в мусульманской общине придерживались сунниты (люди Сунны, т.е. священного предания в исламе), сторонники суннизма, другого направления этой мировой религии. По их мнению, верховная власть в халифате (государстве мусульман) должна принадлежать халифам, избираемым всей общиной. В отличие от шиитов сунниты признавали законность власти всех четырех праведных халифов (Абу Бакра, Умара, Усмана, Али), выбранных по воле мусульманской общины.

Кроме того, существуют разногласия между шиитами и суннитами, касающиеся богословия. Шиитские теологи (богословы) не только истолковывают священные тексты, но и выносят решения по вопросам религиозной и общественной жизни, а суннитские – занимаются лишь истолкованием священных текстов [6, с. 159–160].

Исламское вероучение основано на Коране и Сунне. Коран (араб. «чтение вслух, наизусть») является священным писанием мусульман. Он считается первым и главным источником исламского вероучения. Содержание Корана рассматривается мусульманами как прямая речь Бога, обращенная к людям.

Второй источник мусульманского вероучения после Корана – Сунна (священное предание). Сунна (пример, обычай) представляет собой сборник рассказов о деяниях и высказываниях пророка Мухаммеда и его сторонников. Содержание священного предания может использоваться как источник для решения проблем, стоящих перед мусульманской общиной.

Религиозное происхождение имеет мусульманский закон (Шариат). Шариат («правильный путь») – установленный Богом путь, которым должен идти благочестивый мусульманин, чтобы обрести спасение. Шариат содержит предписания, закрепленные Кораном и Сунной.

В исламе сложились **5 основополагающих принципов**. **Первый принцип** – свидетельство (вера). Мусульманин должен верить в единого и единственного Бога (Аллаха) и в пророческую миссию Мухаммеда. **Второй принцип** – молитва. Перед молитвой верующий должен совершить внутреннее и внешнее очищение. Внутреннее очищение подразумевает покаяние, искупление грехов, а внешнее – полное или малое омовение водой. **Третий принцип ислама** – милостыня (обязательные отчисления в пользу нуждающихся мусульман). **Четвертый принцип** – пост (отказ от еды, питья, чувственных удовольствий) в месяц рамадан (9-й месяц мусульманского календаря). Мусульмане ведут летоисчисление по лунному календарю от 622 г. н. э., когда пророк Мухаммед переселился из Мекки в Медину. **Пятый принцип** – паломничество (хадж) в Мекку.

Кроме того, в исламе предусмотрен джихад. Джихад («усилие») – священная война, направленная на защиту и распространение этой религии. Правда, следует разграничивать понятия «малый джихад» и «великий джихад». Малый джихад предполагает войну с неверными (немусульманами), а великий джихад – борьбу с собственными грехами и духовное самосовершенствование [4, с. 8–10].

В процессе формирования постсовременного сетевого общества регионы планеты, в которых преобладает ислам, стали наиболее подвержены десекуляризации, и прежде всего объединению части мусульман в течения, ведущие активную деятельность, направленную на реставрацию досовременных социокультурных реалий [1, с. 11–12]. В то же время некоторые из этих течений весьма эффективно адаптировались в реалиях постсовременных, широко используя при формировании своих организационных структур и противоборстве с политико-идеологическими оппонентами сетевые принципы [2, с. 20].

Изучение сущности и влияния ислама на мировоззрение и сознание его приверженцев является актуальной задачей для исследователей в нашей стране. Россию традиционно считают православной страной. При этом мало кто задумывается о том, что по числу мусульман Россия превосходит многие исламские государства мира. Примерно 12,5 % граждан РФ исповедуют ислам. На территории России проживает более 30 мусульманских народов. В РФ сложились два мусульманских сообщества: татаро-башкирское и северокавказское. Для поддержания мира и спокойствия в нашей стране необходимо с пониманием и уважением относиться к представителям разных религий, в том числе ислама [5, с. 10–12].

Библиографический список

1. Антипов М. А., Дорошин Б. А. Сетевое общество как феномен постсовременности // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. – 2012. – № 03(07). – С. 11–18.
2. Дорошин Б. А. Мифоархетипика сети как концептуальной метафоры современного общества // Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: материалы международной научно-практической конференции 20–21 сентября 2011 года. – Пенза – Москва – Минск : Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. – С. 18–22.
3. Журавский А. В. Ислам. – М. : Весь мир, 2004. – 224 с. – С. 36–40.
4. Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / под ред. А. Малашенко, М. Олкотт. – М. : Арт-Бизнес-Центр, 2001. – 320 с. – С. 8–10.
5. Малашенко А. В. Ислам для России. – М. : РОССПЭН, 2007. – 192 с. – С. 10–12.
6. Штереншис М. Три веры в одного бога: связь иудаизма, христианства и ислама. – Ростов н/Д : Феникс; Герцлия: Исрадон, 2011. – 336 с. – С. 159–160.

СТОЛЬНИК П. А. ТОЛСТОЙ О РЕЛИГИОЗНЫХ СВЯТЫНЯХ БАРИ

М. В. Третьякова
С. Н. Ткач

*Кандидат исторических наук, доцент,
магистрант,
Национальный исследовательский
государственный Нижегородский
университет, Арзамасский филиал,
г. Арзамас, Нижегородская область,
Россия*

Summary. The article speaks about the travel of the stolnik P. A. Tolstoy (1645–1729) to Bari in 1698. In his travel notes the stolnik describes the reliquiae of the temples and cloisters in the Bari. This description is of great value.

Keywords: the stolnik P. A. Tolstoy; Bari; reliquiae.

В 1697–1699 гг. стольник П. А. Толстой (1645–1729) [2; 3; 4; 5; 6] находился в Западной Европе. Большую часть своего путешествия [7] он пребывал в государствах Апеннинского полуострова. Цель его нахождения за границей состояла в том, чтобы освоить навигационные науки. Стольник был достаточно любознательным человеком, оказываясь в разных городах Италии, он обязательно посещал христианские храмы. Не стал исключением и город Бари. В данной статье попробуем выяснить впечатления стольника от религиозных святынь этого города.

В XVII в. Бари являлся частью владений испанского короля. В городе Бари П.А. Толстой находился 4 дня, с 22 по 25 июня 1698 г. [7, с. 120–123, 125]. По словам стольника, город Бари расположен недалеко от моря, выглядит как каменная крепость, значительная по размерам, выстроенная «новою модою, з белвардами», с пушками [7, с. 123]. Стольник пишет, что в городе дома каменные, из камня выстроены и костелы и монастыри.

Город окружен виноградниками и садами, которые также есть и в самом городе [7, с. 119]. Город укреплен. Так, в нем выстроены каменные башни. Как пишет стольник, башни нужны для того, чтобы защищаться от турок и «курсаров», которые нападают на эти территории, потому что неаполитанское королевство, и особенно города «Бар, Трани, Малвета» находятся недалеко от владений турецкого султана [7, с. 119]. В Бари находится резиденция губернатора города и архиепископа («арцыбискупа римской веры»). Сам город многолюден, население является подданными испанского короля, разговаривает на итальянском языке. Но, по наблюдению стольника, «однако ж с венецианцами и с римлянами в языке имеют малую некоторую дифференцию, то есть розницу», одеваются по «гишпанской моде». Правда, он пишет, что «лавок и в них товаров в Баре немного, также и мастеровых всяких людей малое число» [7, с. 123]. В Бари стольник остановился в остерии «Маркандони ди Сан Марко» [7, с. 120]. За постой стольник заплатил хозяину постоялого двора «за постоянное, и за пищу, и за постелю по 10 корлинов на день гишпанской манеты» [7, с. 124].

С XI в. Бари считается религиозным центром, где особую роль играл культ св. Николая [11; 10]. Св. Николай (около 270 – около 345) – архиепископ Мир Ликийских, является покровителем путешественников, заключенных, сирот. Русские путешественники издавна посещали Бари, поскольку св. Николай почитался как католиками, так и православными.

Не стал исключением и стольник П. А. Толстой, который в своем дневнике написал о тех храмах, в которых он побывал в Бари.

В базилике св. Николая стольник был трижды. Первый раз он посетил ее 22 июня 1698 г., побывав на вечерней службе. Он пишет о ее архитектуре, убранстве, реликвиях. Так, по его словам, церковь каменная, выстроенная так же, как все западные – римские церкви, в ней находятся мощи св. Николая. Стольник пишет, что на «алтаре в серебре изображены чудеса св. Николая», что на амвоне находится «поясной образ святого», этот образ также изготовлен из серебра. Св. Николай изображен так: правой рукой он благословляет, а левой держит Евангелие, украшенное драгоценными камнями («алмазами, яхонтами, изумрудами, лалами»). Сверху Евангелия сделаны «три яблока круглые, золотые», как символ чудес Николая, который «дал золото трем девицам» и избавил их от «от смертелнаго блуднаго греха» [7, с. 120–121].

Стольник пишет, что под этим алтарем в крипте лежат мощи св. Николая, они помещены в саркофаг-оссуарий. В саркофаге сделано «едино окно малое, круглое», и чтобы увидеть мощи нужно заглянуть в это окно. Бывает, что служащий при базилике («каноник», как пишет П. А. Толстой) опускает в окно «серебрёный небольшой шандал со возженною свечью на серебряной чеци», чтобы лучше можно было рассмотреть мощи. По словам стольника, в это окно можно увидеть «кость от ноги, которая суть лежит

вся потопленна в мире, исходящем от пресвятых ево мощей; и поверх той кости святой стоит святое миро, видом подобно чистому маслу» [7, с. 120–121]. Самое ценное, что являет собой чудо св. Николая так, это то, что его мощи мироточат. Стольник пишет, что каноники добывают миро таким способом. Они привязывают губку к серебряному жезлу, опускают это приспособление в малое окно, губка пропитывается миром, затем ее вытаскивают и отжимают в сосуд. И так делают столько раз, сколько нужно. При этом миро же «святое никогда не оскудевает». Это миро каноники раздают всем желающим без ограничения, кому, сколько нужно, и бесплатно. По словам стольника, что хотя каждый день миро «разбирается во множестве», оно никогда не иссякает, и «весь мир тем святым миром чудотворец Никола приобилует и освящает» [7, с. 120]. В самой базилике один из священников помазывает приходящих миром из серебряного сосуда. Стольник пишет, что когда миро влито в стеклянные сосуды, то оно подобно «чистой воде», и что им не только помазывают, но и дают пить тоже «неоскудно» [7, с. 120].

В базилике св. Николая находятся и другие реликвии. Например, выставлен деревянный ларец, в котором были привезены в Бари из города Миры мощи св. Николая. В базилике помещен «столп желтаго аспиду» (аспид – различного вида минералы: яшма, сланец, сланцевый плитняк [8, с. 55]), которой был при мощах св. Николая в городе Мире и который, после того, как мощи святого были перенесены в Бари, тоже чудесным образом оказался («приплыл морем» [7, с. 121]) в городе Бари. Столп помещен в крипту, и тоже является чудотворным. Стольник пишет, что «сказывают католики, и ныне молитвами чудотворца Николы бывают чудеса верующим, и огорожен тот столб железными решетками вокруг» [7, с. 121]. В базилике находятся более ста «лампад серебряных, великих и малых». Стольник пишет, что базилика состоит из двух «церквей» – нижней и верхней. В нижней (крипте) находятся мощи, ларец, столп. Свет в нее попадает из окон, сделанных в стенах («двух стенах зделано по четыре окна немалых, а на третьей стене позади олтаря чудотворцова зделано одно окно великое» [7, с. 121]).

С правой стороны от «чудотворцова» алтаря находятся двери, ведущие в притвор, где хранится святое миро. Миро хранится «скляницах», поставленных в шкафы. В крипте размещены органы, и по словам стольника, «во время праздников в той церкви играет музыка на арганех и на иных розных мусикийских инструментах» [7, с. 121].

В верхней церкви, где своды «устроены изрядным мастерством из гипсу», в притворах находятся святые мощи и «богатства костелные», которые также осмотрел столик. Он пишет, что вначале ему показали крест, который был сделан «из самого дерева креста Христова»; потом один гвоздь от тернового венца Христа; часть «губы, которою напоили проклятые иудеи Господа славы во время Спасительные ево Страсти на

кресте оцтом»; волосы богородицы; часть мощей св. Василия; часть одежды Девы Марии; руку св. Фомы; часть мощей св. Себастьяна; руку св. Якова, брата Господня; часть руки св. Якова Алфеева; кости младенцев, убитых Иродом; часть от главы св. Власия; часть мощей св. Бонифатия и иных святых мощи, ... которых ныне подробну описать для продолжения времени оставляю» [7, с. 121–122].

Эти реликвии тоже являются чудотворными. Так, стольник пишет, что мощам св. Лаврентия свойственно являть свою «теплоту немалую», если к ним прикоснешься губами. Чему он тоже был свидетелем, ибо «которое то чудо и я сподобился видеть» [7, с. 122].

Надо сказать, что эти мощи можно видеть и сейчас или воочию, или виртуально [1].

По свидетельству стольника, в этом притворе находится и «образ чудотворца Николы писма древняго греческаго», что этот образ также был привезе в Бари одновременно с мощами святого [7, с. 122]. Именно этот образ является каноническим для живописцев, пишущих иконы с изображением св. Николая. По словам стольника, святой на иконе изображен стоящим, благословляющим правой рукой, держащим в левой руке Евангелие, на котором изображены три «златника» (златник – золотая монета [9, с. 7]) как напоминание о чуде, совершенном святым. Стольник пишет, что «сказывают, что тот образ писан с самого чудотворцова лица, когда чудотворец Никола был жив» [7, с. 122]. В том же притворе стольнику показали «многие одежды архиереев римских низаные, и шапки низаные римских же архиереев, и две подушки низаные, которые в Бар в чудотворцову церковь прислала в дарах королева польская; и иные уборы церковные» [7, с. 122]. Комментаторы «Путешествия стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699» полагают, что, возможно, под королевой польской стольник имел в виду или жену короля Михаила Вишневецкого Элеонору Марию (1653–1697), или жену Яна Собеского Марию Казимиру (1641–1716) [7, с. 340]. При базилике служат, по свидетельству стольника, «42 каноника» [7, с. 125].

Второй раз стольник посетил церковь 23 июня 1698 г., т. е. на следующий день. В этот раз он был на обедне, но заранее «купил себе два погребца со скляницами на святое миро, истекающее от мощей иерарха чуднаго Николы», чтобы их «каноники» ему наполнили [7, с. 123–124].

По словам стольника, Бари состоит из двух городов – нижнего и верхнего («каштелио»), в нижнем городе расположена базилика св. Николая. В верхнем – резиденция «кастелана» города Бари. В верхний город стольника пустили лишь с разрешения кастеляна, но показали весь город. По описанию стольника, верхний город малочислен. В нем всего находятся 36 домов, где живут «салдаты з женами и з детми; те салдаты в том верхнем городе стоят на гварди, то есть на карауле», там же расположен «дом коштелянов», «иных жителей в том верхнем городе

никого нет». Дом правителя Бари («коштеляна») недавно построен, в нем много помещений («полат»), и между комнатами «зделана каплица, то есть малая римская церковь, в которой олтарь римскаго святаго Францышка» [7, с. 124–124].

Недалеко от верхнего города находится и дом «арцыбискупа барскаго», который расположен при «самой соборной церкви». Речь идет о соборе св. Сабина из Канозы. Сабин (461–566) был епископом города Каноса-ди-Пулья. Его мощи были перенесены в Бари в IX в. Культ святого был широко почитаем в Каноссе и Бари [11]. Судя по словам стольника, особого впечатления кафедральный собор св. Сабина у него не вызвал. Стольник пишет, что «соборная барская церковь римской веры немала, а строения хорошего в ней нет» [7, с. 125]. Из достопримечательностей собора П.А. Толстой отметил только то, что «под олтарем тое церкви есть образ Пресвятыя Богородицы греческаго писма, принесен в Бар ис Константинополя, сказывают, писма Луки-евангелиста» [7, с. 125]. Следует сказать, что кафедральный собор св. Сабина был выстроен в XII в., что, действительно, в его крипте находится икона Мадонны Одигитрии – Путеводительницы. По легенде, как и пишет стольник П. А. Толстой, ее образ был написан Лукой-евангелистом.

Третий раз стольник посетил церковь св. Николая за день до своего отъезда из Бари, т.е. 24 июня 1698 г. [7, с. 125]. Фактически, стольник каждый день посещал базилику св. Николая. Из других культовых зданий и учреждений Бари стольник отметил только то, что «есть монастырь езуитцкой и иные монастыри розных законов» [7, с. 125]. Возможно, под «монастырями разных законов» стольник имел в виду церкви: церковь Сан Грегорио, церковь св. Троицы, церковь ди Сан Джорджо деи Мартири (или Армянская церковь), церковь Санта Клары, церковь Сан Джузеппе, церковь ди Сан Марко деи венециани, церковь ди Санта Пелагии, церковь ди Санта Тереза деи Маши с монастырем, церковь ди Сан Микеле и церковь делла Валлиса.

25 июня 1698 г. стольник покинул Бари, отправившись в Неаполь.

Таким образом, как видим, П. А. Толстой чрезвычайно высоко оценивал Бари как средоточие культа св. Николая, неоднократно посещал храм, приобщившись к святыням, и даже купив миро от его мощей.

Библиографический список

1. Базилика святителя Николая в Бари и ее историко-художественные сокровища. URL: http://nikolaj-ygodnik.ru/Raznoe_010.php (дата обращения: 23.09.2016).
2. Брикнер А. Русские дипломаты-туристы в Италии в XVII столетии // Русский вестник. – 1877. – Т. 130.
3. Лихачев Д. С. Повести русских послов как памятники литературы // Путешествия русских послов XVI–XVII вв. Статейные списки. – М.; Л. : Издательство АН СССР, 1954. – 490 с.

4. Ольшевская Л. А., Травников С. Н. «Умнейшая голова в России...» // Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699. – М. : Наука, 1992. – 382 с.
5. Попов Н.А. Граф Петр Андреевич Толстой // Древняя и Новая Россия. – 1875. – № 3.
6. Попов Н.А. Путешествие в Италию и на о. Мальту стольника П.А. Толстого в 1697 и 1698 годах // Атеней, журнал критики, современной истории и литературы. М., – 1859. – № 7, 8.
7. Путешествие стольника П. А. Толстого по Европе 1697–1699. – М.: Наука, 1992. – 382 с.
8. Словарь русских слов XI–XVII вв. Выпуск 1. – М.: Наука, 1975. – 371 с.
9. Словарь русских слов XI–XVII вв. Выпуск 6. – М.: Наука. 1979. – 359 с.
10. Чоффар Д. Базилика святителя Николая в Бари и ее историко-художественные сокровища. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/402540.html> (дата обращения: 24.09.2016).
11. Petroni G. Della storia di Bari dai tempi antichi sino al 1856. Napoli: Stamperia e Cartiere del Fibreno Strada Trinità Maggiore № 26, 1858. 1–3 Vol.

РОЛЬ ЦЕРКВИ В ФОРМИРОВАНИИ ОБЩЕСТВЕННОГО СТРОЯ И ПРАВА В АНГЛИИ

С. П. Федотов

*Соискатель,
Орловский филиал РАНХиГС
при Президенте РФ, г. Орел, Россия*

Summary. In article the interrelation of religion and formation of the state and the right in medieval England is considered. Special position of Anglican church in relation to the father has rendered key value not only on formation of religious, but also legal system.

Keywords: England, right; Anglican church; monarchy.

Особое положение Англиканской церкви по отношению к Ватикану отразилось на формировании общественного строя и государства, которые автономный путь. Взаимодействие с европейским континентом оказало на него лишь незначительное влияние.

Во главе Англиканской церкви этого периода находился архиепископ кентерберийский. Относительно положения церкви на континенте Англиканская церковь занимала более независимое положение по отношению к папе. Стоит заметить, что Английская церковь была крупным землевладельцем – ей принадлежало до одной трети всех земель. Вместе с тем духовные лица не были изъяты из общегосударственной системы налогов и повинностей. В англосаксонский период сохранялось отношение к королю как к военному предводителю и принцип выборов при замещении престола [4, с. 35].

В англосаксонскую эпоху высшим государственным органом был совет Витанов, «мудрых». Важные государственные вопросы решались именно с разрешения этого совета. Его основными функциями выступали избрание королей и высший суд. Местное управление в Англии в значи-

тельной мере основывалось на принципах самоуправления. В англосаксонскую эпоху на местах сложился механизм централизованного бюрократического управления через должностных лиц административных округов, подотчетных королю и действующих на основе приказов за королевской печатью [1, с. 98].

Основой феодального хозяйства в норманнской Англии выступал манор, который представлял собой совокупность земельных владений отдельного феодала. Особенностью развития феодального хозяйства в Англии стало то, что феодалы не приобрели той самостоятельности и тех иммунитетов, которыми они пользовались на континенте. Развитие права верховной собственности короля на землю определило утверждение принципа верховенства королевского правосудия по отношению к судам феодалов всех рангов.

Новые бароны стали стремиться к самостоятельности, усилив свои позиции как земельные собственники. Подобное развитие событий привело к первому баронскому выступлению против королевской власти, которое произошло в правление Генриха I (1100–1135). Результатом выступления знати против королевской власти стала Хартия вольностей, которая послужила началом конституционных изменений в английском феодальном государстве. Со стороны королевской власти были сделаны серьезные уступки, ценой которых стало относительное спокойствие в государстве.

В правление Генриха I значительным усовершенствованиям был подвержен центральный государственный аппарат. Королевская курия была разделена на большой совет и постоянный правительственный орган (малую курию). Практиковался созыв большого совета три раза в год (на Рождество, Пасху и Троицу) в составе сановников короля, главных его служащих и крупнейших представителей знати страны. В его компетенцию входило давать королю советы по всем вопросам, выносившимся на обсуждение, и заслушивать решения и законодательные акты короля. Обязательной силы рекомендации совета не имели. Однако король был заинтересован в функционировании этого учреждения, поскольку таким путем он мог добиться признания влиятельными феодалами своих политических действий.

Малая курия занималась высшей судебно-административной и финансовой управленческой деятельностью. В ее состав входили королевские сановники: лорд-канцлер, лорд-казначей, камергер, стюард дворца, хранитель личной королевской печати и служащие двора, а также специально приглашаемые прелаты и бароны. При Генрихе I малая курия распалась на собственно Королевскую курию, выполнявшую функцию верховного судебно-административного органа, и Счетную палату (палату «шахматной доски»), ведавшую финансовыми делами короля. Заседания курии возглавлял король, а в его отсутствие – высший юстицитарий.

В IX в. король выступает как главный гарант «королевского мира», как защитник и господин своих подданных. Устанавливается высшая юрисдикция короля по целому ряду правонарушений. Усиливается охрана жизни короля.

С деятельностью на постоянной основе королевских разъездных судей при Генрихе II и было связано складывание «общего права страны». Основные принципы «права справедливости», часть которых была заимствована из «общего права», сведенные в определенную систему норм в XVII в., сохранили свое значение до наших дней.

Деятельность церковных судов и соответственно значение норм канонического права то возрастала, то снижалась в средневековой Англии в зависимости от сложных перипетий непрекращающейся борьбы светских и церковных властей за расширение своей юрисдикции [2, с. 45].

В Англии еще в англосаксонские времена стали развиваться договорные отношения, но понятие договор, требующее соглашения двух формально равноправных сторон, в это время так и не сложилось. По мере развития рыночных отношений в английском праве стали складываться простейшие формы, из которых впоследствии и развилось обязательственное право: обязательства из деликтов и договоров.

В XV в., однако, требование вины отпадает, и иски о правонарушениях стали применяться во всех случаях, когда имели место потери или вред, причиненные истцу, даже если они являлись следствием простой небрежности или отсутствия «должной заботливости» со стороны ответчика.

Нормы средневекового уголовного права в значительной степени были созданы судебной практикой. Уголовное структурное право представляло собой среди его источников не что иное, как воспроизведение соответствующих норм «общего права» [5, с. 95].

Сначала XII в. под влиянием римского и канонического права стали утверждаться взгляды о наличии вины как основания ответственности. В XIII в. человек, даже случайно убивший другого человека, нуждался в помиловании короля, на которое он мог, однако, безусловно, рассчитывать. Английское средневековое право с начала XIV в. твердо исходило из принципа что «слабоумный или безумный не отвечает за преступление». Исключалась ответственность лица в случае самообороны при преступлениях, направленных против личности [3, с. 54].

Феодальное брачно-семейное право Англии в значительной мере определялось интересами охраны и защиты феодального землевладения. Ряд важнейших норм канонического права, например, церковная форма брака, запрещение двоеженства нашли непосредственное закрепление в законе. Английская средневековая семья носила патриархальный характер. Правовой статус замужней женщины был крайне ограничен. Развод признавался англосаксонским обычным правом. Женщина, уходя из семьи

мужа в случае развода или в случае смерти мужа, получала свою долю семейного имущества.

Таким образом, можно сделать вывод, что формирование основ правовой системы Англии в средние века происходило автономным путем при тесном взаимодействии государства и Англиканской церкви. Автономное положение Англиканской церкви оказало существенное влияние на развитие государства и права средневековой Англии.

Библиографический список

1. Губайдуллин А. Р. Охранительная и регулятивная функции правовой системы в истории ранней средневековой Европы // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. – 2014. – № 1 (27). – С. 97–100.
2. Кембаев Ж. М. Политико-правовая история идеи единой Европы: с древнейших времен до современности. – Алматы; Астана, 2012.
3. Филонов В. И. Взаимодействие РПЦ И Англиканской церкви во второй половине XVIII века // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. – 2015. – № 6 (47). – С. 53–54.
4. Филонов В. И. Начало взаимоотношений Русской Православной церкви И Англиканской церкви в эпоху Петра I // Научное мнение – 2015. – № 11-4. – С. 34–37.

ИСТОРИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РПЦ И СТАРОКАТОЛИКОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

В. В. Филимонов

*Аспирант,
Орловский государственный
университет имени И.С. Тургенева,
г. Орел, Россия*

Summary. In article dialogue of the Russian Orthodox Church (ROC) and Old Catholics in the second half of the 19th century and their participation in activity of the Petersburg-Rotterdam commission is considered. Within this dialogue Orthodox Christians and Old Catholics have discussed options of future rapprochement. However, the decision hasn't been reached.

Keywords: Russian Orthodox Church; Roman Catholic church; Synod; St. Petersburg commission; World War I.

Старокатолическое движение и образовавшаяся затем Старокатолическая Церковь заняли свое место в истории после того, как Ватиканский Собор 1869–1870 годов, признаваемый Римско-Католической Церковью Вселенским, принял новый догмат о непогрешимости папы. Эта чуждая Древней Неразделенной Церкви доктрина вызвала энергичный протест некоторой части католического духовенства и мирян и привела в конечном счете к возникновению Старокатолического движения и образованию первых старокатолических общин.

Представителями оппозиции явились на этой стадии в первую очередь профессора богословия видных католических университетов, которые отказывались признать Ватиканский Собор Вселенским Собором и в особенности ратовали против догмата о папской непогрешимости, не имеющего, по их мнению, основания ни в Священном Писании, ни в Священном Предании и противоречащего церковной истории.

Профессора-богословы не были поддержаны в своем протесте представителями католической иерархии, а отказавшиеся пересмотреть свои взгляды и подчиниться Ватикану были отстранены от своих должностей.

Не признавшие Ватиканского Собора стали называть себя старокатоликами и в сентябре 1871 года собрались на Первый немецкий старокатолический конгресс, на котором, среди прочего, признали каноничность иерархии Утрехтской Церкви, обвиненной Римом в янсенизме и отлученной от Римской Церкви. Признание это было очень важно для старокатоликов, потому что в составе самого движения не было ни одного епископа.

По приказанию Его Императорского Высочества Великого Князя Константина Николаевича было написано письмо к г. товарищу обер-прокурора Св. Синода. В письме указывалось, на необходимость иметь на предстоящем конгрессе старокатоликов кого-либо из православных ученых, но не в качестве официального представителя Православной Церкви, а собственно только как «свидетеля», который бы мог следить за ходом дел на Конгрессе и, в случае нужды, мог бы объяснить присутствующим взгляды Православной Церкви на разные спорные или не выясненные ещё вопросы. В том же письме говорилось о желании поставить на прочную, практическую почву вопрос о сношениях с западной Церковью. Последствием этого письма была поездка профессора И. Т. Осинина на старокатолический Мюнхенский конгресс, состоявшийся 22–24 сентября 1871 года.

Старокатолики начали искать единения с Православной Церковью, для чего устраивали различные конференции и съезды, на которые приглашали православных богословов. В Санкт-Петербурге специально для переговоров со старокатоликами образовывается отдел Общества любителей духовного просвещения. Представители Отдела постоянно присутствовали на международных старокатолических конгрессах. Шел постоянный диалог со старокатоликами, но он не был официальным.

В ходе второго общего конгресса старокатоликов в Люцерне в 1892 г. подтвердил стремление к соединению с православием. Присутствовавший на конгрессе член Святейшего Правительствующего Синода И. Л. Янышев отметил, что прежде чем начать переговоры необходимо предварительно обсудить этот вопрос каждой стороной в отдельности [2, с. 49]. Перед закрытием конгресса И. Янышев сказал, что преисполнен «уважением и благодарностью» к старокатоликам, стоящим «на почве Древней Церкви». Он нашёл конгресс «добрым и полезным» и по поручению 92-летнего Петер-

бургского митрополита Исидора выразил радость, что старокатолицизм ставит задачей возврат к неразделённой церкви [4, с. 60].

Вернувшись И. Янышев предоставил членам Синода свой отчет. Он был также доведен К. Победоносцевым до сведения императора Александра III, который назвал вопрос об отношении со старокатоликами «весьма важным, но и весьма трудным». Синод, в свою очередь, признал старокатоликов «борцами на Западе за православную истину» и решением от 15 декабря 1892 г. № 5038 образовал Петербургскую комиссию для выяснения условий переговоров о соединении старокатоликов с Русской церковью под председательством архиепископа Финляндского и Выборгского (затем митрополита С.-Петербургского и Ладожского) Антония (Вадковского) (возглавлял её до 1898 г.). Антоний в отличие от Н. А. Смирнова и А. А. Киреева считал канонический статус старокатоликов ущербным, а устранение *filioque* (догмат об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына) – условием соединения. Встречаясь в Германии со старокатоликами Т. Вебером, И. Лангеном, М. Шульте, он проявлял терпимость, но был сторонником незыблемости православного вероучения [3, с. 162].

Секретарём комиссии был избран профессор Петербургской духовной академии В. В. Болотов – русский православный историк Церкви, член-корреспондент Императорской Академии наук. Членами комиссии стали архимандрит Б. Постников, И. Янышев, А. Лебедев, профессора Петербургской духовной академии: И. Е. Троицкий и А. Л. Катанский, а также товарищ обер-прокурора В. К. Саблер [5, с. 378, 496].

Важную роль в комиссии играл профессор В. В. Болотов. В подготовленных им тезисах о *filioque* он выразил мнение, что учение о *filioque* может в качестве богословского мнения и не служить причиной разделения, но не как догмат [1, с. 45.]. Однако такой взгляд вызвал критику многих православных богословов.

Донесение Синоду и копия Утрехтскому архиепископу Гулю в Голландию по рассмотренным вопросам было направлено комиссией в конце мая 1893 г. Основой суждений стали такие вероучительные документы, как: «Утрехтское объявление» 1889 г., сборник богослужебных молитв и отчёт о заседаниях Боннских конференций. Комиссия выразила согласие с положением «Утрехтской декларации», что старокатолики «держатся веры Древней Церкви», а также отметила правильность исключения *filioque* и признала его допустимость в качестве богословского мнения, посчитала возможным признание действительности старокатолической иерархии, доверяя дальнейшее решение церковной власти. Но, были высказаны замечания по поводу трактовки старокатоликами *filioque* и состоятельности голландских (утрехтских) рукоположений [9, с. 13, 17, 24, 25]. Комиссия также просила уточнить вопрос - есть ли в старокатолическом учении о евхаристии различие с католиками.

В свою очередь старокатолики на третьем конгрессе 27 августа 1894 г. образовали аналогичную представительную и авторитетную Роттердамскую комиссию, куда вошли епископы и богословы из Нидерландов, Швейцарии и Германии, под председательством епископа Рейнкенса [8, с. 278]. Петербургско-Роттердамские комиссии работала более 20 лет (до 1914 гг.).

Продолжал развивать идею поддержки старокатоликов И.Л. Янышев. Выступая на их четвёртом конгрессе, он отметил, что «из всех существующих в мире вне Православия христианских обществ только старокатолики вполне согласны с догматическим учением Православной Церкви» [6, с. 233].

В августе 1896 г. на поставленные с православной стороны вопросы были получены ответы старокатоликов. Члены Роттердамской комиссии высказались за незаконность внесения *filioque*, но, считали позволительным представлять Сына сопричиной Святого Духа. Комиссия высказалась за то, что голландские посвящения не вполне соответствовали церковному праву, но к этому Голландская церковь, была побуждена произволом римского двора. Однако, комиссия осудила лютеранское учение о евхаристии и признала тождество старокатолического представления о нём с католическим, но избегала употребления термина «пресуществление».

Синодальная комиссия рассмотрела ответы и отметила, что, хотя старокатолики и согласились исключить *filioque*, но не готовы были отрицать его истинность. Комиссией были составлены свои ответы на старокатолическое послание, датированные 5–22 июня 1897 г.

В 1903 году Петербургская комиссия расширила круг обсуждаемых вопросов и включила проблему взаимоотношения Православия с Англиканской Церковью, поэтому старокатолицизму она могла уделять уже меньше внимания.

Стоит отметить, что старокатолицизм периода конца XIX и начала XX века не выработал еще единой и достаточно четкой системы вероучения. Старокатолики защищали представление о *Filioque*, в других обнаруживалась по некоторым вопросам (например, почитание икон, святых и мощей и др.) явная склонность к протестантизму.

В 1907 году Петербургская комиссия послала Роттердамской комиссии официальное письмо, которое полностью касалось *Filioque*. От старокатоликов требовалось принятие тезисов, выражающих православную позицию по данному вопросу.

9 марта 1908 года был послан ответ, в котором старокатолическая комиссия высказала недоумение по поводу того, что снова рассматривается вопрос о *Filioque*. Как и раньше старокатолики отстаивали своё право придерживаться *Filioque*, как частного мнения. После этого официальный обмен мнениями между русскими богословами и старокатоликами прекратился, тем не менее, комиссии не были распущены.

15 февраля 1910 года в Петербурге под председательством ректора Санкт-Петербургской духовной академии епископа Ямбургского Феофана (Быстрова) собрались богословы Русской православной церкви обсуждения ответа. Доклад, зачитанный Н. Н. Лодыженским и затем одобренный членами Комиссии, не был послан в Роттердам [7, с. 58].

В 1913 году на Девятом старокатолическом конгрессе в Кёльне протоиереем Дмитрием Якшичем утрехскому архиепископу Гулю был торжественно вручен последний ответ Петербургской комиссии, указав на переданный им «ответ» указал, как «на доказательство того, насколько Русская Церковь и русские богословы стремятся к церковному единению со старокатоликами». Война 1914 года заставила полностью прервать всякие сношения сторон, разделенных чертою враждующего фронта.

По окончании войны встречи старокатоликов с представителями Восточной Церкви имели место на экуменических конференциях в Женеве в 1930 году и в Лозанне в 1927 году, а также на Ламбетской англиканской конференции в 1930 году. Русская Православная Церковь в этих переговорах участия не принимала.

Стоит отметить, что в результате зародившегося диалога РПЦ и старокатоликов необходимого результата достигнуто не было. В этом также состоит и отсутствие результатов в работе Петербургско-Роттердамской комиссии.

Библиографический список

1. Болотов В. В. К вопросу о «Filioque». – СПб, 1914.
2. Виноградов М. Сношения старокатоликов с Русскою Православною Церковью по вопросу о соединении. // ЖМП. – 1954. – № 5. – С. 49.
3. Ливцов В. А. Экуменическое движение и Русская православная церковь в контексте государственной конфессиональной политики России с середины XIX в. По начало XXI в. : научная монография. – Орел : Издательство ОФ РАНХИГС, 2015. – С. 162.
4. Сергеенко А. О старокатолическом движении // ЖМП. – 1954. – № 2. – С. 60.
5. Смолич И. К. История Русской церкви 1700–1917. – М., 1997. – Ч. 2. – С. 378, 496.
6. Соколов И. П. И. Л. Янышев как деятель по старокатолическому вопросу // Христианское чтение, февраль, 1911. – С. 233.
7. Филонов В. И., Ливцов В. А., Лепилин А. В. Взаимоотношения православия и католичества в истории России в контексте идеи единства церкви. – М., 2006. – С. 58.
8. Федотов С. П. История взаимоотношений РПЦ И Англиканской церкви во второй половине XIX века // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. – 2015. – № 6 (47). – С. 278–279.
9. Янышев И. Л. Мнения уполномоченных представителей Православия и старокатоличества по вопросу о соединении старокатоликов с православными. – СПб, 1896. – С. 13, 17, 24, 25.

ОТНОШЕНИЯ РПЦ И РКЦ В 80-Е ГОДЫ XX ВЕКА

В. И. Филонов

*Доктор исторических наук, доцент,
заведующий кафедрой,
Орловский филиал РАНХиГС
при Президенте РФ, г. Орел, Россия*

Summary. In article the beginning of crisis in the relations of ROC and payment processing center in the 80th years of the 20th century is considered. This period is noted serious political changes in the Soviet state and the beginning of liberal policy. It became the reason of decrease in active dialogue of ROC and payment processing center.

Keywords: ROC; payment processing center; Reorganization in the USSR; CPSU.

Рассматриваемый в данном исследовании период характеризуется усилением кризисных тенденций во взаимоотношениях РПЦ и РКЦ. Отношения СССР с Ватиканом обострились уже в феврале 1987 г., когда на конференции «За безъядерный мир, за выживание человечества» в Москве английский писатель Грэм Грин заявил о напряжённости между католицизмом и коммунизмом, которая «мешает полному объединению антивоенных сил», и что только в условиях диалога эта деятельность станет перспективной.

Вскоре в посольство СССР в Великобритании обратился с письмом советник по вопросам отношений между Востоком и Западом международного исполкома католической антивоенной организации «Пакс кристи интернэшнл», сотрудничавшей с Советским комитетом защиты мира и РПЦ, О. Мактернап. Он участвовал в Московском форуме, и, ссылаясь на беседу с секретарём ЦК КПСС Е. Лигачёвым, предлагал, в связи с выступлением Грина, визит делегации «Пакс кристи» во главе с президентом кардиналом Австрии Кенигом. Он писал, что диалог предлагается без намерения «просить КПСС хоть как-то пересматривать свои идеологические принципы», для содействия «достижению временного согласия» компартии и Католической церкви, что будет способствовать «новому мышлению», к которому призывал М. Горбачёв. 16 июня 1987 г. посол в Австрии Замятин направил это письмо в ЦК КПСС, отметив, что Кениг благоприятно относится к СССР, контактен и знает русский. Но в ЦК видели и возможные «негативные последствия» визита и приёма кардинала «на уровне Политбюро», поскольку Ватикан мог использовать встречу для проникновения в соцстраны и подчинения христианских церквей путём демонстрации «особой роли» католичества в защите «прав верующих в СССР и странах Восточной Европы». Делегацию согласились принять на уровне заместителя заведующего отдела ЦК КПСС, с участием представителей РПЦ и СКЗМ [1, с. 2].

В апреле – мае 1987 г. папа нанёс второй экуменический визит в Германию. В сентябре 1987 г. посетил Соединённые Штаты Америки. 4 августа 1987 г. униатские епископы Павел Василик (р. в 1926 г.) и Иван Семедий с 24 священниками, монахами и мирянами обратились с открытым заявлением к папе, а через него к руководству СССР о легализации Греко-католической церкви. Они писали: «В связи с перестройкой в СССР, а также в связи с юбилеем 1000-летия крещения Украины, считаем невозможным пребывать в подполье, а потому просим Вашей Святости содействовать всеми способами возможности легализации Украинской греко-католической церкви в СССР. Одновременно обращаемся через Вашу Святость к правительству СССР с нашим заявлением про выход из подполья» [3, с. 258].

В начале декабря 1987 г., когда Константинопольский патриарх Димитрий I посетил папу, тот неожиданно признал, что ещё не знает, как ему осуществлять свою миссию ради достижения церковного единства. В совместном заявлении папы и патриарха от 7 декабря отвергалась любая форма прозелитизма. С этого времени стало традицией на празднование памяти апостолов Петра и Павла встречать в Риме делегацию Вселенского патриарха, а на празднование памяти апостола Андрея Первозванного посылать делегации Ватикана на Фанар [4, с. 168].

После этого патриарх нанёс визит в Англию, совершив там экуменическую службу с архиепископом Кентерберийским. Затем он побывал в Женеве, где в ВСЦ назвал его штаб-квартиру «нашим домом».

Как пишет униатский епископ Михаил (Хрынчишин), новый подъём в деятельности украинских униатов обозначился в канун празднования 1000-летия крещения Украины. Впервые часть греко-католических священников вышла из катакомб. 6 сентября 1987 г. Любачивский выступил с обращением к РПЦ со словами примирения. Но оно осталось без ответа. Каллист Уэр отмечал, что к этому времени уже стало ясно – унаты будут стремиться вернуть себе принадлежавшие им храмы. Он считал, что РПЦ упустила шанс решить вопрос путём переговоров.

В униатской литературе развивались идеи об «особом» пути украинцев, об их «культурной принадлежности» к Европе, а не к России, лишившей украинцев самостоятельности. Издаются многочисленные публикации и ряд националистических работ, в том числе серия об А. Шептицком, канонизированном накануне 1000-летия крещения Руси. Использовался тезис об экуменизме «преследуемых за веру». В радиопередачах говорилось о положении униатов в СССР. Украинская диаспора Америки и Канады стала проводить молебны и панихиды. На востоке США украинские католики и православные, находившиеся в юрисдикции Вселенского патриарха, объединились в подготовке к юбилею. Высшей точкой торжеств были 2 совместные службы в 1988 г. Репортаж о них был помещён на первой полосе Нью-Йорк Таймс.

Выступая в Риме на пресс-конференции 17 января 1988 г., папа назвал Украинскую католическую церковь подпольной, не признанной и поставленной вне закона и подчеркнул, что она «всегда показывала большую верность апостольскому режиму, епископу Рима, папе».

В феврале 1988 г. в СССР вышел сборник документов и материалов Львовского церковного Собора 1946 г. Митрополит Львовский и Тернопольский Никодим отмечал, что в нём имеются «доказательства каноничности Собора» признанного «епископатам, клиром и мирянами всех западноукраинских епархий». Он подчёркивал, что это было «результатом свободного выбора самого народа» и не было ему навязано «подобно униатству извне».

В мае 1988 г. Константинопольский патриарх Димитрий объявил, что не будет участвовать в празднике в Москве. Это известие обрадовало униатов в диаспоре.

Но идеи перестройки в СССР подталкивали советских официальных лиц к восстановлению отношений с Ватиканом. В июне 1988 г. из Ватикана в СССР на торжества 1000-летия крещения Руси направилась делегация. М. С. Горбачёв вместе с министром иностранных дел Э. Шеварнадзе встретился и беседовал в Кремле с А. Казароли и ватиканским советником Наварро-Вальсом [2, с. 184]. А. Казароли передал ему послание и меморандум папы с просьбой помочь католикам Украины. Советские руководители приняли послов курии тепло. Оба они признались, что были крещены после рождения (однако Э. Шеварнадзе, став президентом Грузии, крестился снова). У них состоялась «очень милая и любезная беседа». Правда, М. Горбачёв не передал папе никакого ответного послания.

Таким образом, в период перестройки в СССР церковная политика в стране становится более либеральной. Богословский диалог православных с Католической церковью первоначально активно развивается, к концу данного периода он практически заходит в тупик из-за всё большей агрессивности греко-католиков и нежелания Рима их обуздать. Положение только усугубилось после установления М.С. Горбачёвым дипломатических отношений СССР и Ватикана.

Библиографический список

1. Васильева О. К истории одного юбилея. Как Католическая Церковь в 1988 году вела переговоры с КПСС // НГ-Религии. – 1998. – № 6 (18). 17. 06. – С. 2.
2. Карлов Ю. Е. Советская власть и Ватикан в 1917-1924 гг. // Россия и Ватикан в конце XIX – первой трети XX в. – М., СПб., 2003. – С. 184.
3. Филонов В. И. История Взаимоотношений Русской Православной и Римско-католической церквей в контексте проблемы католического экуменизма в конце 1950-х-начале 2000-х годов. – СПб. : Издательский Дом «Альф-Пресс», 2014. – С. 258.

4. Филонов В. И. Проблема экуменизма в контексте взаимоотношений русской православной и римско-католической церквей в конце 1950-х – начале 2000-х гг. диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Орел, 2006.

КОНЦЕПЦИЯ АПОКАТАСТАСИСА: PRO ET CONTRA

А. М. Хамидулин

*Студент,
Нижегородский государственный
педагогический университет
им. Козьмы Минина,
(Мининский университет),
г. Нижний Новгород, Россия*

Summary. This article demonstrates problematics of apokatastasis conception. It observes two tradition of perception this problem in Christian thought, and marks some difference between them.

Keyword: apokatastasis; Christian thought; theology.

Апокатастасис (гр. ἀποκατάστασις – восстановление, возвращение, завершение). В христианском понимании это учение о том, что все разумные твари, отпавшие от Бога и обратившиеся ко злу, в конце времени будут очищены опаляющим грехи огнем и пережив временные мучения, вновь будут восстановлены в первозданное состояние. Этому исправлению подвергнется все творение Божие, не исключая падших духов и сатану.

Дело в том, что древнегреческая философия в существе своем не знала понятия линейной истории в том виде в котором, представляем историю мы как развитие от условно худшего к лучшему, от своего начала к вечности. Античность мыслила космос и историю рода циклически (история шла от прошлого «золотого века» к деградации универсума), причем если мир погибал, то он рано или поздно должен был возродиться в том же виде, и так – без конца. Апокатастасис таким образом в эпоху античности понимался как периодическое возвращение мира и человека в их первоначальное состояние.

Этому миропониманию христианство противопоставило совершенно иное видение. В Библии, уже слово «вселенная» означает не античный космос, а нечто движущееся во времени в соответствии с Божественным Промыслом. И вся история от начала до конца движется Его волей к высшей цели обожению. Также происходит смещение акцента с космологии на антропологию. История миробытия уже рассматривается в контексте антропологическом, т.е. история человека приобретает свою ценность и только благодаря ей получает смысл и актуальность миробытие.

Подобно этому христианство переосмысливает и идею Апокатастасиса. Уже с первых веков осмысления христианской проповеди намети-

лись два направления в понимании загробной участи всех людей. С одной стороны, мыслители видели равно вечные Рай и Ад, а с другой предполагали Ад неким временным, хотя и необходимым этапом, после прохождения которого всем существам, оказавшемся в нем также, как и всем святым праведникам открывалось Небо. Представителями последнего мнения был Ориген (трактат «О начала»), чья богословская система в результате оказалась отвергнута Церковью, и святой Григорий Нисский, причисляемый к почитаемым «отцам Церкви». Подобный исторический казус, как и сама концепция апокатастасиса до сих пор вызывает живую реакцию в богословских кругах, что в свою очередь свидетельствует о том, что вопрос этот остается актуальным и продолжает вызывать неподдельный интерес, поскольку загробная судьба, так или иначе ожидает каждого живущего на земле человека.

В современной богословской мысли уделяется особое место этой проблеме и выделяются две противоборствующие стороны. Одна говорит о том, что это учение было осуждено, как еретическое антихристианское и отвергают его (по сути это официальное учение Церкви). Другая позиция стремится внести дискуссионный момент, и заключается в том, что это учение может существовать в богословии как частное богословское мнение (теологумен), если к нему не примешивать платонических идей, т.е. концепция апокатастасиса может быть приемлема, но только не в оригеновском ее варианте.

Сторонники первой позиции утверждают, что учение о всеобщем спасении было отвергнуто церковью на V Вселенском Соборе при анафематствовании Оригена. Но из-за отсутствия в актах этого собора прямого указания на отвержение этого учения, они ссылаются на ряд тезисов, предложенных императором Юстинианом к рассмотрению поместного Константинопольского собора в 543г., в которых упоминается и осуждается это учение.

Оппоненты же говорят, что да, действительно, канонически Ориген с его учением о предсуществовании душ и апокатастасисе был осужден на трех Вселенских Соборах. Но дело в том, что Церковь отвергла в оригеновом апокатастасисе учение о всеобщем спасении и прощении грешников, которое исповедуют св. Григорий Нисский, что выглядит явно некорректно. Прежде всего, необходимо обратить внимание на то, как сформулирована первая анафема (греч. ἀνάθεμα – «отлучение»). Она не говорит лишь об одном апокатастасисе, но связывает два аспекта Оригенова богословия: это, во-первых, его умозрительные спекуляции о предсуществовании душ и о предмирном грехопадении, и во-вторых, его учение о конечном примирении с Богом всего существующего. Так, что сторонники данного положения считают, что антиоригеновские анафемы были направлены как раз не отдельно на учение о всеобщем примирении, а против всей трактовки

истории спасения – теории предсуществования, предмирного грехопадения и, в том числе, апокатастасиса.

Противники апокатастасиса утверждают, что Ад выбирает личность в силу своего свободного желания и мучения попускаются Богом по мотивам справедливого воздаяния за грехи и обращенность против Творца. Также, среди противников апокатастасиса существуют такие, которые не хотят отказываться от идеи «вечных мук» в силу того, что перспектива адского пламени сдерживает человека от злых дел и обращает его к вере в Бога.

Их оппоненты утверждают, что мыслить появление Ада по инициативе Бога для достижения целей; кары, устрашения и даже воспитания нельзя. Во-первых, Ад нельзя понимать, как место для осуществления карательных функций. Потому что Сам Христос в нагорной проповеди (Мф. 21.24) отменил принцип наказания, ради справедливости и кары существовавшей в Ветхом Завете: «глаз за глаз, зуб за зуб» (Исх. 21.24). Если Он запретил человеку так наказывать других людей, ради идеала отношений по любви, то приписывать мстительные и карательные наклонности Богу является богохульством.

Во-вторых, понимание, что перспектива адского пламени удерживает человека от греха, как и понимание Райского блаженства, стимулирующего человека к жизни в Боге и творении добра, лишает нравственную и духовную жизнь смысла, т.к. вся она протекает в первом случае под пыткой, террором. Как мы знаем, пыткой человека можно принудить к чему угодно. Но к чему он принужден пыткой, страхом бесконечного наказания, лишается ценности и значения, и не как не может быть нравственным духовным достижением. Во втором случае жизнь протекает под грезой предвкушения сладкого райского блаженства и награды за дела. Но все, что делается человеком из-за страха Ада, а не из бескорыстной любви к Богу и к совершенной жизни, лишено всякого религиозного значения и смысла.

В-третьих, идея о воспитательной функции наказания кажется привлекательной, и такое понимание кажется единственно нравственно приемлемым оправданием наказания. Последнее суждение действительно справедливо. Но оно не состоятельно, считают сторонники апокатастасиса, потому что в нем по-прежнему сохраняется взгляд на Ад, как на действие со стороны Бога, на тварь ради достижения цели и, более того вносит предположение о некотором «обмане» в педагогических целях.

Из этого и делается вывод сторонниками «всеобщего восстановления», что Ад нужен не для того, чтобы восторжествовала справедливость или злые получили воздаяние и даже не для того, чтобы исправить ослушавшееся творение, а лишь, чтобы человек не был изнасилован добром и принудительно введен в рай, т. е. в каком-то смысле, творение Божие имеет нравственное право на Ад, право свободно предпочесть его раю, и это также есть результат милости Бога.

Библия говорит о последнем разделении праведников и грешников. На основании этого обычно делается заключение сторонниками вечных мук, что до конца и на веки веков грешники будут отвергнутыми и отделенными от праведников. Сторонники же апокатастасиса говорят, что при таком понимании Нового Завета упраздняется единство человечества, воспринятого Господом как мистическое Тело Христово. Обычное допущение говорят они, что праведники, входящие в рай, совершенно забывают о осужденных братьях и отделяются от них непроницаемой стеной забвения, совершенно противоречит всему христианскому учению о Церкви, спасении и искуплении. Такое забвение само по себе есть величайших грех, способный снова погубить в нем повинных даже и после оправдания на страшном суде. Этот грех состоял бы в том, за что отчужденны грешники, – в отсутствии любви к страждущему человечеству и в нем страждущему Христу. И если Христос страдает о нем и в нем до Суда, то можно ли думать, что Он перестанет страдать и после него как о потерянной драхме, об овце погибшей: «если бы было у него сто овец, и одна из них заблудилась, то не оставит ли он девяносто девять в горах и не пойдет ли искать заблудившуюся?» (Мф.18.12-14). Искупление мыслится как принятие и сострадающее изживание грехов всего мира, искупительная жертва принесена на Голгофе «о всех и за вся», в совершении своем распространяется на все времена, пока остается этот грех и это страдание. Господь не лишает искупительной любви Своей грешников и Сам с ними и за них страдает в продолжающемся благодаря бытию ада искуплении.

Защитники учения об апокатастасисе говорят, что не может быть последнего отвержения любви Божией к Своему творению, так же не может быть и оставления его в «сердце милующем» любви церковной. В этом случае разделение на овец и козлищ с дальнейшими их судьбами есть образ, относящийся не к личностям и их совокупности, но, прежде всего к их внутреннему состоянию. Человечество едино, оно едино в Адаме и едино во Христе, едино в Теле Его, в Церкви: «как мы многие составляем одно Тело во Христе, а порознь друг для друга члены» (Рим. 12:5). Это единство выражается в любви: «Посему страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член с ним радуются все члены» (1 Кор. 12:25-26). Сторонники всеобщего восстановления поэтому считают, что поэтому невозможно предположить, что за гранью страшного суда потеряет силу этот закон любви, и не болезнь только, но и смертное отвержение многих перестанет вызывать боль любви единственной, молитвенной со стороны здоровых членов в отношении других, болящих. Муки ада в том смысле, в каком о них можно говорить, неизбежно распространяются не на одних осужденных, но и на всю Церковь, на все человечество и даже Бога. На основании таких рассуждений противники вечного ада делают вывод о том, что все творение Божие гибнет и спасается вместе, хотя и по-разному, силой искупительной жертвы Христовой, которую не может обессилить или

ограничить тварный грех, и поскольку любовь Божия превосходит любовь и милосердие человеческие, ада не будет и все будут с Богом на небесах.

Таким образом, не смотря на давность поставленных вопросов и отрицание официальным христианством учение об Апокатастасисе, до сих пор среди богословов встречается мнение тех, кто готовы с определенными оговорками принять это учение в качестве допустимого богословского мнения. Так, что дискуссионность, а значит и актуальность этой концепции сохраняется до сегодняшнего дня.

Библиографический список

1. Апокатастасис; Ад; Рай; Загробная жизнь; Вечность; Эон // Философская энциклопедия. Т.I-V. – М., 1960–1970.
2. Бердяев Н. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Библейское общество. – М., 2001.
4. Булгаков С. прот. Свет невечерний. – М., 2001.



IV. MISSIONARY ACTIVITIES IN PAST AND PRESENT



МИССИОНЕРСТВО РЕЛИГИЙ НОВОГО ВЕКА НА ПРИМЕРЕ САЕНТОЛОГИИ

С. А. Аношко

*Магистр истории, магистр теологии,
аспирант,
Институт диалога культуры и религии,
Университет Кардинала Стефана
Вышиньского в Варшаве, Польша*

Summary. This article discusses the organizational structure, the origin and mission activities on the example of the Church of Scientology. On the example the primary cells seen mode, aim of existence, as well as the mechanisms involved in this religious group. In addition, the text also paid attention to the mission leadership at the international level, we describe the structure and organizational activities of Scientology Missions International.

Keywords: Church of Scientology; L. Ron Hubbard; mission; auditor; SMI.

В современном мире с его постоянно изменяющейся картиной религиозных верований и убеждений достаточно интересным явлением представляется быть факт наличия миссионерства в так называемых новых религиозных движениях, публицистически также известных как религии нового века. К таким религиозным организациям относится в том числе Саентологическая Церковь. Общая саентологическая иерархия достаточно сложна, а вместе с тем продумана и хорошо запроектирована. В данном тексте обращается внимание прежде всего на первые два уровня в церковной организации культа, там, где присутствует компонент миссионерской деятельности в её чистом виде.

1. Саентологические миссионеры

Каждая церковная единица данного объединения принадлежит к определённой округу, занимая своё уникальное место в общей иерархии. В зависимости от важности выполняемых заданий, а также уровня подготовки кадров, все уровни условно поделены на пять составных частей [5, с. 23]. В данной статье рассмотрим только две структурные части. Так, на нижнем уровне размещены несвязанные напрямую с организацией одиторы (категория саентологического священника, которой санкционировано проведение «тайнства» одитинга, иногда также называемого в литературе «саентологической исповелью») и священники, которые заняты на нерегулярной основе; к этой же категории относятся группы дианетической консультации (англ. *Dianetics Counseling Groups, DCG*).

В саентологии существует убеждение, что практически каждый человек, заинтересованный данной доктриной, разработанной Роном Хаббардом, и практикующий её, может выполнять роль полевого одитора (*field auditor*) [15, с. 159], и для этого абсолютно не требуется быть ангажированным на протяжении всего рабочего дня. Именно эти личности по существу являются миссионерами, поскольку достаточно большое количество людей знакомятся с саентологией посредством контактов с этими священниками-фрилансерами. Прежде всего миссионеры начинают пропагандировать науки Хаббарда среди членов собственной семьи, друзей, знакомых, близких и родственников, соседей и коллег по работе [20, с. 19–20]. Согласно учению Источника – как называют своего основателя сами саентологи, – полевые одиторы должны в своей деятельности пройти три подготовительных этапа, чтобы соответствующим образом нести службу во имя саентологического освобождения человеческих душ. Данными этапами являются поддержка, контроль и общение [16]. Миссионеры должны характеризоваться стойкостью, эффективностью и целеустремлённостью [4, с. 16].

Главными функциями членов дианетических групп помощи DCG называют пропаганду сеансов одитинга, пасторские консультации по вопросам семьи и брака, моральную поддержку тех, кто борется с наркотической либо алкогольной зависимостью, либо просто имеющих какие-то жизненные проблемы, решение которых откладывалось в нескончаемость. Помимо этого миссионеры предлагают своим клиентам основные ритуальные практики, которые присутствуют в церемониале саентологии (например, очистительная практика организма *purification*). Всё это, согласно мнению адептов, должно способствовать насыщению голода саентологией, «которая нужна ныне, как никогда раньше» [22].

Полевой работник, иначе называемый членом полевой команды (анг. *field staff member*, FSM) [19, с. 171], занимаясь миссионерской деятельностью сам имеет хорошую возможность карьерного роста и продвижения дальше по иерархической духовной лестнице, называемой *Мостом к полной свободе*. Практически каждая услуга в Церкви Саентологии имеет свой ценник, миссионер же, продающий религиозные услуги, в зависимости от конкретной миссии получает от 10 до 15 процентов той суммы, которую неофит внёс в кассу первичной организации [3, с. 316; 1, с. 23; 13, с. 91]. Именно по этой причине основатель данного религиозного движения Л. Рон Хаббард тепло называл полевых одиторов своим приятелями, пользующимися его безграничным доверием, и, позволяя самостоятельно мыслить и действовать, допускал возможность совершения ошибок, которые – даже если и появлялись во время службы миссионера FSM – не были совершены им преднамеренно [14, с. 3]. В качестве поощрения лучших миссионеров существует награда,

ежегодно вручаемая тому, кто продемонстрировал лучшие показатели в работе на миссии: наградой является серебряный кубок [23, с. 236].

Подобный вид членства в данной религиозной организации может иметь вид товариществ либо чего-то наподобие профсоюзов одиторов, объединённых в дианетические группы. Главной функцией этих групп является организация и проведение семинаров, лекций, выступлений и других подобных мероприятий с целью привлечения в свои ряды новых членов и адептов. Главным заданием такого миссионера является прежде всего убеждение ново вовлечённого человека в необходимости продолжать сеансы одитинга и тренинга, переходя на следующие стадии своего духовного развития, которые можно получить уже в региональной миссии либо церковной местной ячейке организации, если таковая имеется в близости. Данный элемент работы миссионеров на столько важен, что про это упоминается прямым текстом в публикациях Церкви [10, с. 350].

Саентологические миссии – постоянно действующие конгрегации и корпорации типа *non profit* с правом предоставления основных религиозных услуг – фактически имеют более высокий статус в общей градации уровней иерархии, тем не менее юридически принадлежат к тому самому первому уровню, что и полевые одиторы [5, с. 27]. В миссиях достаточно легко распознать механизм развития миссионерской активности, прежде всего с точки зрения пропагандистской деятельности сотрудников тех же организаций. Согласно принятой внутри организации Хаббарда классификации действий миссий, активность миссионеров делится на три части, которые можно выразить следующими категориями: 1) поиск приверженцев и привлечение неопитов, 2) установление и укрепление связи адепта с организацией, 3) подготовка лидеров, одиторов и миссионеров, которые будут продолжать данную деятельность после того, как практикующий миссионер «пойдёт на повышение» [26, с. 84].

Главным заданием миссионера является расширение «линии фронта», чтобы добраться до максимально большего числа людей, которые ещё не познакомились с религиозным учением Рона Хаббарда. Приоритетом в данном случае будут предоставление церковных основных, начальных и пропедевтических услуг, в основном процессинга (второе название одитинга), а также дидактических упражнений: обучающих семинаров, введения в теорию одитинга, в том числе ко-одитинга. Во внутренних инструкциях и распоряжениях Церкви отмечается, что неотъемлемым и главным смыслом существования миссионерских ячеек должны быть «продажа материалов и оказание услуг для населения, а вместе с тем наклонение новых адептов к расширению сферы применения данных услуг» [17]. Инструкции содержат указания, в которых можно прочитать, что вокруг каждого церковного округа должны быть созданы конкретные миссии, числом до десяти [9, с. 20].

Определённой трудностью является однако обстоятельство финансовой поддержки такой миссии, ибо основатель и главный миссионер финансирует всю деятельность полностью со своего кармана. И, бывает, уже созданные миссии закрываются именно по причине недостатка финансирования и отсутствия средств к существованию [24, с. 376]. Достаточно часто роль подобных миссий выполняют Гуманитарные Центры Хаббарда, которые – из-за особенностей законодательной базы в данной стране – не всегда бывают зарегистрированы в местных парламентах в статусе религиозных организаций [27, с. 14], являясь, таким образом, частью светского сектора *non-profit* [12, с. 2а].

Основопологающим замыслом существования саентологических миссий является популяризация прикладной саентологии, методики духовного и морального оздоровления на основании применяемых технологий, разработанных Мастером, как называют Хаббарда верующие его Церкви. Саентологические миссии с юридической точки зрения не имеют статуса церкви, а соответственно не имеют прав и полномочий по подготовке духовенства, рукоположению новых священников с возведением их в сан, но тем не менее выполняют титаническую работу, поскольку сотрудники миссий являются по существу пионерами на тех территориях, куда саентология пока ещё не проникла. Именно миссионеры организуют работу по изучению литературного наследия Рона Хаббарда, которое имеет статус Писания Церкви, предлагают adeptам базисные услуги, среди которых обычно появляются такие курсы, как *Эффективность личности*, *Шляпа студента*, *Квалифицированный саентолог Хаббарда*, *Rundown* и некоторые другие [10, с. 351].

Интересен тот факт, что, согласно правилам саентологии, каждый исповедующий данную религию имеет право открыть миссию, достаточно иметь в своём распоряжении всего лишь трёх миссионеров, чтобы мочь получить такой статус [21, с. 326]. Такие миссионеры, со слов людей столкнувшихся с ними, невероятно приятны в общении, позитивно расположены по отношению к другим людям, уверены в себе, и вместе с тем без каких-то истерических эйфорий либо стремления к конверсии «неверных» [2, с. 14]. Авторы, занимающиеся тематикой психологической манипуляции, в том числе в новых религиозных движениях, утверждают, что данное поведение является одной из техник продвижения воззрений, называемой правилом взаимности: принимаемым со всей душой новичкам позже достаточно трудно выйти из группы, критически относиться ко всему услышанному либо задавать неудобные вопросы [25, с. 19–20].

2. Международные Саентологические Миссии

В декабре 1981 г. В Лос-Анджелесе была основана организация, призванная координировать деятельность миссионеров Хаббарда по всему миру – *Scientology Missions International* (анг. SMI). Данное объединение

своей целью ставит оказание помощи, предоставление необходимого руководства и управление уже существующими, новыми либо появляющимися миссиями и офисами миссионеров в рамках глобальной паутины континентальных офисов организаций Церкви. Согласно руководству Церкви, SMI должны знаменовать собой новый этап в истории религии. Интересный факт: перед появлением SMI в 1981 г. Хаббард использовал в качестве названия своих организаций термин как минимум не религиозный – франшиза [21, с. 325].

Обязанностями SMI является надзор и планирование направления развития миссий на всей планете. Помимо чисто административного SMI также играют роль опекуна финансового и корпоративного. На каждом континенте есть региональное представительство Международных Миссий, которые ведут и поддерживают молодые миссионерские ячейки. В случае необходимости руководитель миссии всегда может обратиться в головной офис или региональное бюро с целью получить необходимые учебники, пособия и необходимые дидактические материалы, которые с помощью отлаженной сети снабжения поступают в необходимое место.

Как только открывается новая площадка миссионеров, SMI проводят необходимый тренинг и практики обмена опытом для сотрудников первичных организаций, на специально организованные встречи приглашают «ветеранов» миссии и проверенных членов Церкви с хорошими статистиками в области экспансии веры, чтобы они смогли поделиться опытом с молодыми адептами. Всё это создано для того, чтобы обеспечить всех потенциальных, как впрочем и «старых» членов Церкви, необходимым уровнем оказания религиозных услуг. В случае географической отдалённости миссии от централи, миссионеры могут использовать методические рекомендации, содержащиеся в серии изданий – газет, журналов и периодики, – откуда глашатаи веры могут почерпнуть интересную и необходимую в своей деятельности информацию о текущих событиях, на тему планируемых семинаров, новых миссий [8].

В случае, если полевой одитор пожелает открыть свою собственную миссию, SMI указывают определённую личность, которая отныне будет являться *собственником миссии* со всеми вытекающими правами и обязанностями, вплоть до момента, когда новая миссия официально войдёт в структуры Международных Миссий. Церковь Саентологии активно пропагандирует и стимулирует своих членов, чтобы те открывали новые миссии, а также искали тех, кто этим может заняться. В последнее время саентологические миссии особенно развиваются в таких странах, как Россия, Словакия, Тайвань, Украина, США, Венгрия, Италия. Свои региональные отделения в Европе SMI имеют в Копенгагене и Великобритании, а также в Америке и Австралии [21, с. 326].

После ликвидации «железного занавеса» именно саентологические миссии были зачастую первыми, кто приносил новые религиозные идеи с

Запада в восточные страны [18, с. 159–160]. В некоторых странах закон не позволяет саентологам открывать новые площадки, поэтому в качестве «заменителя» SMI действует зеркальная, светская – по крайней мере, официально – структура Международных Центров Дианетики [12, с. 2b].

Согласно внутренним распоряжениям Хаббарда, SMI являются «тактической единицей, являющейся порталом на *Мосту к полной свободе*» [9, с. 20]. Руководящим органом SMI выступает триумвират Совета Директоров, функции административного порядка выполняют президент, секретарь и казначей. От 2000 г. должность президента SMI называется Исполнительным директором (анг. *Chief Executive Officer*), а казначеем выступает Финансовый директор (анг. *Chief Financial Officer*); весь кадровый состав составляет двадцать шесть человек.

Годовой бюджет организации составляет несколько миллионов \$; таким же образом, как полевые одиторы, каждая миссия должна передавать в кассу SMI 10% от своих доходов [7, с. 2С]. Согласно постановлению Налогового Управления США SMI освобождены от налогов, поскольку подпадают под характеристику благотворительной организации, структур о подобных целях либо организации *non profit* [11].

Регулярно организовываемые конференции и программы обмена между несколькими миссиями позволяют встретиться лидерам структур ячеек, познакомиться и совместно работать над планом перехода миссии в статус церкви [6, с. 49]. Безусловно, общее количество миссий есть несказанно больше, нежели церквей, и именно поэтому роль SMI является такой важной в аспекте деятельности целой религиозной организации саентологов, у основания активности которых лежит прозелитизм и распространение идей своего основателя [5, s. 28].

Библиографический список

1. Arnold M. Seattle Ideal Org Building Fundraising Hat Write-Up. – Seattle : ED SEAD, 2004. – 27 p.
2. Atack J. A Piece of Blue Sky: Scientology, Dianetics and L. Ron Hubbard Exposed. – New York : Lyle Stuart, 1990. – 428 p.
3. Behar R. The prophet and profits of Scientology // Forbes 400. – 27 October 1986.
4. Beit-Hallahmi B. Scientology: Religio nor racket? // Marburg Journal of Religion. – 2003. – vol. 8. – № 1.
5. Church of Scientology International. Exemption Application: Form 1023. Attached Statement. – Los Angeles: CSI, 1993.
6. Church of Scientology International. I HELP и SMI: Устанавливая везде и всюду знамя саентологии // International Scientology News. – 2013. – № 55.
7. Church of Scientology International. Part II, Question 1 – Statement of Activites / Scientology Missions International Form 1023 Application. – 22 November 1993. – Los Angeles : CSI, 1993.
8. Church of Scientology International, Scientology Missions International // Scientology News: Scientology Missions International, SMI, Planning, Direction. URL:

- <http://www.scientologynews.org/church-structure/scientology-missions-international.html>
(дата обращения 22.10.2016).
9. Church of Scientology International. The Command Channels of Scientology. – Los Angeles : CSI, 1988. – 57 p.
 10. Church of Scientology International. What is Scientology? The Comprehensive Reference on the World's Fastest Growing Religion. – Los Angeles: Author Services, Inc., 1992. – 833 p.
 11. Deanehan R. M. Letter from U.S. Internal Revenue Service to Flemming Paludan, Regional Director, Danish Tax-Office re tax exemption of Church of Scientology entities. – 22 December 1993.
 12. Dianetics Centers International. Part II, Question 1 Statement of Activities. – Los Angeles: CSI, 1991.
 13. Gardini M. P. Byłam scjentologiem. Rozmowa z Albertem Laggią. – Radom: Polwen, 2008. – 151 s.
 14. Hubbard L. Ron. Dianetics Today. – Los Angeles : Kingsport Press, Inc., 1975. – 1071 p.
 15. Hubbard L. Ron. Field Auditor / Dianetics and Scientology Technical Dictionary, (ed.) Church of Scientology of California. – Los Angeles : Church of Scientology of California, 1975. – 577 p.
 16. Hubbard L. Ron. How to „Sell” Scientology to Your Friends // Hubbard Communication Office Policy Letter. – 9 September 1981.
 17. Hubbard L. Ron. The Reason for ORGs // Hubbard Communication Office Policy Letter. – 31 January 1983.
 18. Kent S. A. The Globalization of Scientology: Influence, Control and Opposition in transnational Markets // Religion. – 1999. – № 29.
 19. Laggia A., Gardini M. P. Byłam scjentologiem. Prawdziwe historie ludzi, którym udało się opuścić sektę. – Kraków : eSPe, 2010. – 184 s.
 20. Potthoff N. W labiryncie scjentologii. – Katowice : Videograf II, 2001. – 270 s.
 21. Rigal-Cellard B. Scientology Missions International (SMI): An Immutable Model of Technological Missionary Activity / Scientology, (ed.) J. R. Lewis. – Oxford: University Press, 2009. – 446 p.
 22. Thompson P. Meisler J., Briefing Purification Campaign. The Vital role of PR, Authorization, Verification and Correction // Policy Letter. – 15 February 1982.
 23. Wakefield M. Understanding Scientology: The Demon Cult. – Raleigh: lulu.com, 2010. – 318 p.
 24. Wright L. Droga do wyzwolenia. Scjentologia, Hollywood i pułapki wiary. – Wołowiec : Wydawnictwo Czarne, 2015. – 576 s.
 25. Zivi P., Poujol J. Nadużycia duchowe. – Kraków : Wydawnictwo Esprit, 2010. – 160 s.
 26. Zwoliński A. Scjentologia. – Kraków : Wydawnictwo WAM, 2007. – 204 s.
 27. Кривицкий А. Саентология в Беларуси // Ступени. – 2001. – № 2.

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ П.И. РЫЧКОВА И А.И. РЫЧКОВА В БУГУЛЬМИНСКОМ УЕЗДЕ XVII–XVIII ВВ.

С. В. Недобежкин

*Старший преподаватель,
Бугульминский филиал,
Казанский национальный
исследовательский технологический
университет, г. Бугульма,
Республика Татарстан, Россия*

Summary. The History of Bugulma county is interesting from the point of view of studying the role of personality in history. Becoming a scientist and fruitful vigorous activities in this field as a geographer, historian, ethnographer, P. Rychkov first member – correspondent of the St. Petersburg Academy of Sciences took place at the Bugulma region. In the village Spasskiy church of the Ascension was built in 1765 by P. I. Rychkov are worthy of attention and study of scientific and historical community at the national level, the preservation and careful attitude by Government.

Keywords: Bugulminsky county; church; monastery; P. Rychkov.

П. И. Рычков начав строительство церкви в своём имении, создал необходимые условия для развития миссионерской деятельности, в Бугульминском уезде.

В 1743 году ему было выделено 1040 десятин земли 18 км от Бугульминской слободы, где он основал деревню [1, л. 5–10]. Изначально деревня получила название Ключи, название происходило от природных особенностей, так как здесь били несколько разнообразных ключей, образуя один мощный родник. Впоследствии деревня Ключи было переименовано в Спасское. А. В. Ефремов писал, что переименование было вызвано тем, что строительство деревни началось в дни летнего спаса, поэтому и деревня была названа Спасское [2, с. 37]. Но это не совсем так, деревня называлась Ключами до 1747 года. В 1747 году действительно в дни летнего спаса началось строительство, вот только не деревни, а церкви Преображения Господня. В фонде духовная консистория оренбургского архива мы можем найти информацию по церкви, так по указу 28 октября 1747 года «Казанской консистории о произведении следствия о построении в вотчине Оренбургской губернской канцелярии асессора П. И. Рычкова деревни Ключах церкви» [3, л. 3]. 24 марта 1748 года «Указом Казанской духовной консистории о посвящении» в церковь назначается священников Андрей Иванович Воробьев переведенный из дьяков Успенского собора Оренбурга [4, л. 5]. 15 июля 1748 года был подписан «Указ Казанской духовной консистории протоиерею Оренбурга Алексею Киселеву» что он должен «самоперсонально освидетельствовать церковь в деревни Ключи, асессора П. И. Рычкова» Алексей Киселев освидетельствовал церковь 15 августа 1748 года и с той поры деревня, была переименована в село Спас-

ское [5, л. 3]. Сама же церковь была достроена только в сентябре 1764 года и переименована в Воскресенскую, а в 1769 году была выстроена колокольня [6, с. 139–140].

С 1816 года селом Спасским будет владеть внук Рычкова, Александр Иванович который в отличие от своего деда был активным противником крепостничества. Он стал единственным в Бугульминском уезде, кто составил акт, в силу которого крестьяне села Спасского становились после его смерти свободными хлебопашцами, с правом в дар по 30 десятин земли на ревизскую душу. По рапорту от 25 августа 1826 года крестьяне добились свободы [7, л. 5]. В память о своем помещике крестьяне села Спасское выдали 234 десятины земли близ села Спасское под постройку Бугульминского Александро-Невского мужского монастыря. 12 октября 1863 года было составлено и подписано всеми вольноотпущенными крестьянами решение об открытии монастыря при селе Спасском: «Покойный помещик наш, подпоручик Александр Иванович Рычков, отпустив нас на волю в 1816 году со всей принадлежавшей ему землею в числе 2774 десятин, предоставил ее нам, крестьянам села Спасского, в вечное потомственное владение; из числа вышесказанной земли мы жертвуем в память помещика Рычкова под устройство мужской обители в вечное владение для желающих устроить оную при нашем Спасском, а не в другом месте, городе или селении, так как в нашем крае таковой не имеется; – для усадьбы обители и монастырской церкви пять десятин и содержание обители – удобной земли 85 десятин – всего 90 десятин в урочищах, нами назначенных...» [8, л. 18]. Указом Синода от 3 мая 1867 года № 2257 дано знать епархиальному начальству, что Государь Император Высочайше повелеть соизволил в восьмой день прошлого апреля месяца утвердить определение Синода от 6/23 марта об открытии в Бугульминском уезде, близ села Спасского мужского общежительного монастыря во имя святого Александра Невского, чтобы с учреждением оно открыто было при нем и предполагаемое заведение для обучения детей новокрещенцев [9, л. 7].

Библиографический список

1. Государственный архив Оренбургской области ф. 6, оп. 6, д. 11986, лл. 5-10.
2. Ефремов А. В. Петр Иванович Рычков (историк и просветитель). – Казань: Татарское кн. из-во, 1995. – 50 с.
3. ГАОО ф. 173, оп. 7, д. 1600, л. 3.
4. ГАОО ф. 173, оп. 7, д. 1674, л. 5.
5. ГАОО ф. 173, оп. 7, д. 1757, л. 3.
6. Рычков Н. П. Отрывок из семейных записок Рожновых // Б-ка для чтения. 1862. – № 1, 2. – 150 с.
7. ГАОО ф. 18, оп. 5, д. 147, л. 5.
8. Государственный архив Самарской области ф. 32, оп. 20, д. 116, л. 18.
9. ГАСО, ф. 32, оп. 20, д. 104, л. 7.

ИННОВАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В КАТЕХИЗАТОРСКОМ СЛУЖЕНИИ

И. Ф. Парамонов

*Священник,
кандидат педагогических наук, доцент,
Миссионерский институт,
г. Екатеринбург, Россия*

Summary. The article attempts to show the innovative aspects of the modern parish catechist. The author analyzes the concept "activity" shows the value-semantic orientations of the Ministry of catechist. One of the important innovative aspects in the Ministry of the catechist is to appeal to information-content, multimedia resources.

Keywords: activities; innovative activity; the catechist; the Ministry of the catechist; information technology in catechetical Ministry.

Современная ситуация миссионерско-просветительской работы Русской Православной Церкви характеризуется сложными процессами. Священники свидетельствуют о Евангельской Истине в секулярном обществе, противопоставляя ценностному плюрализму сегодняшнего дня вечное Слово. Сформировавшиеся тенденции глобализации, повсеместного использования информационных технологий, продукции массмедиа заставляют переосмыслить опыт миссионерского служения, обозначая новые подходы, методы и формы работы. С одной стороны, мы видим, что отсутствие четкой аксиологической матрицы у современного российского общества дезориентирует его, заставляя искать новые смыслы бытия, а с другой – присутствие в человеке тяготения к сакральной жизни («душа по природе христианка»), приводит к ситуации неоязычества, появлению деструктивных сект, шарлатанству. Систематическую катехизаторскую работу необходимо проводить и с уже воцерковленными людьми.

Однако формы просветительской работы катехизатора, являясь традиционными, и зарекомендовавшие себя как эффективные, также нуждаются в совершенствовании, требуют некоторого переосмысления в соответствии социальными, культурными, информационными и технологическими изменениями, произошедшими в обществе. Все вышесказанное свидетельствует о том, что просветительская, миссионерская, катехизаторская работа сегодня требует инновационного подхода.

В связи с этим возникает вопрос: уместно ли говорить об инновациях в религиозном образовании и в процессе катехизации? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к сущности данных понятий.

С точки зрения философии деятельность – специфический для человека тип преобразования действительности, одна из центральных категорий философии. В отличие от поведения, деятельность не определяется биологически или социально заданными программами. Для нее характерно наличие целевой детерминации, направленной не просто на преобразова-

ние, а на развитие форм культуры. В этом смысле деятельность является такой формой активности, которая по самой своей природе способна к неограниченному пересмотру и совершенствованию лежащих в ее основе программ. Таким образом, деятельность – один из важнейших атрибутов бытия человека, связанный с целенаправленным изменением внешнего мира, самого человека.

Исследование проблем, связанных с деятельностью, показывает, что любая деятельность генерирует соответствующие ей социальные отношения и оформляющие их социальные институты. Значит, сам анализ деятельности неизбежно выводит на необходимость исследования всей проблематики социальных отношений и социальных институтов (в нашем случае – это проблемы позиционирования религиозных практик).

Фиксируя важное значение проблемы исследования деятельности, которой посвящены многие работы в обществоведческой литературе, мы в то же время должны констатировать дискуссионность не только самой проблемы, но и самого понятия «деятельность». Предпринятый нами анализ деятельности показал, что существуют различные точки зрения по проблеме сущности и специфики деятельности как категории философии. Мы выделяем три точки зрения по данному вопросу:

- а) трактовка деятельности как универсального свойства материи;
- б) интерпретация деятельности как свойства живых и социальных систем;
- в) концепция деятельности как способа существования только человеческого общества, как социальной формы движения.

В рамках нашего исследования значимым является понимание деятельности как целесообразного взаимодействия человека и социума. В силу наличия сознания у человека и накопленного им социального опыта деятельность как социальное образование детерминирована социокультурными программами, что определяет ее целесообразность.

А. В. Ветошкин, Т. В. Лазутина связывают духовную деятельность, коей является деятельность катехизатора, с усвоением, осмыслением, переработкой ценностей в процессе социально-значимого творчества [3]. Катехизаторское служение социально значимо. Одна из важнейших его задач связана с просветительской деятельностью. Поэтому просвещение, как научение Истине и Вере, должно быть присуще как самому катехизатору, так и его деятельности.

Деятельность катехизатора имеет субъектно-объектную природу. Субъективная сторона деятельности представляет собой процесс внутреннего самосовершенствования катехизатора («духовного делания», по И. А. Ильину, «духотворения», по П. А. Флоренскому, «работы со смыслами», по В. С. Соловьеву, «накопления в себе сил добра», по С. Л. Франку). В системе ценностных ориентаций катехизатора, определяющих в итоге объективно направленную духовно-просветительскую деятельность (от

имплицитной до очевидной), ключевую роль играют именно духовные основания, среди которых особое значение приобретают любовь, вера надежда, плачь о грехах (свят. Василий Великий, преп. Нил Сорский и др.). Синтез этих духовных сил определяют характер катехизаторской деятельности – наполнение евангельскими истинами превращают ее в социальное служение, в социальное взаимодействие.

Рассмотрев катехизаторскую деятельность как особое служение в Церкви, обратимся к вопросу о возможности инноваций в данном виде деятельности. Нововведения, или инновации, характерны для любой профессиональной деятельности человека.

Словарь С. И. Ожегова дает следующее определение нового: новый – впервые созданный или сделанный, появившийся или возникший недавно, взамен прежнего, вновь открытый, относящийся к ближайшему прошлому или к настоящему времени, недостаточно знакомый, малоизвестный [4, с. 198]. Автор не упоминает о таких качествах нового как «эффективный», «прогрессивный». Понятие «инновация» в переводе с латинского языка означает «обновление, новшество или изменение». Это понятие впервые появилось в исследованиях в XIX веке и означало введение некоторых элементов одной культуры в другую. В начале XX века возникла новая область знания, инноватика – наука о нововведениях, в рамках которой стали изучаться закономерности технических нововведений в сфере материального производства. Термин «инновация» вошел в обиход еще в 1930-е годы в качестве социологического внутри социологии культуры и культурной антропологии и был непосредственно связан с идеей диффузии культурных феноменов, рассматривающий изменения в культуре как некий процесс, происходящий во времени. Инновации при таком подходе рассматриваются как основание изменений в культуре. Инновация противопоставлялась традиционным формам действия, мышления и поведения. То, что выходило за рамки традиции и обычая, то и является инновацией, – такова позиция культурной антропологии в первой половине XX века.

Инновационная деятельность – это деятельность, направленная на решение комплексной проблемы, порождаемой столкновением сложившихся и еще только становящихся норм практики либо – несоответствием традиционных норм новым социальным ожиданиям. Тогда инновация оправдана, более того, необходима. Инновационная деятельность осуществляется не в пространстве идей и не только в пространстве действий отдельного субъекта, но становится подлинно инновационной только тогда, когда приобретает культурный радикал, когда инновационный опыт осуществления этой деятельности становится доступным другим людям. Это предполагает фиксацию инновационного опыта, его культурное оформление и механизмы трансляции.

Мы определяем инновационная деятельность катехизатора как целенаправленный процесс по созданию, разработке, освоению нововведений в

трансляции религиозного образования и катехизации и реализации эффективных алгоритмов управления данным процессом.

Обратимся к рассмотрению инновационной деятельности в катехизаторском служении.

Ю. С. Белановский, А. В. Ракушин, А. А. Шестаков в работе «Катехизация в Русской Православной Церкви на современном этапе» указывают на то, что катехизация должна не только соответствовать традиции, но и последовательно развиваться. «Церковь, в силу своей природы, должна непрестанно и живым языком нести всем людям весть о спасении, отвечая на существенные и жизненно важные вопросы современности. От этого во многом зависит, насколько удастся передать богатство евангельского духовного опыта в данную эпоху, насколько мы, как члены Церкви, сможем ответить на нужды, запросы и трудности людей, на их потребность в духовных поисках теперь, в наше время, в современных условиях» [1, с. 5].

Современное общество предъявляет к любой институционализированной деятельности особые требования. Необходимо быть мобильным в информационном потоке, планировать свою деятельность, находить новые возможности социального взаимодействия. Поэтому деятельность катехизатора должна быть ориентирована на конструктивный диалог с обществом, разрабатывая новые оригинальные методики, уточняя их, совершенствовать, сверяя со Священным Писанием (Деян. 17. 11) и церковной традицией, все испытывать и придерживаться доброго и полезного для этой миссии (1 Фес. 5. 12). При этом, как отмечают Ю. С. Белановский, А. В. Ракушин, сложность дела катехизации не терпит никакого поверхностного приспособленчества. Одинаково вредны как формальный отказ от всяких изменений, так и необдуманная импровизация и сомнительные эксперименты.

Инновационная деятельность и ее процесс во многом зависят от инновационного потенциала катехизатора. Инновационный потенциал катехизатора можно связать со следующими основными параметрами:

- творческая способность генерировать и продуцировать новые представления и идеи в образовательно-катехизаторском процессе, а главное – проектировать и моделировать их в практических формах;
- открытость личности новому, отличному от своих представлений, что базируется на гибкости и панорамности мышления;
- культурно-эстетическая развитость и образованность;
- готовность совершенствовать свою деятельность, наличие внутренних, обеспечивающих эту готовность средств и методов;
- развитое инновационное сознание (ценность инновационной деятельности в сравнении с традиционной, инновационные потребности, мотивация инновационного поведения).

Таким образом, инновационная деятельность катехизатора связана с профессиональным изменением личности катехизатора, овладение новыми методиками, технологиями организации катехизаторско-образовательного

пространства. Креативный подход позволит по-новому взглянуть на содержание и методические особенности катехизаторского служения.

Одним из важных элементов инновационной деятельности катехизатора являются новые информационные технологии и Интернет-пространство.

Обращаясь к ресурсам Интернет-пространства, катехизатор создает обучающие мультимедиа-продукты, соответствующие цели и задачам катехизаторского процесса. Зачастую подобные продукты уже востребованы, но находятся в стадии разработки, поэтому педагог создает авторские мультимедиа-проекты. Используя современные обучающие информационные технологии, он не допускает, чтобы данный продукт вступил в противоречие с основами православного благочестия, наполняя его лучшими образцами православной художественной культуры.

Знакомясь на катехизаторских занятиях в учебной аудитории с материалом, представленным с помощью мультимедиа-проекта, слушатели усваивают информацию через представленные предметы и явления, демонстрация которых сопровождается музыкальными произведениями и комментариями, соединенными с помощью новых информационных технологий. Самостоятельная творческая работа слушателей является неотъемлемой частью использования мультимедиа-технологий в различных направлениях образовательно-катехизаторского процесса. С помощью мультимедиа-проекта слушатели не только активизируют и обобщают полученные знания из области православной культуры, вероучения, но и получают возможность творчески оформить свои знания и самостоятельные исследования, используя современные и в то же время доступные по возрасту средства оформления своей презентации. Возможности самих слушателей в ходе организованного образовательно-катехизаторского процесса расширяются, если в течение работы над проектом осуществляется внимательный и грамотный контроль со стороны педагога-катехизатора.

Таким образом, катехизаторское служение не может обойтись без современных технологий, которые позволяют не только актуализировать процесс «научения вере» и повысить мотивацию к получению знаний, но и раскрыть исследовательский и творческий слушателей (оглашаемых).

Конечно, сегодня еще рано говорить о повсеместном использовании новых информационных технологий в катехизаторском служении, это, безусловно связано с недостаточным материальным обеспечением и неразработанностью программно-методического комплекса. Однако элементы использования информационных технологий присутствуют, и изучение опыта деятельности приходских катехизаторов Екатеринбургской епархии, которые данные технологии применяют. Опыт использования информационных технологий показывает, что взаимодействие с аудиторией происходит активно, инициативно, число слушателей огласительных бесед, детских и взрослых воскресных школ, катехизаторского училища в течение

года постоянно увеличивается, учебно-катехизаторский процесс становится более актуальным, динамичным.

Внедрение новых методических разработок – важный аспект инновационной деятельности катехизатора. Инновация – то, чего раньше не было, но что при внедрении обеспечивает качественные изменения системы или ее элементов. На сегодняшний день в педагогической науке разработаны и внедрены в социально-педагогическую практику большой арсенал технологий, методов и средств обучения. Так, например, в гуманитарном образовании наиболее продуктивными является следующие технологии: интерактивная технология обучения, проектная, компьютерная, технология «Мысль и слово» и др. Внедрение данных «светских» технологий обучения в катехизаторско-образовательный процесс позволит качественно изменить систему огласительных бесед.

Катехизатору необходимо обратить внимание и на содержательный аспект деятельности. Применение принципа интеграции содержания религиозного и культурно-исторического образования в катехизаторском служении мы рассматриваем как инновацию. Суть данного принципа заключается в том, что катехизатору необходимо учитывать особенности аудитории, с которой он будет работать. Практика проведения катехизации на приходе, благочинии убеждает нас в том, что в сознании обывателя религиозная жизнь, история Церкви, история Отечества, художественная культура предстают не как единый историко-культурный процесс – в особенности у молодежи сложно найти точки соприкосновения религии, истории, культуры. Поэтому задача катехизатора сегодня заключается и в том, чтобы показать неотделимость религии от истории Европы и нашего Отечества. Данная образовательная задача должна решаться в процессе конструирования содержания религиозно-образовательных и катехизаторских программ, а также использования новых форм и методов работы, которые бы позволили качественно изменить катехизаторско-образовательный процесс.

Библиографический список

1. Белановский Ю. С., Ракушин А. В., Шестаков А. А. Катехизация в Русской Православной Церкви на современном этапе : учебное пособие для слушателей курсов по подготовке катехизаторов, миссионеров и церковных педагогов. – М., 2007. – 86 с.
2. Ильин И. А. Основы христианской культуры// Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. – М. : Искусство, 1993. – 329 с.
3. Лазутина, Т. В. Духовная основа социального творчества личности: автореф. дисс. канд философ. наук. – Красноярск, 2010. – 25 с.
4. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М., 1978. – 381 с.



VII. RELIGIOUS WAY OF PHILOSOPHY



PHILOSOPHERS OF THE WORLD ABOUT FREEDOM

D. S. Ruzmatova

*Student,
National University of Uzbekistan
named after Mirzo Ulugbek,
Tashkent, Uzbekistan*

Summary. The article analyses the views of world philosophers about freedom. Specific issues of this problem have been revealed.

Keywords: freedom; freedom of spirit; freedom of will; good deeds.

We all know that human being comes to world as a free person. It is also clear that the concept of being free is differently perceived as well. The issue of freedom has special place among the philosophers of the world and in the world of philosophers. There are as many views and thoughts as the number of people on Earth. If so, then the concept of freedom cannot be a single, final, absolute and unchangeable phenomena. Maybe it would be good if it was so. If this word had not been in this form, no one would have been interested in studying and understanding it.

When speaking about freedom, our words would have been proven if we cite a number of philosophers as an example. In a city called Hierapolis situated in small Asia and in the first centuries of our era, there was a man called Epictetus (“Epictetus” from ancient Greek means “occupied”, he was given this nickname as he had no name) and he was one of the stoics of Rome. By the will of fate, he becomes free. However, he used the word freedom in relation to human being’s will and thoughts. According to Epictetus, a human being might be deprived of his property, riches, honour and conscience, family and even his body, but not his knowledge and thoughts, as they are free. He will leave them only when he dies.

Famous and well-known Aristotle, who had laid the foundation stone of the current subjects, in his work called “Metaphysics” (from ancient Greek “meta” – “after”, “phyzus” – “nature”, he was given this name by Andronik from Rados who lived in the first century before our era, after he restored his works) uses the word freedom in the following way: “... thus, a free person is not the one who lives for others, but he is the person who live for himself. This subject (wisdom) could be called as a subject which is independent, unique and exists for itself” [1, p. 2].

Another well-known representative of stoics, Lucius Annaeus Sēnēca, is famous the history of philosophy with his work called “Ad Lucilium Epistulae morales” [“Letters of morale to Lucilium”]. In his work he describes the concept of freedom using words of Epicurus: “... I still follow Epicurus. Today I read these words from him: “if you want to gain real freedom, then become the slave of philosophy”. If you have devoted yourself to it and follow it, you will always go forward and you will immediately become free, because becoming the slave of philosophy means becoming free” [2, p. 7].

A philosopher, Pier Angelo Manzolli, an Italian poet and humanist, who lived in XV and XVI centuries and became famous thanks to his philosophical-poetic work called “Zodiac of life”, also spoke highly about freedom. The poet stresses it as a phenomena of first importance and good deeds, that it is a requirement for a deserving person to have it. In the following extract we see praising words about freedom:

Oh, sacred freedom!
You are a gift given to us,
You are the first beauty, the best of all.
If you are taken away from us,
The world stops being nice.
You are not like others and have no defect,
Without you life gets replaced by death.

Through this he considers freedom to be the important requirement of being happy [3, p. 189].

The next philosopher is a scientist from France, humanist and aristocrat from Gascogne, Michel Eyquem de Montaigne, lived in XIV century. Unlike Pier Angelo Manzolli he had not had positive views about freedom. Freedom does not play important role in life. In Montaigne’s philosophy, freedom is when human being recognizes laws of the nature and lives and acts based on them: “Acting through natural and hopeless necessity deserves respect and it is closer to being divine rather than an act done based on occasion and unconscious freedom, and we become pleased to know that it is not us who determine our way of life, but it is the nature” [3, p. 220].

After this view, we will cite another philosopher as well. Like Montaigne, he also believed in the divine force. However, he interpreted it differently. His views about freedom are also contradictory. A shoemaker and philosopher, Jakob Böhme, a younger contemporary of Galileo Galilei and Francis Bacon who lived in XVIII century of our era says: “Every person is free and there is God in every of them; it turns either hatred to or light in life”. According to Böhme there is constant struggle between the good and the evil. However, a human being is not a field for cosmic fights. His important feature is freedom. It becomes clear from this that Jakob Böhme does not speak about regularities, but instilling divine force in every of them and turning freedom into not something unnecessary occasion, but into part of human being’s characteristics.

A poet, humanist and philosopher from Florence, Alighieri Dante, is famous and well-known for his “Divine Comedy”. Like his colleague and compatriot Pier Angelo Manzolli, he also described freedom based on his own views. The author, in the second song of the chapter “Journey to Freedom”, a state official named Cato, in order not to see the fall of the Rome republic, commits suicide in the city of Utica. Dante appoints him as guard of freedom space. According to the poet this place is the peak where soul gains freedom [4, p. 70].

Meet his arrival with dignity,
It has come to wish you freedom.
Those who know that it is priceless,
Sacrifice their lives.

Here he meant freedom, the freedom of spirit. One could gain this only through spiritual purification. This cannot be implemented without freedom. Cato devoted himself to it and sacrificed his life.

Speaking about freedom of will, Dante, in the eighteenth song of this chapter, conveys this through the words of Beatrice who is close to him. For a human being, the beginning of creativity is heart. It has “different power”, that is to say, it is “natural love”. Depending on whether it is despicable or good deed, he will have the choice to accept or resist against it [4, p. 70–73].

Though love is given from above,
No need for it even if it burns you from inside.
If it suffocates your freedom,
Your heart can easily drive it out.
If I tell you views of Beatrice,
No doubt, it is called freedom of will.

Just think for yourself, how many times we come across with word freedom in our lives. This word is used even as a name, in word combinations, slogans, shops, enterprises and in the names of similar organizations and when describing the state of affairs in a specific country as well. However, there is no need for studying a language so that we could feel it like music. We could see it with our eyes, express it with our words and feel it. But in order to understand it we need more means. As wise men say “Those who say I have understood it, in reality do not understand anything”. Thus, we spent our lives through the process of understanding, cognition and studying and it will continue in this manner.

Bibliography

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т. 1. – Ч. 2. – М. : Мысль, 1975–1984.
2. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / пер., ст. и прим. С. А.Ошерова / отв. ред. М. Л. Гаспаров (Серия «Литературные памятники»). – М. : Наука, 1977. – 384 с.
3. Горфункель А. Х. Философия эпохи возрождения. – М. : Высшая школа, 1980.
4. Данте А. Божественная комедия. – М. : Мысль, 1967.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ СОФИОЛОГИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Е. В. Чепкасов

*Кандидат филологических наук, доцент,
Санкт-Петербургский гуманитарный
университет профсоюзов,
г. Санкт-Петербург, Россия*

Summary. Vladimir Solovyov created an original doctrine about Sophia. A. F. Losev suggested an interesting study of the origins of this doctrine. In this article, the doctrine of Soloviev and interpretation of Losev are vanquished critical reflection.

Keywords: Vladimir Solovyov; A. F. Losev; Evgeniy Chepkasov; sophiology; Gnosticism; philosophy; mysticism.

Исследования творчества Владимира Соловьева долгое время производились вне нашей страны – прежде всего в среде философов-эмигрантов (за редкими исключениями вроде трудов А. Ф. Лосева), что было связано с идеологическим моментом: идеалистическая (точнее, религиозная) философия Соловьева и его последователей была абсолютно несовместима с господствовавшим в советские годы методом философствования. По-настоящему российский читатель познакомился с наследием философа лишь в постсоветский период, и результатом этого знакомства стал неослабевающий интерес к Соловьеву, выразившийся в многочисленных монографиях и коллективных сборниках, посвященных философу. Что же касается аспекта нашего исследования, то софиология – оригинальное соловьевское учение о Софии, имевшее некоторые религиозно-философские истоки, но напрямую ни из одного из этих истоков не выводимое. Софиология – наиболее специфический аспект философствования Соловьева. В данной статье мы будем критически рассматривать софиологию Владимира Соловьева в оценке А. Ф. Лосева.

Если говорить об истоках софиологии Владимира Соловьева, то нужно прежде всего обратиться к восьмой главе ветхозаветных «Притчей Соломоновых», которая и стала основанием различных учений о Софии. Дав сыну наставления о том, чтобы он не искал чужой жены, но хранил супружескую верность, приведя пример неразумного юноши, пошедшего за блудницей, «как вол идет на убой и как олень на выстрел», царь Соломон приводит притчу о той самой премудрости (в библейском тексте заглавная буква отсутствует!). «Не премудрость ли взывает? и не разум ли возвышает голос свой? Она становится на возвышенных местах, при дороге, на распутиях; Она взывает у ворот при входе в город, при входе в двери: «К вам, люди, взываю я, и к сынам человеческим голос мой! Научитесь, неразумные, благоразумию, и глупые – разуму... Я, премудрость, обитаю с разумом, и ищу рассудительного знания. Страх Господень –

ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу. У меня совет и правда; я – разум, у меня сила» и т.д., фрагмент достаточно велик, чтобы приводить его целиком (См. Прит. 8; 1-5, 12-36).

Возможно, премудрый царь выбрал бы не столь развернутую метафору, если бы знал, что спустя много веков наставление сыну, преподанное в притчевой форме и справедливо указывающее на мудрость Бога, сотворившего столь сложный и гармоничный мир, вызовет к жизни многочисленные учения, отделившие эту мудрость от Творца и обожествившие ее. Соломон наставляет сына своего: «Скажи мудрости: «Ты сестра моя!» и разум назови родным своим, Чтобы они охраняли тебя от жены другого» (Прит. 7; 4-5). Весь дидактический монолог премудрости, персонифицированной для большей доходчивости, иллюстрирует это наставление. Однако в этот отрывок многие мистики, гностики и каббалисты вчитали тот смысл, которого изначально в нем и не предполагалось. Этими вторичными смыслами и воспользовался Соловьев.

Наиболее обстоятельно, на наш взгляд, книжные истоки учения Соловьева о Софии рассмотрены А. Ф. Лосевым. Он считает, что учение Вл. Соловьева о Софии не могло, конечно, появиться у философа как-нибудь случайно или походя. Оно должно иметь также и соответствующее и тоже достаточно богатое и глубокое происхождение.

Исследователь отмечает, что учение о Софии как об умопостигаемой материальной воплощенности Логоса мы находим еще в античном неоплатонизме [см. 3, с. 398-400]. Но в своей статье «Плотин» [см. 5, с. 479–483] в Энциклопедическом словаре Вл. Соловьев об этом ничего не говорит. Значит, дело не просто в неоплатонизме.

По-видимому, – считает А. Ф. Лосев, – для Вл. Соловьева имело гораздо больше значения библейское учение о Софии, которое мы находим в «Притчах Соломоновых» (Прит. 8; 22–23, 30–31). Во всяком случае, неоплатонические учения о Софии Вл. Соловьев нигде не излагает, в то время как библейское учение излагается у него очень подробно с весьма существенными из него выводами. Это библейское учение о Софии мы находим в книге «Россия и вселенская церковь». Существенное отличие библейского учения от языческого учения Плотина и Прокла заключается в том, что неоплатоническая София имеет исключительно только категориальный смысл и является завершением учения об Уме, она не содержит в себе ничего человеческого и, в частности, ничего личностного.

По мнению Лосева, с которым мы не вполне согласны, в «Притчах Соломоновых» София прежде всего личность, как личностью является и Сам Бог, притом единый, всесовершенный. В Софии Бог осуществляет Сам Себя. Но поскольку София есть тело Божие, она является первообразом и для всего телесного и материального вне Бога. Библейская София – это совокупность тех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого, куда

Вл. Соловьев относит св. Деву, Христа и Церковь. Вот почему он не мог удовлетвориться только одним античным неоплатоническим учением о Софии [см. 2, с. 213–214].

Соглашаясь с Лосевым в том, что отсутствие личности Софии в неоплатонизме не могло удовлетворить Соловьева, мы не согласны с излишне философичным прочтением вышеприведенной притчи Соломоновой. Да, премудрость (не только Божия, что характерно!) показана персонафицированно, но ведь на то она и притча, чтобы быть защищенной от буквального понимания. Нельзя вырывать цитаты из контекста (как это делает Лосев, ссылаясь лишь на 4 стиха главы), дабы в результате этого не возникало недоразумений или каких-то дополнительных небожителей, которых, по справедливости, необходимо исключить, орудуя бритвой Оккама и Nikeйским Символом веры. При всем уважении к Лосеву, наше мнение таково.

А. Ф. Лосев отмечает, что помимо неоплатонизма, Вл. Соловьеву пришлось преодолеть еще один сильнейший историко-философский барьер, а именно то, что в истории философии называется *гностицизмом*. Но сказать, что у него не осталось ровно никаких следов гностицизма, никак нельзя, так как античный гностицизм и гностические элементы в новой философии были привлекательны, и не только для Вл. Соловьева, но и для многих других мыслителей. Дело в том, что античный гностицизм II–III веков н. э. представлял собою острейшую эллинизацию христианства, так что трудно даже и сказать, чего в нем было больше, христианства или язычества. Прежде всего в нем был непреодолимый дуализм материального и идеального, человеческого и божественного.

Будучи беспорядочным смешением язычества и христианства, гностицизм при всем своем дуализме был весь пронизан ожиданием общечеловеческого искупления и весьма интенсивным стремлением вырваться из царства зла и грехопадения. Но личности, изображенные в Новом Завете, рассматриваются в гностицизме в одной плоскости с античными мифологическими героями, что, конечно, для Вл. Соловьева было не только неприемлемо, но и достаточно неприятно.

И все же в Софии, которую исповедовал Вл. Соловьев, заметны отблески античного гностицизма в том смысле, что Вл. Соловьев не терпел чистых и абстрактных идей, лишенных всякой материи, и материи, лишенной всякого идеального одухотворения. Образ Софии был близок для него потому, что к нему он испытывал какие-то интимно-человеческие чувства, гораздо более материальные и земные, гораздо более сердечные и осязаемые, чем это было у него вообще в религиозной области. Вот почему образ Софии был так близок для него в течение всей его жизни, несмотря на то, что первоначально источники этой Софии были для него совсем чужды. [см. 2, с. 214–215].

Вместе с тем нельзя не отметить формальное сходство отпадения Софии от божественной полноты и возвращение обратно с тем круговоротом, который мы можем наблюдать и в построениях Соловьева: «София – самый младший, тридцатый эон («эон» – это тот или иной тип «вечносущего») из числа тех, что составляют божественную «полноту», или Плерому. Со всей пылкостью юного существа София охвачена любовью и страстью, дерзостно стремясь постигнуть величие того, кто именуется первым эоном, или Отцом, и является вообще одним из Первоначал бытия, или Бездной. Однако от опасности, грозящей растворением во «всеобщей сущности» и «сладкой радости» Отца, удерживает Софию сила под названием «Предел», или «Крест». София вынуждена отбросить свою дерзостную мысль, питаемую страстью к познанию. Она вновь возвращается в состав «полноты», нарушенная гармония восстанавливается» [2, с. 216]. София наделялась у гностиков чересчур человеческими страстями и чересчур человеческой драматически свершавшейся судьбой.

Далее А. Ф. Лосев доказывает, что учение Соловьева о Софии не опирается на Каббалу (не вполне, на наш взгляд, убедительно): «Как мы знаем, для изучения средневековой Каббалы Вл. Соловьев был командирован в Британский музей в 1875 году. Однако в своей энциклопедической статье «Каббала» (X, 339–343) он о Софии опять-таки ничего не говорит» [2, с. 219]. Вместе с тем автор сам себе противоречит: при написании трактата «София» (1875–1876 гг.) источником, по мнению того же Лосева, послужила именно Каббала: «Надо обратить внимание еще на два обстоятельства. Первое обстоятельство заключается в довольно определенных связях мысли Вл. Соловьева с каббалистической традицией. К этому можно прибавить, что свое исходное сверхсущее, или первоначальное ничто, он здесь так и называет каббалистическим термином – Эн Соф, что значит по-русски «Не-ничто»... Никакого такого «Эн Соф» мы не находим ни в «Философских началах цельного знания», ни в «Критике отвлеченных начал». Точно так же и термин «София» явно привлекается здесь Вл. Соловьевым из каббалистических источников. Правда, в разбираемой нами рукописи термин этот почти никак не поясняется. Но в «Философских началах цельного знания» София отождествляется с третьим лицом Пресвятой Троицы, которое он называет то «Идеей» (после «Абсолютного» и «Логоса»), то «Сущностью» (после «Сущего» и «Бытия»))» [2, с. 194]. Таким образом, София из этого раннего трактата родом все-таки из Каббалы. Возможно, А.Ф. Лосев полагал, что между этой Софией и Софией более поздних работ Соловьева какая бы то ни было связь отсутствует. Мы же так не считаем.

Новгородская иконопись, в которой видное место занимал образ Софии Премудрости Божией, еще один несомненный источник учения о Софии. «Христианская истина в этом окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекала религиозную душу

русского народа с самых первых времен его обращения в христианство, – пишет Соловьев. – Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциональной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом). Тесно связывая святую Софию с Богородицею и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков тем не менее отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества. Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества – наряду с Богородицею и Сыном Божиим – русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской» [4, с. 371–372].

«В этом небывало оригинальном рассуждении Вл. Соловьева, – пишет Лосев, – мы находим доведение идеи Софии до предельного обобщения, толкование этого обобщения как социально-исторического и усмотрение Творца этой социальной обобщенности в русском народе в отличие от абстрактно-умозрительного толкования ее в Византии, несмотря на византийское происхождение христианства в России» [2, с. 221–222].

Таким образом, можно смело назвать Библию (в превратном истолковании), неоплатонизм, гностицизм, Каббалу и местные неканонические особенности древнерусской иконописи (в «Житиях святых» есть мученицы Вера, Надежда, Любовь и мать их София, их-то обычно и изображают на иконах) в качестве истоков софиологии Соловьева.

Библиографический список

1. Библия.
2. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. – М., 2000.
3. Лосев А. Ф. История античной философии. Поздний эллинизм. – М., 1980.
4. Соловьев В. С. Россия и вселенская церковь. – М., 1911.
5. Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. – СПб., 1911–1914. – Т. 10.



VIII. HISTORICAL FEATURES AND FACTORS OF OCCURRENCE AND FORMATION OF THE WORLD'S RELIGIONS



SOCIO-HISTORICAL ASPECT OF DEVELOPMENT OF FORMS OF RELIGIONS

V. N. Goncharov

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

Summary. Ideas of supernatural appear and fix in culture during long evolution of archaic consciousness and its rationalization. Ideas about supernatural become a basis of development of more difficult vision of the world and impact of the person on the environment that is shown in magic - the ceremonies connected with belief in supernatural capability of the person to influence other people and surrounding reality.

Key words: religion; culture; consciousness; society; personality.

The magic thinking is absolutely indifferent to the contradictions obvious to us. It can be explained by the fact that here sensual prevails over logical, irrational over rational [14, p. 82–89].

Christian idea of religion also found its expression in a number of culturological theories (for example, Socrates, Plato, Augustine, and Hegel). An interpretation of religion as a difficult phenomenon of individual consciousness defined the main lines of its philosophical and rationalistic criticism in the 18–19th centuries [6, p. 123–128]. Development of empirical and comparative culturology from the middle of the 19th century (M. Muller, E. Taylor, J. Fraser) has led to searches available to the observation and scientific analysis of the elementary elements of religious culture. G. Spencer and E. Taylor have created a theory on which these elements were in ideas of existence of the spirits and souls connected with such cult phenomenon as animism. Ability of natural and supernatural was attributed to primitive consciousness. The subjective and psychological theories of religion reducing it to extraordinary conditions of human mentality have begun to develop since the end of the 19th century [12, p. 102–107]. This direction leads to consideration of religion as a kind of psychological experience of the individual. One of the directions of psychological approach was made by the theory of the German philosopher R. Otto about religion as a phenomenon meeting with mysterious, absolutely another. Here possibilities of science consist in registration, comparison and analysis of factors of such meeting. This opinion has exerted impact on development of phenomenological

schools in culturology (M. Eliade, R. Pettatsiona, G. van der Leuv) seeking to analyze separate elements of myths and a ritual. Psychological theories (S. Freud, K. Jung, E. Fromm) find the basis of religious consciousness in influence on it by some ancient ideal structures (K. Jung - archetype) in which sacred experience of the previous generations of people is fixed.

Culturologists have always emphasized that religions are phenomenon of world culture. The religion is tightly connected with culture. The culture was born from a cult. It is connatural to spirituality, therefore, to religion [7, p. 113–117]. Deep intimate bases of culture are rooted in religion. Therefore religion research as phenomenon of culture is always up-to-date [8, p. 33–36].

Some western culturologists (E. Durkheim, M. Weber) consider system of beliefs as social phenomenon, research of cult and belief, balance between individual and social. The refusal of statement and research of the abstract question of religion nature for benefit of specific consideration of its empirically available social manifestations is typical for modern representatives of these directions (membership in the religious organizations; observance of ceremonial regulations; social, commercial and political connections of religious institutions; elements of mass religious consciousness).

The cult philosophy connecting past, present and future of this society plays a big role in the number of systems of beliefs [2, p. 16–27]. The important element of the cult is constituted by the special organization of system of the individual and mass feeling creating and resolving the condition of psychological crises [10, p. 266–271]. Each religion develops special, cultural and certain system of the person's experiences of his relation to sacred objects in case of which emotional saturation and specific sanctity of this relation exclude its rational assessment [4, p. 28–34]. Ancient cults are very massive (a group ritual, a sacralization of regulations of collective life), in the mature systems of beliefs an individual prayer or religious feeling are products of separation of this initial group. Believers can both directly merge with reference social group (in clan of ancient society, theocratic state), and differ from it (in secular society). In the same society can be different types of believers [5, p. 139–144]. In some modern societies along with rather extensive church organizations, membership in which is determined by the system of existing symbolical and formal acts, there is a number of sects representing rather small, strictly closed groups, which select their candidates very strict and often resist to the dominating religions, the state, official regulations of society [1, p. 95–100].

The main part of any religion is the question of God and the divine world order. For the believing person existence finds in God an explanation and justification, the reason and the ultimate goal. In nature there is a certain mechanicalism that pays attention to lack of the purposes in vital process [9, p. 17–20]. The religious person understands that the science can't often answer a question why in some cases sincere aspirations of people to the truth, good and beauty don't give them happiness. And then these questions are answered by religion with the

doctrine of God. Believers consider that the Universe has a creator who has once created it by power of the all-powerful love. God has allocated the beings created by him with various gifts, the most important of which for the person is freedom, ability of self-determination and spiritual consciousness. God helps people with their free aspiration to the highest manifestations of the spirit (to knowledge of the truth, execution of good, establishment of harmony and peace). The majority of world religions claim that God is absolutely free identity, the most powerful force, the self-reason and the reason of the reasons, the absolute mind and boundless love. The identity of the common person can be considered imperfect, limited as the individual will never be able to get the consciousness into the deepest essence and the most intimate corners even of his own spirit [3]. However, being imperfect, it is presented reflection of the highest personality, perfect and absolute. Concerning existence the absolute personality doesn't depend on anything external. Set of divine properties exists eternally and steadily. "I" absolute is representation of divine properties and forces as belonging to "I", the representation corresponding to these properties and forces. Both existence of absolute and self-determination of absolute don't need anything external. An idea of absolute by the personality gives God definiteness. Absolute it determines itself as the unconditional existence which doesn't have any external dependence. It determines laws of the existence and realizes itself as the absolute, indifferent and free personality

Bibliography

1. Бакланова О. А., Бакланов И. С., Ерохин А. М. Методологические конструкты исследования социальности современного общества // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2016. – Т. 8. – № 3-1. – С. 95–100.
2. Бакланова О. А. Проблема конституирования социокультурной идентичности в современном обществе // Высшая школа – региону : сборник научных статей. – Пятигорск, 2013. – С. 16–27.
3. Говердовская Е. В., Антюхина А. В., Шульженко В. И. Актуальные проблемы духовной жизни личности и общества: региональный аспект. – Волгоград, 2014.
4. Говердовская Е. В. Социокультурные и этнологические особенности региона – основа модернизации высшего образования на Северном Кавказе // Ученые записки университета им. П. Ф. Лесгафта. – 2007. – № 7. – С. 28–34.
5. Деркачев Г. И., Бакланов И. С. Проблемы и истоки легитимации власти в современной России // Социально-гуманитарные знания. – 2009. – № 9. – С. 139–144.
6. Ерохин А. М. Научно-информационный аспект исследования социокультурного развития общества в области культуры и искусства // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2015. – № 2. – С. 123–128.
7. Камалова О. Н. Развитие представлений об интуиции в русской философии конца XIX – начала XX в // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2012. – № 1. – С. 113–117.
8. Камалова О. Н. Особенности понимания интуиции в философии С. Л. Франка // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2011. – № 1. – С. 33–36.
9. Колосова О. Ю. Синергетические аспекты развития современного общества // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2012. – № 4. – С. 17–20.

10. Колосова О. Ю. Трансформационные социальные процессы в контексте глобализации // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2012. – № 4. – С. 266–271.
11. Лобейко Ю. А. Социальная активность личности в обществе: социально-педагогические аспекты формирования // European Social Science Journal. – 2014. – № 7-2 (46). – С. 282–284.
12. Лобейко Ю. А. Педагогическая деятельность и педагогическое сознание: социальный аспект // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты. – 2014. – № 13. – С. 102–107.
13. Матяш Т. П., Несмеянов Е. Е. Православный тип культуры: идея и реальность // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2015. – № 3 (82). – С. 39–44.
14. Месхи Б. Ч., Несмеянов Е. Е. Теология или лженаука: что на самом деле разрушает отечественное образование // Гуманитарные и социальные науки. – 2014. – № 4. – С. 82–89.



IX. CORRELATION OF RELIGIOUS AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE



РЕЛИГИЯ И НАУКА: ПУТИ СБЛИЖЕНИЯ

Р. Ю. Рахматуллин

*Доктор философских наук, профессор,
Башкирский государственный
аграрный университет,
г. Уфа,
Республика Башкортостан, Россия*

Summary. The article discusses the relationship between the two phenomena of culture: science and religion. Attention is drawn to the need to find ways to bring them closer. To solve this problem, we recommend the use of the principle of the harmony of faith and reason.

Keywords: religion; science; Thomism.

Религия и наука – две мощные мировоззренческие системы, под влиянием которых находится человек с давних времен. Отношения между этими феноменами культуры в разные периоды истории менялось от крайней враждебности до мирного сосуществования. В средневековой христианской Европе главным инициатором вражды выступала церковь, объявившая всех сторонников научной картины мира врагами, которых нужно жестко наказывать. В СССР инициатива травли верующих исходила от КПСС, объявившей марксистско-ленинскую идеологию научным мировоззрением, которое не совместимо с религиозными ценностями. Воинствующий атеизм стал в то время существенным компонентом государственной идеологии, а преследование духовенства и активной части верующих стало важным элементом внутренней политики. Разрушались православные, мусульманские, буддийские храмы. К примеру, если число мечетей к 1917 году в России достигало 12 000, то к 1956 году их число сократилось до 94. То же самое происходило и с другими храмами.

В начале 1990-х годов гегемония КПСС в социальном пространстве России кончилась. Но это не означает, что вопрос о месте религии в обществе исчез. Ныне религия (прежде всего, православие) используется как важный фактор консолидации народа вокруг власти, а также и в воспитательных целях. Религия несмело, но настойчиво входит в общеобразовательные школы, в университетах постепенно открываются кафедры и институты теологии, в мае 2016 года ВАК России приняла решение создать первый диссертационный совет по теологии. На наш взгляд, это нормальное явление, когда большинство населения является верующими. Более того, многие известные ученые – М. Борн, И. Ньютон, А. Эйнштейн,

К. Г. Юнг и др. – считали, что занятия наукой и вера в Бога не противоречат друг другу.

Проблему противоречия между научными и религиозными знаниями еще в XII веке пытался решить Ибн Рушд. В традициях перипатетизма он относил философию к науке и считал истины религии и рационалистической философии не противоречащими друг другу, т. к. они являются объяснением одного и того же с разных позиций [2, с. 95–96]. Более обстоятельно эта проблема была рассмотрена в XIII веке Фомой Аквинским, выдвинувшим принцип гармонии веры (религии) и разума (науки). В соответствии с этим принципом, религия и наука не противоречат друг другу, т.к. используют разные способы обоснования истины [3]. Однако предпочтение нужно отдавать способу обоснования, которое использует религия. Почему? Потому что в качестве первоисточника она использует Священное Писание, которое есть послание Бога людям. Поскольку его автором является сам Бог, интеллект которого во много раз превосходит человеческий разум, то научные знания, являющиеся результатом человеческого познания, по качеству ниже религиозных. Во второй половине XIX века эти идеи Фомы Аквинского развиваются в философии неотомизма. Видные представители этой философии Ж. Маритен и Э. Жильсон сосредотачивают свое внимание на человеческом познании и творчестве, считая их высшим проявлением божественного в человеке. Так, Маритен полагает, что истоки творчества нужно искать в бессознательной сфере человеческой психики, в которой находятся «духовные архетипы», являющиеся божественными проявлениями [4]. Толкование научного познания Маритеном мало чем отличается от его характеристики Фомой Аквинским. Он считает, что противоречие между научным и религиозным толкованиями мира представляет собой проявление более общего противоречия между малыми (человеческими) и большими (божественными) знаниями [5]. Это похоже на противоречие между знаниями ребенка и его родителей о роли уколов в лечении болезни. По мере взросления ребенка, воспринимающего уколы как зло, это противоречие исчезает. Маритен полагает, что по мере прогресса человечества люди поймут истины, изложенные в Священном Писании, перестанут критиковать религию. Мы считаем, что наука должна исследовать факты, а религия и философия – начала. Полученные результаты должны рассматриваться с точки зрения корреляционной зависимости. Думается, что наука и религия должны оцениваться с позиций принципа дополнительности, а не противоположности.

Библиографический список

1. Макеева А., Коробов П., Лабутина Д. Богословие возвели в ученую степень [Электронный ресурс]: URL: <http://kommersant.ru/doc/3060218>.
2. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд. – М.: Мысль, 1973.

3. Rakhmatullin R., Semenova E. Thomism of the unity of the religious and scientific knowledge // *Nauka i studia.* – 2015. – Т. 10.
4. Маритен Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии. – М. : РОССПЕН, 2004.
5. Маритен Ж. О человеческом знании // *Вопросы философии.* – 1995. – № 5.



X. PSYCHOLOGICAL FEATURES OF BELIEVERS



РАСКРЫТИЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ПОТЕНЦИАЛА ЛИЧНОСТИ В ДВУХ ТОТАЛИТАРНЫХ РЕЖИМАХ (на примере жизни и подвига монахини Вероники Языковой и монахини Марии Кузьминой-Караваевой)

А. А. Борискина

*Кандидат педагогических наук,
педагог-психолог,
Лицей № 1580 при МГТУ
имени Н. Э. Баумана, г. Москва, Россия*

Summary. In the article on the example of the life of sister Maria Yazykovaya and sister Maria Kuzmina-Karavaeva drawn attention to the fact that overcoming the sinful nature of man and the revelation of spiritual and moral potential would be impossible without a return to the soil of Orthodox culture. There's this Christocentric soil made possible personal feat and sister Veronica and sister Maria, people, opposing not only sin in his inner man, but by the totalitarian systems in Solovki and in the Ravensbrück camp.

Keywords: spiritual and moral potential; personality; personality development; the potential of the individual.

Ни для кого не является секретом, что родившийся ребёнок, вне зависимости от потребностей, которые имеют все новорожденные, имеет от других то, что присуще только ему. Что лежит в основе этих отличий? Гены, природные задатки? Существующие в скрытом виде возможности человека при определенных условиях могут актуализироваться, обнаружиться, проявиться. Так, рядом с сильными, авторитетными в определенной области личностями обнаруживаются и раскрываются новые таланты. Например, в области науки Михаил Васильевич Ломоносов и его знаменитые ученики Николай Никитич Поповский (поэт, ученый); Антон Алексеевич Барсов (математик, классик); Филипп Яремский (магистр философии и свободных наук, преподаватель русской и латинской риторики); Алексей Константинов (преподаватель русской грамматики). В духовно-нравственной области особого внимания заслуживает великий святой русской земли преподобный Сергей Радонежский и его ученики, это преподобные Авраамий Галицкий, Павел Обнорский, Сильвестр Обнорский, Кирилл и Ферапонт Белозерские, Афанасий (основатель Высоцкого монастыря); Роман (основатель обители на Киржаче); Савва Сторожевский и многие другие. В этом случае задача педагога, учителя заключается в том, чтобы все лучшее переводить из состояния потенциального в состояние актуального, в противном случае, это состояние может не актуализироваться. Интересно, что состояние праведности передавалось на Руси из поколения

в поколение. В отличие от состояния гениальности (например, еще не было в роду А. С. Пушкина такого второго), праведность может быть доступна каждому, к ней призывались все.

Но потенциал, как возможность, мощь, может обнаружиться в диаметрально противоположных духовно-нравственным, интеллектуальным, творческим качествам личности: Аль Капоне (один из известных преступников XX века); Джон Диллинджер (грабитель банков 30-х годов XX века); Бернанд Эбберс (знаменитый мошенник) и другие. Можем ли мы вместе с поговоркой утверждать: «Яблочко от яблоньки недалеко падает»? В связи с этим, особый интерес предоставляют биографические исследования личностей людей с асоциальным поведением. Например, в книге Alice Miller «For Your Own Good» (1990) описана личная история Адольфа Гитлера. Автор обращает внимание на то, что Адольф Гитлер не был научен любви, мать Гитлера была тревожная женщина, большое внимание уделялось физическому здоровью, а воспитанию, развитию души вообще никакого внимания не уделялось, вспыльчивый и раздражительный отец (незаконнорожденный сын Марии Шикльгрубер) избивал жену и детей. Подобные биографии интересны, прежде всего, тем, что являются живой иллюстрацией к тому, как детей не надо воспитывать.

Из рода в род человеку передается доброе имя, память добрых дел. Но как случается, что из одной семьи вырастает порядочный человек и преступник, гений и пустоцвет? Просчеты воспитания? Недальновидность родителей и педагогов? Быть может разные условия появления на свет? Можно ли корректировать развитие? Если да, то, что в чем, если фазы развития личности одинаковы для всех?

Философы и психологи разработали методы воспитания и обучения растущего человека. Шагнули вперед, и смогли дать ответы на то, от чего зависят будущие умения и навыки ребенка. А как развить в ребенке личность, как помочь ему стать человеком в высшем смысле этого слова? Можем ли мы дать ответ на этот вопрос? Для того, чтобы «испортить» в человеке человека, изменить ход его мыслей, само мышление, большего труда не надо. А как в условиях пропаганды полового просвещения, в условиях практического отсутствия нравственных примеров и моделей для подражания, в условиях вседозволенности, жестокости, а порой лжи помочь ребенку остаться человеком со своей нравственной позицией, волей к добру? Как развить духовно-нравственный потенциал личности? Это было и остается важнейшей проблемой педагогики и психологии. И здесь мы можем говорить о роли воспитания и обучения в формировании и развитии личности.

Воспитание, как социально-организованный процесс формирования человеческих ценностей влияет на потенциал личности, который составляет в нем духовную основу, обеспечивает поведение в соответствии с нормами общества и способно менять нравы, пока они не стали устойчивыми чертами личности. Интересно, как ученые разных стран, а порой разных

временных рамок, смотрели на проблему развития личности. Так, согласно учению Зигмунда Фрейда (1856–1939), инстинкты и влечения играют главную роль в человеческом поведении. Согласившись с данной теорией, нам бы было не трудно влиять на поведение человека с помощью врожденных потребностей человеческого организма, как своеобразного биологического и психически неделимого стереотипа поведения. И это удавалось в тотальной системе концентрационных лагерей Советского Союза и нацистской Германии. Но эта теория никогда не объяснит, каким образом в нечеловеческих условиях этих лагерей, вырастали такие гиганты духа, как, например, монахиня Вероника Языкова (Соловки), мать Мария (женский лагерь Равенсбрюк). Каким образом в нечеловеческих условиях, в которых единственный инстинкт самосохранения должен был бы поставить людей на путь предательства и эгоизма, раскрывалась красота человеческих душ, способных презреть этим инстинктом и встать на сторону служения своим собратьям по несчастью?

Биографией монахини Вероники и монахини Марии мы воспользовались неспроста. Пример их жизней наиболее ярко иллюстрирует раскрытие духовно-нравственного потенциала личности. На страницах книги «Повесть о жизни. Монахиня Вероника» [6], мы знакомимся со светской барышней Верочкой Языковой. С самого начала её биография и жизнь не представляет особого интереса, мы узнаем, между прочим, что «Верочка Языкова, первая выпускница одного из петербургских женских институтов» не пользовалась любовью своих сокурсниц. Своим самодовольством, она вызывала к себе неприязнь. В книге описывается её раскрывающийся талант стихотворца, еще страдающий слащавостью, сентиментальностью, мы видим её подражание готовым образцам, её самолюбование. Ничего интересного с точки зрения духовности, нравственности, морали, при её образованности. Мы не находим в ней добрых человеческих качеств, хотя, она в общем-то неплохая девушка, ничего плохого не делает. Она мечтательна, как большинство девушек её возраста, она постоянно представляет себя героиней какого-нибудь романа или повести. Несмотря на протест родителей, она поступает в театральное училище, и тут впервые наталкивается на серьезную критику со стороны новых преподавателей. Внешние обстоятельства начинают менять её судьбу, и саму её человеческую природу. Сначала война с Германией 1914 года возвращает Верочку в реальную жизнь, она поступает на курсы Красного Креста, но и здесь еще нет речи о том, что начали раскрываться скрытые ресурсы её потенциала, и здесь она все еще играет, чувствует себя героиней, это пока еще только новая роль Верочки. Тем временем, жизнь постепенно готовит ей новые испытания. Верочка влюбляется в молодого смазливового доктора, который какое-то время принимает её обожание, но вскоре начинает встречаться с более сговорчивой и искушенной в «любовных» делах женщиной, а Верочка случайно узнает, что он еще и женат и имеет детей. В отчаянии она готова

дойти до страшного поступка, помышляет о самоубийстве. Вот такая похожая на многие девичьи судьбы судьба еще не выросшей, не умудренной личности, постоянно закаляющейся, готовящейся для подвига служения людям и Богу. Сначала события 1917 года, изменение социального статуса и условий жизни, потом её обращение к Богу, возвращение в церковь, смерть родителей – по-настоящему её большое личное горе, постриг, и новая жизнь уже монахини Вероники.

Путь святости, это не путь в один шаг, и постриг – еще не изменение человека, но пока еще только человеческой судьбы, пусть с новым именем, с новым «рождением». В ней было еще много от прежней Верочки: неимение простоты, «игра в героев», негибкость характера, осуждение других, несовершенная, не рожденная еще свыше в ней самой евангельская любовь к ближним.

Теперь мы можем наблюдать за монахиней Вероникой в лагере «она по-прежнему не умела воспринимать действительность иначе, как через призму накопленных ею ранее литературных и художественных образов, и, по исконной своей привычке наблюдая себя со стороны, невольно любовалась не только окружающим пейзажем, но и собой» [6, с. 31–32]. Мы видим внешне смелую, мужественную, непреклонную душу, готовую, если надо умереть, но этот подвиг мог бы быть потерян, из-за своей внутренней несостоятельности. Мы можем наблюдать её искренние страдания, а личность еще не раскрылась во всей своей полноте. Должно произойти нечто, что окончательно разрушит её представление и мечтание о себе и повернет её к людям. И вот это «нечто» происходит. Её сажают в карцер с другими уголовниками: женщины рядом с мужчинами. Ночью перегородка, отделяющая их друг от друга рушится, и мать Вероника становится свидетельницей страшной оргии, страшной грязи, терпит насмешки, и, все, что может сделать в этой ситуации – горячо молится Богу. Больше нет ни мужества, ни обличения других, только бы самой сохранить себя от страшного поругания. И в этой беспомощности рождается настоящее покаяние, понимание несостоятельности себя, а из покаяния – понимание и любовь к другим людям. Из всей этой грязи выходит новая мать Вероника, победившая свой эгоизм и свое самолюбование, так начинается лично для неё путь чистоты, путь святости. Ей еще придется ошибаться, падать и вставать, но измененная она, уже способна влиять на других людей: утешать, прощать, помогать, изменять отношение к действительности, сама она постепенно становится родной, человеческой, доброй. Интересно, как по-разному реагируют люди на прочтение этой книги. Одна из моих клиенток заметила, что, если бы не обстоятельства, Верочке бы не измениться. Это можно назвать личным ответом клиента на работу психолога, или кающегося на служение пастыря, или воспитанника на действия воспитателя. Обстоятельства, и даже горе делают нас людьми порой больше, чем тихая и безмятежная жизнь. Великая школа жизни в мироздании проходится, про-

живается каждым человеком, но не в каждом раскрывается заложенный им по природе потенциал личности. Помните, как в песне Валерия Бокова «Все равно для этой жизни все мы – детки, все равно расставит жизнь свои отметки»?

Несколько схожая с судьбой монахини Вероники, судьба матери Марии, описанная в книге протоиерея Сергия Гаккеля «Мать Мария» [7]. В чем же мы видим параллели? Октябрьская революция, гражданская война. Отвержение отеческих идеалов, уход от Бога и церкви. В этом судьба русской интеллигенции во многом схожа, искания новых дорог, чтобы потом обрести всю ту же «почву», помните Ф.М. Достоевского? Возвращение на круги своя, возвращение к культуре и вере своих предков. В книге Сергея Гаккеля перед нами открывается незаурядная личность, знакомство с такими интересными историческими персоналиями, как К. П. Победоносцев, А. Блок, включенность в жизнь литературной и художественной элиты серебряного века, сама поэзия матери Марии уже делают её интересной с точки зрения мировой художественной культуры слова личностью. Но и здесь, пока еще рано говорить о раскрытии духовно-нравственного потенциала. Лиза Кузьмина-Караваева (будущая монахиня Мария), пока еще эмансипированная в духе своего времени женщина. После революционных событий, мы видим её преемницей городского головы города Анапы. Эта женщина была дважды замужем, познала, как и Верочка Языкова (мать Вероника), горечь ранней потери, похоронила дочь:

*Есть бескrestная в мире могила,
Над могилою надпись: Гаяна.*

Потом эмиграция, активная жизненная позиция в отношении своих собратьев по несчастью, смерть второй дочери Насти:

*Подвел ко мне, сказал: усынови
Вот этих, – каждого в его заботе.
Пусть будут жить они в твоей крови, –
Кость от костей твоих и плоть от плоти.*

Дальше, помощь обездоленным людям, организация социального служения во Франции, дружба и окормление у Сергия Булгакова (1871–1944), её желание стать монахиней и обращение к митрополиту Евлогию (1866–1946). Канонические и семейные препятствия к постригу.

Когда канонические и семейные препятствия к монашеству были устранены, в марте 1932 года в храме Сергиевского монастыря при парижском Православном институте состоялся постриг Елизаветы, получившей новое имя – Мария. Монашество её, совершенно отличное от аскетического подвига, по-своему творчески переработанному ей, не понятному многим, вызывало у некоторых недоумение, но для неё любовь стала выше закона буквы, и тем понятнее её стихи:

*О, Господи, своей ли вольной волей?
Нет, от Тебя назначено мне так.*

За много лет натруженных мозолей...

Спускаться в одиночество и мрак.

И когда узнаешь подробности жизни русской эмиграции, тогда подвиг служения матери Марии становится очевиднее и понятнее. Жизнь в новых условиях, изменила и статус, и социальное положение многих её соотечественников. Многие оказались на грани нищеты, некоторые попали в психиатрические клиники, иные были на волоске от страшного шага к самоубийству. Прежде, чем говорить этим людям о Боге, их нужно было накормить, обогреть, перевязать их раны, обнадежить, принять в свое углубляющееся и расширяющееся материнское сердце. Её служение более походило на служение евангельской Марфы, но в тех сложных условиях оправдано.

В 1940 году гитлеровские войска вторглись во Францию, а 4 марта 1942 года началось гонение на евреев, которое «Мать Мария с самого начала» считала бременем «общим для всех» [7, с. 134]. В скором времени её ждал арест. В лагере «Она хорошо ладила и с молодежью, и с пожилыми людьми, и с людьми крайне передовых политических взглядов, и с людьми совершенно различных верований. Она не давала ничему второстепенному мешать общению между людьми» [7, с. 151]. Цель всей лагерной системы была в том, чтобы убить человеческое в человеке, но «эта система не покорила мать Марию и не заставила её забыть о своем человеческом достоинстве» [7, с. 152]. Жизнь матери Марии трагически оборвалась в лагере Равенсбрюке, совсем не много ей не хватило дожить до победы, но стопами своими она уже касалась вечности, все предчувствуя, все предвидя: «Я хочу родиться в вечность, потому что мне в этой поднебесной утробе уже тесно, потому что я хочу домой, к Отцу, – и все готова отдать, и любыми муками заплатить за Отчий дом моей вечности» [7, с. 154].

Противостоят взглядам Фрейда, и его последователей психоаналитиков идеалы гуманистической психологии, во главе которой по праву можно считать теории и идеи К. Роджерса (1902–1987). Прогрессивные убеждения К. Роджерса – это отказ объяснения человеческого поведения инстинктами и влечением: «Роджерс шёл по пути утверждения всечеловеческого в человеке. Этот путь совпадает для нас с гуманитарной традицией русской культуры, культуры А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского, А. П. Чехова и Л. Н. Толстого, А. М. Горького и М. А. Булгакова» [4, с. 27]. А. Б. Орлов в книге «Психология личности и сущности человека» отмечает, что путь, который избрали оппоненты К. Роджерса – «тупик антигуманизма» [4].

Гуманистическая психология человекоцентрична, А. Б. Орлов видит в ней «ноосферный», «планетарный» (В.И. Вернадский) масштаб. Психотерапия К. Роджерса владела умами 50-х, эволюционировала в человекоцентрированное обучение 60-х – 70-х: «Исходную оппозицию традиционным психотерапевтическим, педагогическим, политическим и прочим практикам и идеологиям составляют три базовых гуманистических прин-

ципа, или убеждения: люди по своей природе свободны и добры; пациенты, учащиеся, представители политических партий, социальных классов – это, прежде всего, люди». И, наконец, подводя итог сказанному А. Б. Орлов отмечает, что конструктивное взаимодействие с людьми возможно, если психотерапевту, учителю, политику удастся войти с человеком «в трансперсональные (а не интерперсональные, т. е. медицинские, педагогические или политические) отношения [4, с. 29]. Нам импонируют теории и практики гуманистической психологии, однако, не все её взгляды можно идеализировать, её центр смещается от Бога к человеку, что неизбежно уводит от живительной силы христоцентрированного православного верования. Так А. Б. Орлов подвергает критике взгляд на человеческую природу, как природу несовершенную и симпатизирует новой концепции противопоставленной психоанализу и бихевиоризму «оппонентам подобных представлений, восходящих к постулатам социализированного (церковного) христианства о греховности человеческой природы» [4, с. 28].

Христианство не развивчивало человеческую природу, подобно психоаналитикам, а скорее указывало на путь очищения, на путь преодоления зла в своей природе. Согласиться с тем, что зла в человеческой природе нет, трудно, уже хотя бы из приведенных выше примеров реальных человеческих жизней, преодоление этой природы и раскрытие духовно-нравственного потенциала стало бы невозможным без возвращения на почву православной культуры. Там на этой христоцентричной почве стал возможным личный подвиг и монахини Вероники, и монахини Марии, людей, противостоящих не только греху в своем внутреннем человеке, но и самим тоталитарным системам, не сломанными под этими системами, и только тогда, вместе с русским писателем-философом Ф. М. Достоевским мы можем воскликнуть: «Человек есть тайна, и если будешь разгадывать её всю жизнь, не говори, что потерял время, я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком».

Библиографический список

1. Alice Miller. For Your Own Good. «Farrar, Straus and Giroux», «Straus and Giroux», 1990.
2. Алис Миллер. В начале было воспитание. – М. : Издательство «Академический проект», 2015.
3. Коджаспирова Г. М. История образования и педагогической мысли: таблицы, схемы, опорные конспекты. – М., 2013.
4. Орлов А. Б. Психология личности и сущности человека: Парадигмы, проекции, практики : учеб. пособие для студ. психол. фак. вузов. – М. : Издательский центр «Академия», 2002.
5. Педагогика С. Френе: теория и практика: Учеб. пособие/ Под ред. Н. В. Друзиной. – Саратов : Изд-во Саратов. педагог. ин-та, 2000.
6. Повесть о жизни. Монахиня Вероника. – М. : Даниловский благовестник, 1997.

7. Протоиерей Сергей Гаккель. Мать Мария. Материалы по истории церкви. Книга 2. Издательский отдел ВПМД. – М., 1993.
8. Фрейд З. Психоаналитические этюды. – Минск : Поппури, 2010.



XI. PROBLEM OF RELIGIOUS CONFLICTS IN THE WORLD



АНТИСТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ ПАРАДИГМА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

В. Н. Ильин

*Кандидат исторических наук, доцент,
Российская академия
народного хозяйства и государственной
службы при Президенте РФ,
(Алтайский филиал), г. Барнаул, Россия*

Summary. The article describes the policy of the Russian Empire against the Old Believers' confessions. The reasons of state-religious conflict. The main methods and tools to combat with the Old Believers.

Keywords: politics; the Old Believers; the church; the state; the Orthodox.

В середине XVII столетия в России произошло столкновение трех тенденций: государственной (представленная царем Алексеем Михайловичем), государственно-церковной (старообрядцы) и теократической, основанной на стремлении поднять церковную власть над светской, сделать Церковь главным действующим лицом политической истории (Никон). В конечном счете, дальнейшее развитие получил первый вариант, который предусматривал отказ от сословно-представительных начал, централизацию всей полноты власти в одних руках, подчинение церковного института и включение его в государственную систему. Результатом этого процесса стало становление в России государства нового имперского типа. Для него были характерны тоталитаризм, неприятие любого, в том числе и религиозного инакомыслия, секуляризация Церкви и искоренение русского православного традиционализма. Христианская православная вера была превращена в идеологический фундамент имперского режима. Церковный институт – в государственную структуру, как средство управления и орудие подчинения. Представители духовенства – чиновников и полицейских сыщиков. В этом смысле непризнание государственной Церкви, по мнению имперского правительства, было равносильно непризнанию самого правительства и государства в целом [1, с. 89].

Восприятие мира русским человеком базировалось в первую очередь на христианском православном учении. Поэтому старообрядчество являлось наследником особого варианта общественного и государственного устройства, основанного на русском традиционном народном православии, для которого характерны, в первую очередь, выборное начало и местное самоуправление, истинность (неизменность) и благочестивость (отделение

Церкви от государства) православия. Стремление старообрядцев сохранить церковные установления и традиции Древнерусской Православной Церкви российское имперское (антинародное) правительство рассматривало однозначно как государственное преступление. По твердому убеждению государственных властей, отказываясь в повиновении господствующей Церкви, старообрядцы покушались этим на незыблемость установившегося государственного порядка. Это и предопределяло конфликт между имперским правительством и старообрядчеством. Два с половиной столетия старообрядцы в родном Отечестве являлись «государственными преступниками» и «церковными мятежниками», которые, якобы, препятствовали преобразованиям и способны были подорвать «мощь государства». Поэтому политика имперской власти в отношении старообрядчества на протяжении всей истории его существования характеризуется непримиримостью и открытой враждебностью.

Юридической основой дискриминации, притеснения и насилия над староверами служил «противораскольнический» нормативно-правовой комплекс, которому в общероссийской законодательной системе был отведен явный приоритет. Антистарообрядческое законодательство должно было обеспечить интеграцию старообрядцев в систему казенного православия, т. е. в первую очередь, было направлено на уничтожение их конфессиональности. Его структура, состоящая из нормативных актов с ярко выраженным ограничительно-запретительным и карающим характером, не оставляла старообрядцам выбора кроме обращения в официальное православие. Старообрядцы, юридически, не имели права на воспроизводство конфессии, а, следовательно, и на свое существование.

Так называемые «либеральные» законы 1864, 19 апреля 1874 и 3 мая 1883 гг. являлись частью государственной антистарообрядческой программы, способной не просто интегрировать старообрядцев в казенное православие, но при этом еще и не допустить социального напряжения на религиозной основе. Этого не возможно было осуществить без наделения старообрядцев отдельными правами. Были сняты некоторые ограничения в экономической сфере. Этому обстоятельству способствовал тот факт, что часть староверов-предпринимателей добилась серьезных экономических успехов. Они составили особый слой общества, который способствовал интенсивному развитию экономики страны. Вместе с тем, наделение старообрядцев незначительными гражданскими правами шло медленно, принимаемые меры оговаривали преимущество никониан перед старообрядцами, правами наделялась лишь незначительная часть старообрядцев. В религиозном смысле выше представленные законы, поставили старообрядцев в прямую зависимость от министра внутренних дел, Обер-прокурора Синода и местных губернаторов, которые, естественно, не были заинтересованы в «распространении раскола» [2, с. 147].

Наделение староверов некоторыми правами было бы вполне уместно в предшествующие годы. Однако, для второй половины XIX в., эпохи реформ и активизации общественного движения в России это был уже архаизм. Эти законы были обусловлены политической конъюнктурой. Вызваны они к жизни были уступкой «духу времени», а не искренним стремлением правительства наделить старообрядцев гражданскими и религиозными свободами. В данном случае, под правами следует подразумевать лишь незначительные уступки, которые правительство было вынуждено сделать под влиянием сложившихся обстоятельств. В конечном счете, все свелось к признанию де факто нелегального статуса старообрядцев.

В целом, для российского законодательства в отношении старообрядчества характерны: расплывчатые формулировки нормативных актов, их двойственность, алогичность и противоречивость, в соответствии с которыми представители власти имели беспрепятственную возможность совершать над староверами насилие и террор.

Для борьбы с «расколом» правительством в заданный период была разработана следующая система мер:

- Применение административно-силовых методов. Тюремное заключение, ссылка, упразднение скитов, молелен и прочих незаконных учреждений, учет и полицейский надзор должны были обеспечить подчинение старообрядцев общим государственным постановлениям.

- Усиление духовно-нравственного воздействия русской официальной православной Церкви. В рамках подобного политического курса было принято решение призванное осуществить интеграцию в официальное православие под лозунгом «единоверие». Другим способом духовной борьбы со староверием было создание миссионерских обществ и противораскольнических Братств. Члены Братств должны были заниматься изучением «раскола» на местах, чтобы выяснить степень его влияния на никониан, заботились о пресечении этого влияния посредством устных бесед, распространением «противораскольнических книг», созданием школ.

Государственный антистароверческий аппарат состоял из двух ступеней: на нижней главная роль отводилась духовной власти, на верхней – гражданской. Церковнослужители должны были вести активную просветительскую деятельность «на местах» как среди старообрядцев, так и среди никониан, доносили выше о состоянии «раскола» на местах. Так велась совместная и скоординированная работа светских и церковных органов власти по искоренению старообрядчества, в которой на представителей духовенства официальной Церкви возлагалась важнейшая, и вместе с тем неблагодарная обязанность политического сыска и шпионажа.

Российское имперское правительство отказывалось признавать старообрядчество не только за ветвь православной религии, но и за веру вообще. Старообрядчество трактовалось как ересь, секта, раскол, заблуждение и т.п. Лишь 17 апреля 1905 г. последовал «Высочайший указ об укреп-

лении начал веротерпимости». 17 октября того же года в России были установлены «незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и профсоюзов». Впервые за два с половиной столетия старообрядцы были признаны законными гражданами своей страны.

Библиографический список

1. Ильин В. Н. «Старообрядческий вопрос» в Российской империи 1666–1905 гг. // Ученые записки Алтайского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации: сборник статей / под ред. И. А. Панарина; Алтайский филиал РАНХиГС. – Вып. 12–13 (2015–2016 гг.). – Барнаул : АЗБУКА, 2016.
2. Ильин В. Н. Политика государственной власти и официальной церкви в отношении старообрядцев на территории Томской губернии в 1832–1905 гг. – Барнаул, 2012.



XII. INTER-RELIGIOUS TOLERANCE AND THE IDEAS OF TOLERANCE IN RELIGIOUS TEACHINGS



ОБ ИСТОЧНИКАХ АТЕИСТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РОССИИ

А. А. Исаков

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

Summary. The article raises the question about the possibility of the existence of atheism in the culture of Russian society in the late middle ages. The author is mindful of the need to separate rational and irrational infidelity, theoretical and practical atheism. Practical atheism is known in the feudal period. Then it was a means of resistance to Christianization of society. On the contrary, practical atheism in the age of folding of the Russian centralized state reflects the crisis of the feudal Church. Signs of theoretical atheism are visible only in the sixteenth century and connected with the criticism of religion, which is standardized by the state. **Keywords:** infidelity; practical atheism; theoretical atheism; medieval atheism; heresy of the Judaisers; the heresy of Theodosius.

Происхождение и возраст атеизма как социального явления представляют собой проблему, немаловажную для понимания роли религии в жизни общества. Представление об исторически ограниченном характере атеизма рисует нам картину человечества, которое лишь в моменты кризиса конкретных религий умело обходиться без них. Но атеизм может быть и реакцией на соответствующие явления в религии. В таком случае атеизм уже нельзя рассматривать как эпизодическое явление. Другое дело, что он при этом может пониматься как самостоятельное начало духовной жизни человечества, а может – как «своё другое» конкретной исторической религии или религии вообще. Решение этой проблемы, безусловно, есть задача целостной истории атеизма, однако рассмотрение отдельных периодов и культур под этим углом зрения также дает немало ценного материала. Особенно это касается традиционных обществ, находящихся накануне крупного исторического сдвига. К их числу принадлежит и общество периода складывания Русского централизованного государства.

Прежде всего обратимся к теоретическим моделям, описывающим существование атеизма в традиционных обществах. Целостная концепция античного и средневекового атеизма принадлежит французскому историку Жоржу Минуа (George Minois). Минуа исходит из принципиальной мировоззренческой позиции: атеизм так же древен, как и религия, и представляет собой самостоятельное явление, внесшее значительный вклад в культу-

ру человечества. Атеизм рассматривается им как результат изживания мифологического сознания, которое расщепляется в направлении приоритета теории или практики и в крайних точках развития приводит к возникновению двух разных форм неверия – рационального (теоретический атеизм) и иррационального (практический атеизм). Теоретический атеизм является финалом цепочки: мировая религия – деизм – пантеизм, а практический возникает в конце иной последовательности: догматика – сектантство – оккультизм. В результате теоретический и практический атеизм во многом оказываются антиподами, и в процессе исторического анализа мы обязаны строго различать их [8, с. 25–28]. Эта модель не противоречит выводам, которые были сделаны М. М. Бахтиным из дискуссии Абеля Лефрана и Люсьена Февра о существовании атеизма во Франции XVI века в связи с оценкой мировоззрения Франсуа Рабле. Как известно, Лефран провозгласил автора «Гаргантюа и Пантагрюэля» атеистом, тогда как Февр отмёл это «обвинение» на основании того, что все антиклерикальные моменты романа – не более, чем юмор, и поэтому недостаточны для квалификации Рабле как атеиста. Бахтин, в свою очередь, указал на пренебрежительное отношение своих предшественников к народной смеховой культуре, которая и в Европе, и на Руси была главной формой оппозиции официальному («серьёзному») религиозному мировоззрению и клерикализму [3, с. 143–149]. Очевидно, что атеизм смеховой культуры вполне подпадает под определение иррационального неверия и помещается где-то между суевением и практическим атеизмом в схеме Минуа. В пользу этого говорит тот факт, что русские памятники рассматривают скоморошество наряду с другими пережитками язычества и не воспринимают его как принципиально новый вызов религии.

В этой связи велик соблазн свести оригинальный русский атеизм к его практической форме (существование практического атеизма отрицать трудно), а проявления теоретического атеизма объяснить заимствованиями. Само понятие неверия или безбожия было достаточно знакомо русскому человеку из христианской литературы, благо чаще всего оно упоминается в Книге Псалмов. Однако стих: «Рече безумен в сердце своём: несть Бог» (Пс. 13.1), – в основе своей имеет интенцию иррационального свойства. Поэтому и религиозная литература до сих пор чаще всего спорит с практическим атеизмом, который рассматривается как разновидность язычества, поскольку не признает ничего, кроме посюстороннего мира. В этом контексте интерес представляет один из сюжетов апокрифического «Хождения Богородицы по мукам», переводного греческого сочинения, бытовавшего на Руси уже в XII веке. Познакомившись с мучениями язычников, Богородица обращается к следующей категории грешников, крайняя многочисленность которой подчёркивается несколько раз. Их наказание – абсолютная тьма, невозможность и неспособность видеть свет вплоть до второго пришествия. Грешники пеняют Богородице на то, что ни Христос, ни

один из апостолов не пришёл к ним и «не спросил ни о чём», тем самым, оставив без откровения. В ответ на это Богородица признаёт справедливость их наказания [2, с. 160–161]. Сразу отметим, что это – не иудеи и не язычники, им посвящены особые сюжеты «Хождения». Проще всего было бы решить, что это – народы, не знавшие христианства. Однако в таком случае не ясно, в каком «соблазне» упрекает их Богородица. Вероятнее предположить, что данный сюжет – ответ тем, кто отвергал христианство на том основании, что большинство людей на протяжении большей части истории не знали христианства. Очевидно, логика эта шла ещё дальше – откровение могло отрицаться как недостоверная легенда, ведь к современникам читателей «Хождения» Христос и апостолы также не приходили.

Подлинным источником атеизма, однако, являлись реальные общественные отношения. Для эпохи Киевской Руси и феодальной раздробленности безбожие было ответом на христианизацию, для эпохи Московского царства – следствием борьбы централизованного государства с независимой от него феодальной церковью. В эпоху Ивана III практический атеизм заходил достаточно далеко, особенно это было характерно для новгородских еретиков, известных как жидовствующие. В описании новгородской ереси Иосифом Волоцким нам хотелось бы обратить внимание на следующие моменты. Во-первых, родоначальник ереси «жид по имени Схария» характеризуется именно как оккультист, обученный чернокнижию и астрологии. Во-вторых, сама ересь заключалась преимущественно в культовых и догматических отклонениях: отрицании божественной природы Христа, культа икон, монашества, христианской эсхатологии, а также в отказе от поста в плане пищи и секса [5, с. 24–26]. Наиболее далеко идущими в этом наборе отклонений были отрицание эсхатологии и божественной природы Христа. Нам неизвестно, что еретики-новгородцы предлагали взамен, но очевидно, что в этом случае с необходимостью должно было отрицаться загробное воздаяние (судья истлел в гробу, конца света не предвидится). И действительно, на московском этапе развития ереси жидовствующих этот тезис эксплицируется. Характеризуя взгляды и деяния митрополита Зосимы, которого он считал ересиархом, Иосиф Волоцкий пишет: «Он отверг евангельское учение..., говоря так: ни Царства Небесного, ни второго пришествия, ни воскресения мёртвых нет, если кто умер, значит – совсем умер, до той поры только и был жив» [5, с. 30–31]. Безусловно, жидовствующие не были единственными, кому известна была такая логика. Почти за три четверти века до жидовствующих (22 июня 1427 года) митрополит Фотий писал псковичам о тех, «иже яко садукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресению не надеюще быти мняху» [7, с. 252]. Речь шла о крайней форме стригольничества, ереси, которой обычно приписывают рационалистический характер. Однако в историографии стригольничества всегда существовала и другая традиция, с точки зрения которой стригольники были не столько рационалистами,

сколько представителями языческих культов, связанными с магическими практиками [1, с. 61–62]. Здесь мы снова сталкиваемся с тем, что потенциально атеистический тезис (отрицание загробной жизни) оказывается сопоставленным с оккультизмом.

Практический атеизм жидовствующих, стригольников и их предшественников не имел шансов перерасти в теоретический. Даже отрицание загробной жизни и посмертного воздаяния, кажущееся нашему современнику достаточным для того, чтобы квалифицировать такое мировоззрение как атеистическое, на самом деле еще не разрушает религиозного мировоззрения как такового. Хорошо известно, что иудаизм изначально не предполагал идеи загробной жизни, а воздаяние постигало каждого (даже Моисея, умершего на пороге Обетованной земли) на его земных путях. Для нас здесь важно то, что религия не перестала быть религией при большой дозе практического атеизма, а также то, что практический атеизм в данном случае смог прийти к отрицанию одной религиозной традиции лишь с помощью другой религиозной традиции, передаваемой как эзотерическая (в этой роли оказался иудаизм).

И тем не менее, образованный русский человек середины XVI столетия был знаком с рациональным неверием. Об этом свидетельствует главное противоеретическое сочинение той эпохи – «Истины показание к впросившим о новом учении» Зиновия Отенского. Зиновий демонстрирует не только знакомство с античной критикой христианства, но и глубокое её понимание. Он подчёркивает, что мыслители эпохи эллинизма лишь защищали свою родную (хотя и посрамлённую) религию, а кроме всего прочего были настоящими философами и ораторами [6, с. 45]. Это уважительное отношение к античным критикам христианства не распространяется Зиновием на своих современников. Обвиняя ересиарха Феодосия Косого в безбожии, он отказывает ему в каком-либо оправдании, напротив, подчёркивает его практическую заинтересованность в таком мировоззрении.

Но был ли Феодосий атеистом? Ответ может дать одно из доказательств бытия бога, приводимых Зиновием в споре с Косым, а именно – доказательство от всеобщности религии. Само по себе оно не оригинально, но в его свете можно несколько иначе посмотреть на тезис Феодосия о единстве бога. Зиновий пишет, что если бы религия была человеческой выдумкой, то ни один народ, особенно нецивилизованный, нельзя было бы принудить к отправлению культа. Напротив – все народы, даже самые дикие, поклоняются богу, пусть даже и ложно понимаемому, пусть даже и ложным образом [6, с. 61]. Зиновий здесь встает на ту точку зрения, что любая религия лучше, чем безбожие, очевидно, не задумываясь об этических выводах из своего тезиса. Отрицание именно такого образа мысли хорошо известно нам по западноевропейскому атеизму и свободомыслию XVII века. Тезис о единстве религии формулируется уже Френсисом Бэконом, который писал, что «лучше не иметь никакого представления о боге,

чем то, которое его недостойно» [34, с. 359]. Зиновий как раз и передает в чём-то похожую мысль Феодосия: бог не мог быть выношен в таком «кальном месте», как чрево женщины, и рождён через «таковой проход» [6, с. 44–45]. Вполне возможно, что Феодосий утверждал ложность существующих религий, отталкиваясь от факта их многообразия и противоречивости, ведь если истина одна, то и знание о ней должно быть однородным хотя бы в главном, тогда как на практике мы имеем множество взаимоисключающих догматов и культов даже у родственных вероисповеданий. Здесь особенно следует отметить антитринитаризм феодосиан. Острие критики обращалось ими против того догмата, относительно которого как раз и размежевались две основные христианские конфессии. Следовательно, в антитринитаризме Феодосия требование единства и единственности божества сходились воедино. Ни одна религия современной ему Европы не соответствовала этому требованию, и это гипотетически могло дать на выходе отрицание религии вообще, стремление заменить её этическим учением. Оно, конечно, несло бы на себе печать породившей его религии, например, провозгласив Христа совершенным человеком и образцом для подражания, а Святого Духа превратив в «разум духовный», как это и было в учении Феодосия Косого.

Два других доказательства бытия бога у Зиновия также предполагают оппонирование атеистическому или хотя бы пантеистическому мировоззрению. Первое доказательство направлено против представления о самозарождении жизни и живых существ. В тексте есть и указание на то, откуда возникают живые существа, с точки зрения оппонентов Зиновия, – из стихий. Соответственно, вторым доказательством отрицается также и «самобытие» стихий. Оба аргумента призваны опрокинуть идею вечности и несотворенности мира, которая, может пониматься и пантеистически. Однако даже в таком случае очевидна выделенная Ж. Минуа тенденция развития рационального неверия.

Первоначальное развитие феодосианской ереси падает на время Стоглавого собора, то есть совпадает с началом процесса государственной стандартизации религии в России Ивана Грозного. Поэтому феодосианство может рассматриваться, с одной стороны, как параллельная Стоглаву оценка русской церкви снизу, а с другой, как реакция на сам Стоглав. Мы уже видели, что оценка «церковных нестроений» снизу обычно сопряжена с практическим атеизмом. Поэтому более вероятным нам представляется связь рационального неверия в духе феодосианства с не слишком удачной попыткой государства отрегулировать религиозную жизнь. И действительно, Стоглав запретил связанные с развитием практического атеизма астрологию и эзотеризм, но никак не упомянул о рациональных формах неверия – его составителям они были ещё не известны.

Библиографический список

1. Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. – СПб. : Алетейя, 2002. – 352 с.
2. Апокрифы Древней Руси / сост., предисл. М. Рождественской. – СПб. : Амфора, 2002. – 239 с.
3. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М. : Худ. Лит., 1965. – 527 с.
4. Бэкон Ф. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – 575 с.
5. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 382 с.
6. Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инок Зиновия. – Казань: унив. тип., 1863. – 1006 с.
7. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. – М.-Л. 1955. – 544 с.
8. Minois G. Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart / Aus dem Fr. von Eva Moldenhauer. – Weimar: Böhlau Nachf., 2000. – 740 s.

ТОЛЕРАНТНАЯ СУТЬ ЭТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ БУДДИЗМА

У. Р. Кушаев

*Кандидат философских наук, старший
научный сотрудник-соискатель,
Ташкентский исламский университет,
г. Ташкент, Узбекистан*

Summary. The article analyzes the ethical views of Buddhism and reveals its tolerant essence. Buddhist classification of human relations is identified. The basic ethical principles of Buddhism from the point of view of the theory of tolerance are systematized. The common human sense of Buddhist sayings is emphasized.

Keywords: Buddhist ethics; tolerance; love; human; nature.

Анализ религиозной литературы и практики первой мировой религии – буддизма – всесторонне указывает на ее гуманистическую направленность. В связи с этим идеи этической системы данной религии непосредственно совместимы с принципами толерантности.

Как и в остальных религиях, в буддизме, прежде всего, отдельно подчеркиваются запреты, которые были поставлены перед людьми в их взаимодействии не только с другими людьми, но и со всей природой. Убийство, воровство, ложь, легкомыслие, употребление веществ, ослабляющих сознание. Перечисленные табу, с одной стороны ограничивают человека, с другой стороны, являются основными принципами самосовершенствования.

Духовный лидер ламаистской школы Делай-Лама утверждает, что милосердие – основа мира. Люди стремятся к счастью и не хотят страдать.

Внутреннее спокойствие – основная потребность всего человечества. Здоровое стремление к цели, основанное на милосердии – залог духовного совершенства людей любых убеждений [5].

Отдельного внимания заслуживают принципы буддийской этики относительно природы, точнее всех живых существ. Так, отдельный призыв направлен к бережному отношению ко всему живому миру. Данное предписание означает милосердный и солидарный подход к человеку, животному и растениям, не различая их в этом плане на разные категории. Именно в этом ключе специалисты утверждают, что буддизм не антропоцентристская и теоцентристская религия, а экоцентристское учение. Представители некоторых школ в буддизме свято верят, что не только животные, но и растения и даже камни имеют природу Будды [4]. Иначе говоря, этика буддизма призывает людей к стремлению, к глубокому осмыслению гармонии человека с природой. Чувство такой гармоничности, сопричастности не может возникать при наличии нравственных пороков, агрессии и грубости. Согласно буддизму скупость, зависть, ложь, нетерпимость и жадность загрязняют добрую суть человеческой природы и все больше погружают его в страдания. Наоборот, неагрессивные отношения к человеку и природе возвышают человека, придают особые духовные качества его жизни. Человек должен с особой осторожностью пользоваться природными ресурсами, словно как пчела нежно собирает нектар. Отсюда вытекает важнейший этический принцип буддизма – сочувствие, которое всесторонне комментируется в самых разных источниках этой религии. Согласно этому, доброе желание по отношению к другим – это и есть желание помочь другим достичь счастья. В свою очередь такой важнейший психологический мотив как осчастливить других твердо опирается на сочувствие. Еще в 7 веке великий индийский мыслитель Шантидева писал: «Словно как руки и другие органы считаются частями нашего тела – любые живые существа также должны считаться частями жизни» [1].

Экологическую направленность буддизма очередной раз подчеркивает такой современный документ как «Буддистская декларация природы», в которой отражены основные принципы взаимоотношения буддиста с природой. В частности, в тексте Декларации отражено: «Если (животные) не в состоянии передать, что они страдают, то это не означает, что они нечувствительны или безразличны к боли или страданию. В этом смысле их положение мало чем отличается от положения человека, у которого построена речь... Право на жизнь мы рассматриваем как своё неоспоримое право. Но, будучи нашими соседями на этой планете, другие виды тоже имеют право на жизнь. (...) Таким образом, буддизм есть религия любви, понимания и сострадания, и в качестве таковой она стремится к идеалу ненасилия. Буддизм придаёт огромную важность делу охраны диких животных и защиты окружающей среды, от которой зависит выживание всех видов живых существ» [2].

Жить, значит совершать действия. Данный тезис можно характеризовать как отправную точку этической доктрины буддизма. В рамках первой мировой религии действия и деятельность классифицируются не как обычно – хорошо или плохо, а как искусные (из санскр. kuśāla) или неумелые (из санскр. akuśāla) действия. Следует отметить, что приведенные выше основные запреты на действия людей в буддизме интерпретируются через призму данной классификации человеческой жизнедеятельности. В частности принципу «не убивать» соответствует качество человека – любовь; «не воровать» гармонично принципу милосердия; лжи противостоит такое человеческое достоинство как правдивость, легкомыслие преодолевается самоудовлетворенностью; беречь себя от всех веществ, которые ослабляют сознание возможно при наличии у человека рассудительности или сознательности. Отдельно стоит подчеркнуть, что эти принципы являются каждодневными молитвами всех последователей буддизма. Фундаментом традиций толерантного отношения к жизни в полном смысле этого слова является наставление основоположника данной религии Гаутамы. Так, по сей день, известны всему миру его изречения, которые имеют не только глубинный религиозный смысл, но и одновременно носят общечеловеческий характер. Несколько из них гласят так: “Пусть он спешит совершить благое; от зла пусть он удерживает свой ум. Ибо ум того, кто не спешит делать добро, находит удовольствие в зле; Если даже человек сделал добро, пусть он делает его снова и снова, пусть строит на нем свои намерения. Накопление добра — радостно; Не думай легкомысленно о зле: «Оно не придет ко мне». Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Глупый наполняется злом, даже понемногу накапливая его; Не думай легкомысленно о добре: «Оно не придет ко мне». Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Умный наполняется добром, даже понемногу накапливая его; Если рука не ранена, можно нести яд в руке. Яд не повредит не имеющему ран. Кто сам не делает зла, не подвержен злу” [3].

Таким образом, этическое учение буддизма основывается на всестороннем охвате жизненно-важных форм бытия, тем самым соответствует принципу причинно-следственной связи. Между тем, закон детерминизма в структуре нравственных предписаний буддизма придает оригинальные контуры целостной картине толерантной теории данного учения. Современные понятия и категории толерантности достаточно глубоко отражены в этике буддизма и это, несомненно, вызывает широкий научный интерес в поиске решений важнейших теоретических и практических вопросов в сфере толерантности.

Библиографический список

1. Bodhicaryavatara of Santideva with the Commentary of Panjika of Prajnakaramati. Edited by P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts, No 12. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. – 48 p.

2. <http://www.ecoethics.ru/old/b21/5.html>
3. <http://www.newacropol.ru/Alexandria/philosophy/Philosofs/Buddhism/dhammapada>
4. Борейко В. Е. Прорыв в экологическую этику / Издание пятое, дополненное. – К. : Логос, 2013. – 168 с.
5. Его Святейшество Далай-Лама. Буддийская практика: путь к жизни, полной смысла / перев. с английского А. Капанадзе. – К. : «София», 2003; М.: ИД «София», 2003. – С. 11.



**ПЛАН МЕЖДУНАРОДНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ, ПРОВОДИМЫХ ВУЗАМИ
РОССИИ, АЗЕРБАЙДЖАНА, АРМЕНИИ, БОЛГАРИИ, БЕЛОРУССИИ,
КАЗАХСТАНА, УЗБЕКИСТАНА И ЧЕХИИ НА БАЗЕ
VĚDECKO VYDAVATELSKÉ CENTRUM «SOCIOSFÉRA-CZ»
В 2016–2017 ГОДАХ**

| Дата | Название |
|-----------------------|---|
| 1–2 декабря 2016 г. | Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях |
| 3–4 декабря 2016 г. | Проблемы и перспективы развития экономики и управления |
| 5–6 декабря 2016 г. | Безопасность человека и общества как проблема социально-гуманитарных наук |
| 15–16 января 2017 г. | Информатизация общества: социально-экономические, социокультурные и международные аспекты |
| 17–18 января 2017 г. | Развитие творческого потенциала личности и общества |
| 20–21 января 2017 г. | Литература и искусство нового века: процесс трансформации и преемственность традиций |
| 25–26 января 2017 г. | Региональные социогуманитарные исследования: история и современность |
| 5–6 февраля 2017 г. | Актуальные социально-экономические проблемы развития трудовых отношений |
| 10–11 февраля 2017 г. | Педагогические, психологические и социологические вопросы профессионализации личности |
| 15–16 февраля 2017 г. | Психология XXI века: теория, практика, перспективы |
| 16–17 февраля 2017 г. | Общество, культура, личность в современном мире |
| 20–21 февраля 2017 г. | Инновации и современные педагогические технологии в системе образования |
| 25–26 февраля 2017 г. | Экологическое образование и экологическая культура населения |
| 1–2 марта 2017 г. | Национальные культуры в социальном пространстве и времени |
| 3–4 марта 2017 | Современные философские парадигмы: взаимодействие традиций и инновационные подходы |
| 5–6 марта 2017 г. | Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях |
| 13–14 марта 2017 г. | Актуальные проблемы современных общественно-политических феноменов: теоретико-методологические и прикладные аспекты |
| 15–16 марта 2017 г. | Социально-экономическое развитие и качество жизни: история и современность |
| 20–21 марта 2017 г. | Гуманизация обучения и воспитания в системе образования: теория и практика |
| 25–26 марта 2017 г. | Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований |
| 29–30 марта 2017 г. | Развитие личности: психологические основы и социальные условия |
| 5–6 апреля 2017 г. | Народы Евразии: история, культура и проблемы взаимодействия |
| 7–8 апреля 2017 г. | Миграционная политика и социально-демографическое развитие стран мира |
| 10–11 апреля 2017 г. | Проблемы и перспективы развития профессионального образования в XXI веке |
| 15–16 апреля 2017 г. | Информационно-коммуникационное пространство и человек |
| 20–21 апреля 2017 г. | Здоровье человека как проблема медицинских и социально-гуманитарных наук |
| 22–23 апреля 2017 г. | Социально-культурные институты в современном мире |
| 25–26 апреля 2017 г. | Детство, отрочество и юность в контексте научного знания |
| 28–29 апреля 2017 г. | Культура, цивилизация, общество: парадигмы исследования и тенденции взаимодействия |
| 2–3 мая 2017 г. | Современные технологии в системе дополнительного и профессионального образования |
| 5–6 мая 2017 г. | Теория и практика гендерных исследований в мировой науке |
| 7–8 мая 2017 г. | Социосфера в современном мире: актуальные проблемы и аспекты гуманитарного осмысления |
| 10–11 мая 2017 г. | Риски и безопасность в интенсивно меняющемся мире |

| | |
|------------------------|---|
| 13–14 мая 2017 г. | Культура толерантности в контексте процессов глобализации: методология исследования, реалии и перспективы |
| 15–16 мая 2017 г. | Психолого-педагогические проблемы личности и социального взаимодействия |
| 20–21 мая 2017 г. | Текст. Произведение. Читатель |
| 25–26 мая 2017 г. | Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества |
| 1–2 июня 2017 г. | Социально-экономические проблемы современного общества |
| 5–6 июня 2017 г. | Могучая Россия: от славной истории к великому будущему |
| 10–11 сентября 2017 г. | Проблемы современного образования |
| 15–16 сентября 2017 г. | Новые подходы в экономике и управлении |
| 20–21 сентября 2017 г. | Традиционная и современная культура: история, актуальное положение и перспективы |
| 25–26 сентября 2017 г. | Проблемы становления профессионала: теоретические принципы анализа и практические решения |
| 28–29 сентября 2017 г. | Этнокультурная идентичность – фактор самосознания общества в условиях глобализации |
| 1–2 октября 2017 г. | Иностранный язык в системе среднего и высшего образования |
| 5–6 октября 2017 г. | Семья в контексте педагогических, психологических и социологических исследований |
| 12–13 октября 2017 г. | Информатизация высшего образования: современное состояние и перспективы развития |
| 13–14 октября 2017 г. | Цели, задачи и ценности воспитания в современных условиях |
| 15–16 октября 2017 г. | Личность, общество, государство, право: проблемы соотношения и взаимодействия |
| 17–18 октября 2017 г. | Тенденции развития современной лингвистики в эпоху глобализации |
| 20–21 октября 2017 г. | Современная возрастная психология: основные направления и перспективы исследования |
| 25–26 октября 2017 г. | Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов |
| 28–29 октября 2017 г. | Наука, техника и технология в условиях глобализации: парадигмальные свойства и проблемы интеграции |
| 1–2 ноября 2017 г. | Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия |
| 3–4 ноября 2017 г. | Профессионализм учителя в информационном обществе: проблемы формирования и совершенствования. |
| 5–6 ноября 2017 г. | Актуальные вопросы социальных исследований и социальной работы |
| 7–8 ноября 2017 г. | Классическая и современная литература: преемственность и перспективы обновления |
| 10–11 ноября 2017 г. | Формирование культуры самостоятельного мышления в образовательном процессе |
| 15–16 ноября 2017 г. | Проблемы развития личности: многообразие подходов |
| 20–21 ноября 2017 г. | Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования |
| 25–26 ноября 2017 г. | История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему |
| 1–2 декабря 2017 г. | Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях |
| 3–4 декабря 2017 г. | Проблемы и перспективы развития экономики и управления |
| 5–6 декабря 2017 г. | Безопасность человека и общества как проблема социально-гуманитарных наук |

ИНФОРМАЦИЯ О НАУЧНЫХ ЖУРНАЛАХ

| Название | Профиль | Периодичность | Наукометрические базы | Импакт-фактор за 2015 г. |
|--|------------------------|-------------------------------|---|---|
| Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера» | Социально-гуманитарный | Март, июнь, сентябрь, декабрь | <ul style="list-style-type: none"> • РИНЦ (Россия), • Directory of open access journals (Швеция), • Open Academic Journal Index (Россия), • Research Bible (Китай), • Global Impact factor (Австралия), • Scientific Indexing Services (США), • Cite Factor (Канада), • International Society for Research Activity Journal Impact Factor (Индия), • General Impact Factor (Индия), • Scientific Journal Impact Factor (Индия), • Universal Impact Factor, • Infobase Index (Индия) | <ul style="list-style-type: none"> • Global Impact Factor – 1,041, • Scientific Indexing Services – 1,09, • General Impact Factor – 2,1825, • Scientific Journal Impact Factor – 4,22, • Research Bible – 0,781, • Infobase Index – 2,06, • РИНЦ – 0,119 |
| Чешский научный журнал «Paradigmata poznání» | Мультидисциплинарный | Февраль, май, август, ноябрь | <ul style="list-style-type: none"> • РИНЦ (Россия), • Research Bible (Китай), • Scientific Indexing Services (США), • Cite Factor (Канада), • General Impact Factor (Индия), • Scientific Journal Impact Factor (Индия) | <ul style="list-style-type: none"> • General Impact Factor за 2015 г. – 1,5947, • Scientific Journal Impact Factor за 2015 г. – 4,061. |
| Чешский научный журнал «Ekonomické trendy» | Экономический | Март, июнь, сентябрь, декабрь | <ul style="list-style-type: none"> • РИНЦ (Россия) • Research Bible (Китай) | |
| Чешский научный журнал «Aktuální pedagogika» | Педагогический | Февраль, май, август, ноябрь | <ul style="list-style-type: none"> • РИНЦ (Россия) • Research Bible (Китай) | |
| Чешский научный журнал «Akademická psychologie» | Психологический | Март, июнь, сентябрь, декабрь | <ul style="list-style-type: none"> • РИНЦ (Россия) • Research Bible (Китай) | |
| Чешский научный и практический журнал «Sociologie člověka» | Социологический | Февраль, май, август, ноябрь | <ul style="list-style-type: none"> • РИНЦ (Россия) • Research Bible (Китай) | |
| Чешский научный и аналитический журнал «Filologické vědomosti» | Филологический | Февраль, май, август, ноябрь | <ul style="list-style-type: none"> • РИНЦ (Россия) • Research Bible (Китай) | |

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

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

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

Книги могут быть изданы в Чехии
(в выходных данных издания будет значиться –
Прага: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»)
или в России
(в выходных данных издания будет значиться –
Пенза: Научно-издательский центр «Социосфера»)

Мы осуществляем следующие виды работ.

- Редактирование и корректура текста (исправление орфографических, пунктуационных и стилистических ошибок).
- Изготовление оригинал-макета.
- Дизайн обложки.
- Печать тиража в типографии.

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

Полный пакет услуг «**Премиум**» включает:

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

Другие варианты будут рассмотрены в индивидуальном порядке.

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

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

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

Books may be published in the Czech Republic
(in the output of the publication will be registered
Prague: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»)
or in Russia

(in the output of the publication will be registered
Пенза: Научно-издательский центр «Социосфера»)

We carry out the following activities:

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

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

«Premium» package includes:

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

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

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

RELIGION – SCIENCE – SOCIETY: PROBLEMS AND PROSPECTS OF INTERACTION

Materials of the VI international scientific conference
on November 1–2, 2016

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

Do sazby 19.11.2016
Formát 60x84/16
Papír bílý standardní
Počet tiskových archů 12,6.
Tiráž 100 ks

Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», s.r.o.:
Identifikační číslo 29133947 (29.11.2012)
U dálnice 815/6, 155 00, Praha 5 – Stodůlky, Česká republika.
Tel. +420608343967,
web site: <http://sociosfera.com>,
e-mail: sociosfera@seznam.cz