

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии
(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

В шести томах

Том 4

Владимир
«Аркаим»
2016

УДК 2–1
ББК 86.201
А38

Редакционная коллегия:

Е. И. Аригин, д. филос. н., профессор ВлГУ (*ответственный редактор*)
Н. М. Маркова, к. филос. н., доцент ВлГУ (*член редколлегии*)
И. Е. Викулов, старший преподаватель ВлГУ (*член редколлегии*)
В. А. Медведева, ВлГУ (*ответственный секретарь редколлегии*)

Издание подготовлено при финансовой поддержке гранта РГНФ: 16-03-14076

Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 4 / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2016. – 327 с.

ISBN 978-5-93767-168-4 (т. 4)

ISBN 978-5-93767-164-6

Материалы раскрывают ряд проблем современных исследований религии и могут быть использованы в качестве дополнительных при изучении университетских курсов: «Религиоведение», «Религиозная философия», «Феноменология религии», «Введение в специальность "Религиоведение"», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений», «Философия религии» и ряда других.

Сборник предназначен для всех, кто профессионально изучает проблемы постижения религии, занимается самообразованием в этой сфере исследований, а также для студентов направления «Религиоведение» и других социально-гуманитарных направлений высших учебных заведений.

УДК 2–1
ББК 86.201

ISBN 978-5-93767-168-4 (т. 4)
ISBN 978-5-93767-164-6

© ВлГУ, 2016

С О Д Е Р Ж А Н И Е

СЕКЦИЯ № 7

Актуальные вопросы свободы совести и государственно-религиозных отношений: теоретические и правоприменительные проблемы положения религиозных объединений

Элбакян Е. С.

Положение религиозных меньшинств
в современной России как показатель реализации
принципов свободы совести и свободы вероисповеданий 7

Алексеев П. П.

Религиозное законодательство Латвийской Республики 33

Дашковский П. К., Шершнева Е. А.

Некоторые направления государственно-конфессиональной
политики в отношении мусульман Западной Сибири
во второй половине XIX – начале XX в. 33

Кантеров И. Я.

Проблема классификации новых религиозных движений 54

Петрунин В. В.

Религиозные предпосылки гражданского
неповиновения: история и современность 65

Погасий А. К.

Современные проблемы государственно-конфессиональных
отношений в свете последних изменений
в ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» 68

Ситников М. Н.

Особенности религиозоведческой практики в условиях
кризиса науки и образования в современной России 76

Сторчак В. М.

Религиозная ситуация и проблемы свободы совести
в современной России 82

Сулейманов Р. Р.

Арабский проповедник Камаль эль-Зант и его место
в мусульманской умме Татарстана: от признания до изгнания 93

Ярков А. П.

О «русских мусульманах» в Азиатской части Российской
Федерации как факторе угрозы национальной безопасности 108

СЕКЦИЯ № 8

Концептуальные аспекты исследования этно-религиозной идентичности, конфликтов и путей их разрешения в диалоге культур

Глаголев В. С.

Религиозные транзитивы как социальная реальность 123

Байдерова И. А.

Православие как один из методов самоидентификации
современного казачества 124

Балич Н. Л.

Религиозная культура и идентичность современного общества
(на примере населения Беларуси и Краснодарского края) 125

Гришаева Е.

Критика европейской модерности в православном консерватизме:
от православного антизападничества к политическому недоверию 142

Дик П. Ф.

Целительные основы этно-религиозного феномена 144

Золотухин В. В.

К вопросу об осознанном выборе религиозного
мировоззрения в современном обществе 145

Ичетовкина А. Д.

«Социальная доктрина российских мусульман»
и «Основы социальной концепции Русской
Православной Церкви» о науке, образовании и культуре 147

Копылов О. В.

А. Мень: диалог светского и религиозного,
как основа государственно-конфессиональных отношений 148

Павлова О. С., Миназова В. М., Хухлаев О. Е.

Религиозная идентичность мусульман:
социальный и индивидуальный параметры 162

Петрова К. Ю.

Идея межрелигиозного диалога и проблемы ее реализации
(опыт межрелигиозного круглого стола в Томске) 163

Редкозубов А. Д.

Некоторые аспекты вопроса о религиозной основе ИГИЛ 167

Смолина О. О.

Темпоральные категории как категории духовного
подвига в культуре православного монашества 176

Степанов Д. Ю.

Религиозные истоки формирования идентичностей
в малороссийском обществе во второй половине XVII в. 196

Хлопкова О. В.

Религиозная идентичность в структуре идентичностей
населения Северного Кавказа 197

Человенко А. С.

Актуализация общественно-политической
деятельности РПЦ в свете этической проблематики 211

СЕКЦИЯ № 9

**Знание религии или знание о религии? Теоретические и методические
проблемы религиозного и религиозоведческого образования**

Belz Jürgen

„Religion und Kultur“ Ein Blick auf die verschiedenen
Unterrichtsmodelle in anderen europäischen Ländern zeigt
Unterschiede, aber auch viele Gemeinsamkeiten 214

Выхованец А. Е.

Проблемы преподавания основ религиозных культур
и светской этики в средней школе 220

Геранина Г. А.

К вопросу о методике обучения религии в XIX веке 222

Дьяченко М. Б.

Краеведение как принцип преподавания «Основ религиозных культур
и светской этики» и «Основ духовно-нравственной культуры народов
России» на уровнях начального и основного общего образования 235

Кадникова Н. В.

К вопросу о религиозном воспитании детей
в условиях общеобразовательной школы 243

Кузнецова О. В., Смолина Н. С.

Сравнительный анализ образовательных программ по направлению
«Религиоведение» в российских вузах 246

Куракина Л. М.

Православный туризм как форма религиозного просвещения 265

Лещинский А. Н.

Государственно-конфессиональные отношения:
теоретико-методические основы преподавания и учебного пособия 268

Мирошникова Е. М.

Религиозное образование в XXI веке: традиции и новые вызовы 286

Ожиганова А. А.

Вызовы ОРКСЭ или как укротить монстра 288

Родионова Н. В.

Ценность внимания как конструкт духовного
контекста учебного занятия 310

Старостенко В. В.

Теология в образовательном пространстве
Республики Беларусь и обеспечение свободы совести 312

СЕКЦИЯ № 7

Актуальные вопросы свободы совести и государственно-религиозных отношений: теоретические и правоприменительные проблемы положения религиозных объединений

Руководители секции:

Шмидт Вильям Владимирович, доктор филос. наук, профессор
зам. зав. кафедрой национальных и федеративных отношений
Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации (Москва);
Элбакян Екатерина Сергеевна, доктор филос. наук, профессор
Академии труда и социальных отношений
директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис» (Москва)

Элбакян Е. С.

ПОЛОЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ МЕНЬШИНСТВ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ КАК ПОКАЗАТЕЛЬ РЕАЛИЗАЦИИ ПРИНЦИПОВ СВОБОДЫ СОВЕСТИ И СВОБОДЫ ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ

Положение религиозных меньшинств да и религиозная ситуация в целом, во многом, если не во всем, зависят от той религиозной политики, которую проводит государство.

Религиозная политика представляет собой деятельность государства, его основных структур и органов, направленную на регулирование государственно-религиозных отношений и обеспечение реализации установленных государством принципов свободы совести и свободы вероисповеданий.

Целью религиозной политики в поликонфессиональном социуме является законодательное установление условий и способов функционирования различных религий и религиозных направлений, а также контроль за соблюдением законодательства в сфере государственно-религиозных отношений. Реализация цели религиозной политики ставит перед последней ряд *задач*, от решения которых зависит то, какой складывается религиозная ситуация в стране в целом и в отдельных регионах. К задачам религиозной политики, в этой связи, на мой взгляд, можно отнести, в первую очередь:

- неукоснительное соблюдение права личности на свободу совести - выбор любого вероисповедания или вневероисповедного состояния;
- государственная регистрация религиозных организаций и законодательно определенный контроль за их деятельностью;
- поддержание бесконфликтного и стабильного состояния в религиозной сфере с учетом поликонфессиональности российского общества, установление препятствий к разжиганию межрелигиозной розни;
- уважение чувств верующих граждан и конфессиональной специфики различных религиозных организаций, групп и др.

В случае исполнения государством названных задач, религиозная ситуация в стране будет благополучной и стабильной

Религиозная ситуация как результат религиозной политики

Как известно, **религиозная ситуация** - состояние в обществе, сопряженное с религиозностью его населения. Религиозная ситуация отражает наличие, характер и интенсивность религиозных проявлений, динамику и направленность их изменений, характер и степень их воздействия на общество. Поэтому она включает в себя характеристику не только собственно религиозных, но и тех социальных явлений, которые, не будучи религиозными по своей природе, так или иначе, связаны с религией.

Важными показателями религиозной ситуации, нуждающимися в оценке на уровне массового сознания, выступают общественные настроения, связанные с субъективным самочувствием населения, как верующих, так и неверующих, относительно соблюдения и полноты реализации их права на свободу совести и степень удовлетворения религиозных потребностей верующих, их правовое и материальное обеспечение.

Следующим дополнительным показателем религиозной ситуации в аспекте массового сознания будет состояние отношений, складывающихся между верующими и неверующими, а также между последователями различных религиозных направлений.

Еще одним показателем, конкретизирующим представление о религиозной ситуации на уровне массового сознания, является состояние и характер общественного мнения по отношению к религии в целом и отдельным ее направлениям, в частности.

Критериями «сложности» религиозной ситуации выступает наличие противоречий в религиозной сфере жизнедеятельности социума, а также уровень эффективности их разрешения органами государственной власти и управления. Обстоятельствами, обуславливающими напряженность религиозной ситуации изнутри, могут служить: степень удовлетворенности/неудовлетворенности верующих и их объединений реализацией, обеспечением и защитой их прав и интересов; нестабильность и неурегулированность межрелигиозных и этнорелигиозных отношений; наличие противоречий и конфликтов внутри религиозных объединений.

К внешним обстоятельствам, способствующим обострению напряженности религиозной ситуации, можно отнести: состояние государственно-религиозных отношений, связанное с реализацией органами государственной власти и местного самоуправления законодательно закрепленных принципов и норм в сфере свободы совести; степень взаимного доверия, лояльности, законопослушности религиозных объединений; состояние

общественного мнения в отношении религии, его адекватное/неадекватное выражение средствами массовой информации; наличие конфликтов между верующими и неверующими, а также характер и интенсивность миссионерской деятельности религиозных организаций.

Таким образом, исследование религиозной ситуации, ее всесторонний и объективный анализ и оценка могут служить основой для информационного обеспечения государственно-религиозных отношений, для реализации принципов вероисповедной политики государства в практической деятельности органов власти и управления. Оценивая религиозную ситуацию, следует принять во внимание наличие в обществе в целом или в отдельном регионе различных религиозных направлений, учитывать их количественное соотношение и взаимоотношения между собой, их историческую вписанность в данное общество или регион, взаимоотношения с данным обществом и составляющими его группами, в том числе этнокультурными и этнорелигиозными. Далее, необходимо располагать достоверными данными о количестве религиозных объединений в целом и по религиозным традициям. И, наконец, иметь сведения о действительном количестве их последователей и, в целом, уровне религиозности, т.е. доле верующих от общего состава населения.

Религиозная ситуация всегда оценивается на данный момент времени. Но для понимания тенденций ее развития необходимо сравнение с прежней ситуацией, помогающее видеть направленность и характерные особенности ее изменения.

На мой взгляд, религиозные меньшинства, во многом, являются лакмусовой бумажкой, отражающей реальную религиозную ситуацию в стране и в отдельных регионах. Если религиозные меньшинства чувствуют себя стабильно, спокойно, комфортно, значит и религиозная ситуация в стране в целом стабильная и бесконфликтная.

Что такое религиозные меньшинства?

Религиозные меньшинства – это группы населения, выделяемые по религиозному признаку, с условием, члены которых имеют религиозную веру, отличную от религиозных убеждений большинства населения. Религиозные меньшинства, даже в совокупности, не являются в каком либо смысле доминирующими в определенных пространственно-временных рамках (в определенный период времени, в конкретной стране, регионе, на территории).

Помимо количественного показателя (числа последователей), религиозные меньшинства имеют и определенные качественные характеристики, а именно, мировоззрение и образ жизни их последователей, предписания, нормы, ценности не являются определяющими и существенно не влияют на жизнь и убеждения подавляющего большинства населения региона их присутствия.

Религиозная свобода, допускающая свободу выбора любой религии, переход из одного вероисповедания в другое, а также свобода совести, подразумевающая возможность отказа от религии вообще, создали ситуацию, при которой религиозные меньшинства присутствуют в большинстве стран мира.

Религиозные меньшинства и их последователи обладают одинаковыми правами и обязанностями с доминирующими религиозными направлениями и их последователями, которые не могут ущемляться ни на законодательном, ни на бытовом уровнях, ни на уровне личности, ни на уровне социальной группы [Подробнее см.: 7, с.211].

Однако сегодня, в повседневной практике мы можем отчетливо наблюдать дискриминацию прав ряда религиозных меньшинств, действующих на территории современной России.

В качестве примера можно обратиться к проблемам такого рода, которые испытывают в стране два религиозных объединения - Свидетели Иеговы и Саентологическая церковь Москвы.

Религиозная политика государства в отношении названных религиозных объединений де-факто формируется таким образом, что приходится говорить об отчетливых признаках дискриминации их прав на свободу вероисповедания.

Конфессиональное пространство России в историческом контексте

Российская Федерация в соответствии с Конституцией РФ является светским государством, население которого поликонфессионально. В настоящее время Министерством юстиции РФ зарегистрировано свыше 60 религиозных направлений, представленных более, чем 24 тысячами религиозных объединений и десятками тысяч религиозных организаций. Ряд религиозных направлений (в том числе, религиозных групп) функционирует без регистрации с учетом чего количество существующих в России религиозных направлений составляет свыше 450.

Многообразие и разнородность конфессионального пространства России складывались исторически, под воздействием экономических, политических, этнических, культурных и множества других факторов. Среди них и длившееся веками географическое расширение страны со включением в ее состав завоеванных и присоединившихся новых территорий, население которых исповедовало свои традиционные религии и культы. Это и развитие экономических связей между регионами России и с зарубежными странами, столкновение самобытных культур, вследствие чего имели место культурный обмен, миссионерство и другие явления.

Если с момента провозглашения Киевской Русью христианства в 988 году, Русь (Киевское, Ростово-Суздальское, наконец, Московское великое княжество) можно было рассматривать как моноконфессиональное православное государство, то с началом расширения Московского великого княжества, затем царства, ситуация изменилась. Особенно заметным это стало с 16 в. (период царствования Ивана Грозного) последующие три века, когда государство обретало территории, населенные народами, испове-

дующими ислам и буддизм на Востоке и Юге, католицизм – на Западе, лютеранство – на Северо–Западе, не говоря о шаманизме, многочисленных родовых и племенных верованиях и культах, язычестве и др. Но безусловное акцентирование в составе населения России русских и вообще славянских представителей, в массе своей исповедовавших православие, а также христианизация народов Поволжья, Урала, Сибири и Севера по-прежнему позволяли православию занимать доминирующее положение. В государстве это закреплялось единением монархии и православия, безусловной государственной поддержкой православной церкви, в том числе в ее миссионерской деятельности, и было оформлено юридически. Все вместе давало основание считать и называть Россию православной страной, православным государством, однако никак не отменяло того факта, что в ходе исторического развития происходило постепенное усложнение конфессиональной карты Российской Империи. Народы, вошедшие в состав России и приезжавшие сюда на службу, либо по коммерческим делам иностранцы, сохраняли свою веру, что государство, хотя с оговорками, было вынуждено признавать.

Усложнение конфессионального состава страны происходило и за счет внутренних процессов в самом православии. Это и выделение после раскола старообрядцев, раздробленных, в свою очередь, на множество толков и согласий, и возникновение христововерия, молоканства, духоборчества, а в 20 в. - образование церковей так называемого «альтернативного православия» и др.. Различными направлениями были представлены в России другие религии - ислам, буддизм, иудаизм, протестантизм. Таким образом, уже в дореволюционной России ее конфессиональное пространство, при безусловном численном, статусном и административном преобладании православия, было весьма неоднородным.

До начала 20 в. в России не существовало свободы религиозного выбора и вневероисповедное состояние подданных не допускалось. Возможен был лишь переход из любого вероисповедания в православие, а отход от православия считался уголовно наказуемым преступлением.

Существовала четырехуровневая правовая градация вероисповеданий:

- высший уровень занимала Русская православная церковь,
- второй сверху - «признанные терпимые» исповедания (католики, лютеране, иудеи, мусульмане, буддисты - они имели право свободно отправлять культ, обучать своих последователей религии, готовить кадры служителей, приобретать в собственность движимое и недвижимое имущество; католическое и лютеранское духовенство получало от государства денежное содержание; мусульманские, иудейские и буддийские служители культа обеспечивались за счет верующих);
- третий уровень занимали «терпимые непризнанные» - старообрядцы, духовные христиане, толстовцы и т.п. (их религиозная практика официально не признавалась, однако на бытовом уровне не вызвала отторжения);
- нижний уровень составляли «непризнанные нетерпимые» (скопцы, христововеры, религиозные направления, воспринимаемые как враждебные государству в силу той или иной политической конъюнктуры).

Всем исповеданиям, кроме православного и, отчасти, лютеранского, проповедь своих вероучений за пределами собственных объединений была запрещена.

Право подданных свободно переходить из православия в другое христианское или нехристианское исповедание было признано 17 апреля 1905 года Правительственным актом «Об укреплении начал веротерпимости», утвержденным императором Николаем II.

В постановлениях Временного правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 20 марта 1917 года и «О свободе совести» от 14 апреля 1917 года подтверждалось право граждан переходить из одного вероисповедания в другое, а также признавалась законность вневероисповедного состояния.

Декретом Совета народных комиссаров (СНК) от 23 января по юлианскому календарному стилю (5 февраля по новому, григорианскому календарному стилю) 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», советское государство объявило религию частным делом граждан. Школа отделялась от церкви; религиозные предметы изымались из школьных программ и учебных планов других образовательных учреждений; запись актов гражданского состояния (регистрация рождения, заключения и расторжения брака, вдовства, смерти) передавалась государственным органам; отменялись религиозная клятва и совершение религиозных обрядов и церемоний, сопровождающих действия государственных и иных публично-правовых общественных установлений; религиозные объединения лишались прав юридического лица, а монашествующие и духовенство - лишались избирательного права, которое было восстановлено для них Конституцией СССР 1936 года (Конституция СССР 1936 г. ст. 124 заменила, также, положение Конституции 1918 года о свободе религиозной пропаганды «свободой отправления религиозных культов».)

Постановлением Всесоюзного центрального исполнительного комитета (ВЦИК) и СНК Российской советской федеративной социалистической республики (РСФСР), входящей в состав СССР, от 7 апреля 1929 года «О религиозных объединениях» под контроль властей были передавались персональный состав учредителей религиозных общин и деятельность их рабочих органов; религиозным объединениям запрещалось: заниматься милосердно-благотворительной деятельностью, в том числе среди собственных единоверцев; иметь библиотеки и кружки по изучению Библии; совершать религиозные обряды и церемонии под открытым небом. Каждое отдельное совершение обряда в квартирах и домах верующих допускалось лишь с разрешения местного органа власти. Постановление имело силу закона в течение последующих шестидесяти лет.

На протяжении многих десятилетий после Октябрьской революции (1917 г.) руководство СССР неуклонно проводило политику массовой атеизации населения. Множество храмов были закрыты, разрушены, либо превращены в складские и иные, не имеющие отношения к религии, помещения. В сталинский период многие священнослужители различных конфессий были репрессированы – сосланы, помещены в лагеря, расстреляны. Возобновленная после 1943 года деятельность официально разрешенных церковных приходов находилась под жестким контролем партийных властей и КГБ. В общественном мнении формировался образ верующего человека, как неполноценной или не заслуживающая доверия личности. В советском законодательстве о религиозных культах свобода совести преимущественно только декларировалась. На практике политика власти была направлена на преодоление религии в строящемся новом обществе, религиозные организации были лишены двух фундаментальных прав: права юридического лица и права на собственность (частично допускаемое в послевоенное время, с середины 1940-х гг.).

В целом, законодательство о религиозных культах носило запретительный, а не регулирующий характер (например, запрет на благотворительность объяснялся тем, что это «пережиток буржуазного общества»).

Несмотря на легальные преследования доля религиозных людей – членов общин и людей, проявлявших в той или иной форме интерес к религиозным идеям и ценностям, - в середине 1980-х гг. в СССР составляла примерно около трети населения. Если применить более строгие критерии - как, например, регулярное посещение церкви («воцерковленность»), то доля верующих в тот период значительно сократится - до 10-15% городского населения и до 25-30 %, в сельской местности, а в регионах традиционного распространения ислама - 30–50 %.

С конца 1970-х гг., социологи стало отмечать постепенное изменение отношения к религии со стороны общества - прежде всего, среди творче-

ской интеллигенции и в молодежной среде. Вначале это было возрастание интереса к религии и ее роли в истории, к полузабытым народным традициям, праздникам и обрядам религиозного характера и происхождения: православным, мусульманским, языческим. Это не означало собственно обращения к вере, но выступало симптомом, с одной стороны, нарастающего кризиса официальной атеистической идеологии, а с другой стороны, свидетельствовало о наличии в обществе религиозных потребностей, масштабы которых государственным и партийным руководством явно недооценивались или игнорировались. Это находило выражение в росте спроса на религиозные обряды, в интересе к религиозной литературе, моде на религиозную атрибутику в быту, в заметном учащении обращения к религиозным сюжетам писателей, художников, кинематографистов. Одновременно стало заметным омоложение состава религиозных общин, где появились и стали выходить на первый план молодые, светски образованные верующие. В религиозной среде возникло и активно развивалось правозащитное движение, росли самосознание верующих и достоинство профессиональной самоидентификации определенной части населения

После Собора епископов в 1943 году должность Патриарха Московского и всея Руси (им стал Сергей Страгородский) была восстановлена с образованием Синода при Патриархе. Особым правительственным актом в 1944 году религиозным организациям предоставлялось право с разрешения государственных органов строить, арендовать или покупать необходимые для религиозных нужд помещения, приобретать транспортные средства, иметь специальные духовные школы, готовить кадры священнослужителей, иметь мастерские для изготовления предметов религиозного культа, издавать религиозную литературу. Таким образом, в 1943-1945 гг. был принят ряд постановлений Совнаркома, дающих религиозным организациям ограниченное право юридического лица.

С середины 1950-х гг. отношения между религиозными организациями и государством вновь «охладели». Принятая 16 марта 1961 года инициированная Н.С. Хрущевым «Инструкция по применению законодательства о религиозных культах в СССР» указывала, что духовенство должно быть отстранено от участия в финансово-хозяйственной деятельности религиозных обществ, ужесточался порядок их налогообложения, объявлялись не подлежащими регистрации общины ряда религиозных направлений (Свидетелей Иеговы, пятидесятников, адвентистов-реформистов, истинно-православных христиан и др.).

Следующий этап появления в СССР новых религиозных направлений, усложнявших ее конфессиональное пространство, начался в 1970-х гг., как слабое отражение идущего на Западе процесса образования новых религиозных движений (НРД, «New Age»), распространения восточных культов и учений (йоги, Международного общества сознания Кришны, Ананда Марги, трансцендентальной медитации и др.). Начиная с 1981 года, несмотря на жесткие преследования КГБ, они получили определенное распространение среди интеллигенции и в молодежной среде, как своеобразное движение протеста против официальной идеологии, как контркультура или так называемый «андегрануд».

Наконец, последний серьезный всплеск в появлении в России новых религий начался с наступлением горбачевской «перестройки» в процессе демократизации и реформирования общественного устройства страны, с падением «железного занавеса» и ростом открытости России западному миру. Этот процесс шел в нескольких направлениях:

- Был разрешен въезд в страну иностранных миссионеров и проповедников, представлявших как действующие в России церкви и религиозные направления, главным образом протестантские, так и новые – Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, Церковь объединения Муна, Церковь саентологии, религиозные движения ориенталистского толка.

- Стали возникать религиозные организации отечественного происхождения: Белое братство – Юсмалос, Богородичный центр (ныне- Православная Церкви Матери Божией «Державная»), Церковь последнего завета (виссарионовцы) и др.

- К этому следует добавить процессы, происходящие внутри Русской православной церкви на протяжении всего 20 в., которые привели к увеличению разнообразия конфессиональной картины. Это образование Русской православной церкви заграницей (РПЦЗ), которая в настоящий момент тоже раскололась на две религиозных организации: лавровцев и витальевцев; образование Российской православной свободной церкви (РПСЦ), Российской православной автономной церкви (РПАЦ), Истинно-православной церкви (ИПЦ), появление в России приходов Украинской православной церкви (Киевского Патриархата). Аналогичные процессы наблюдаются в некоторых протестантских церквях, в российских исламе (например, образование большого количества Духовных управлений мусульман), буддизме и иудаизме.

В результате этих процессов:

- существенно выросло число религий, конфессий, религиозных направлений и деноминаций, где тенденция к дальнейшему росту конфессионального разнообразия сохраняется;

- мультиконфессиональность распространилась на регионы, которые прежде были полностью, либо по большей степени моноконфессиональными. Носителями определенных религий были конкретные этносы или группы этносов, где ареалы их традиционного расселения были одновременно и регионами распространения исповедуемых ими религий. Европейская часть России, большая часть Украины и Белоруссии, значительные пространства Сибири и Дальнего Востока, заселенные славянами – русскими, украинцами, белорусами, а также христианизированными финно-угорскими и уральскими народами и народностями – территории распро-

странения православия. Западные области Украины и Белоруссии, а в до-революционной России и Польша – зона распространения католицизма латинского и греческого обрядов. Прибалтика, Финляндия - регионы распространения лютеранства. Среднее и частично Нижнее Поволжье, часть Приуралья и Западной Сибири, заселенные татарами, башкирами и другими тюркскими народами, а также Казахстан, Средняя Азия, Северный Кавказ – традиционные регионы распространения ислама. Калмыкия, Алтай, юг Сибири и Дальнего Востока – ареал буддизма и шаманизма.

Перечисленные регионы сохраняют свою традиционную этническую и конфессиональную определенность и в настоящее время. Но их этноконфессиональные границы существенно размыты, а где-то моноконфессиональность и вообще не наблюдается. Сегодня в любой области, крае или республике разных регионов, проживают люди как минимум 50–60 национальностей, представленные последователями 20-30 и более конфессий и религиозных направлений.

При этом, как уже отмечалось, СССР являлся не только многонациональным государством, но и поликонфессиональным образованием, так как несмотря на все сложности социального бытия, в нем был представлен ряд христианских конфессий (православие, католицизм, протестантизм), ислам, буддизм, иудаизм и другие религиозные направления.

Поликонфессиональность остается основной характеристикой религиозной ситуации и в современной России. Число зарегистрированных религиозных организаций демонстрирует картину современной религиозной ситуации в России, которую можно охарактеризовать следующим образом:

Во-первых, внутренние процессы в самой религиозной среде породили насыщенность и разнородность конфессионального пространства России, что выражено в многоконфессиональности состава населения России и большинства субъектов Федерации. Это приводит к столкновению интересов различных конфессий и их противостоянию на миссионерском

поле. В первую очередь, это проблема распространения своего влияния на ту массу нерелигиозных людей, которые выросли в советских семьях, не связанных с религией в двух или трех поколениях. Неверующими были их родители, а часто деды и бабки. Сами они получили нерелигиозное воспитание и образование в советской школе, основанное на материалистическом подходе к действительности, оказавшись в условиях крушения привычной системы ценностей и массовой атаки СМИ на материализм и атеизм в растерянности, в поиске иной надежной духовной, идейной и нравственной опоры, как основания для новой самоидентификации в непривычных условиях. Часть этих людей пошла по традиционному пути, обратившись к религии, причем, в основном, к религии предков по принципу: «раз я из когда-то православной семьи, значит и сам православный». Но у многих людей и такая семейная традиция была уже утрачена, поэтому преимущественно они и находятся в ситуации выбора религии. Многие из них за короткий период времени успели сменить несколько конфессий, выбирая для себя наиболее комфортную. Именно эта часть неверующих, вспомнив о религии, и составила в основном тот резерв, который стал базой для быстрого скачка уровня религиозности в 1990-х гг.

Во-вторых, отличительной чертой современной религиозной ситуации является высокий уровень общественного престижа и реальной роли религии и религиозных организаций в общественных процессах, в чем тоже есть определенные издержки. Это, прежде всего исходящие из разных источников попытки политизировать религию, использовать ее авторитет и моральную силу в популистских целях, для увеличения своего электората и т.п. Для религиозных организаций – прежде всего, православной церкви, это чревато опасностью снижения высокого уровня общественного доверия, что, в последнее время уже происходит и становится все более заметным. В 2000-е гг. индекс доверия к церкви, религиозным организациям снизился до 35% и тенденция к снижению нарастает, указывая на то, что церкви доверяют даже не все ее последователи.

В-третьих, на данный момент религиозная ситуация отличается фактической исчерпанностью резерва для дальнейшего роста уровня религиозности населения, который наблюдался в начале 1990-х гг. Те, кто хотели, уже сделали свой религиозный выбор, оказавшись в религиозных организациях. Доля нерелигиозной части населения в течение нескольких лет сохраняет стабильный показатель на уровне около 40%. Поэтому: 1) дальнейшее пополнение религиозных организаций возможно, главным образом, за счет семей самих верующих, а не за счет притока извне, из среды бывших неверующих; 2) сужение резерва пополнения религиозных организаций за счет нерелигиозной среды грозит обострением их конкурентной борьбы за паству и рост взаимной нетерпимости; 3) осуществление почти половиной населения страны своего нерелигиозного мировоззренческого выбора делает актуальным реальное обеспечение свободы совести (не только свободы вероисповеданий) - как в плане защиты свободного выбора граждан, так и в плане их права на пропаганду и распространение своих убеждений, о чем, например, умалчивают СМИ.

Вместе с тем, наблюдается противоречия в развитии сферы предоставления вероисповедных свобод, что обнаруживается в их нарушениях преимущественно на региональном уровне, где существует дискриминация прав верующих и их общин на свободу вероисповедания, распространение своего учения и соответствующей литературы.

Причинами такой ситуации можно считать отсутствие достаточной степени толерантности к иным вероисповеданиям, а также поддержку светскими властями тех религиозных организаций, которые оказываются удобными для использования их в политических целях. В этом отношении, в целом религиозная ситуация характеризуется конфессиональной разобщенностью, поскольку каждое религиозное объединение стремится утвердить свои приоритеты в определенной сфере религиозной активности и максимально эффективно использовать находящиеся в его распоряжении средства личностной идентификации и социализации верующего.

В рамках государственно-религиозных отношений имели место и существенные, в сравнении с советским периодом, изменения.

Так, постепенно обозначился переход вначале к диалогу государства и религий, а затем к определенным формам сотрудничества и партнерства. Правда, такие изменения можно отнести лишь на счет отдельных конфессий, в первую очередь Московского патриархата, в отношении которого такой переход был осуществлен во многих сферах, начиная с законотворчества и завершая содействием со стороны государства религиозным объединениям в их благотворительной деятельности. Социальное служение религиозных организаций государством одобряется, и некоторые программы в этой сфере выполняются через различные формы сотрудничества государственных структур с религиозными объединениями. Вместе с тем, при наличии особого подхода со стороны государства к реализации принципа равенства всех религиозных объединений перед законом, предполагающего равное отношение к ним государственных структур, выстроена некая иерархическая модель предпочтений и содействия государственных органов религиозным объединениям - от особого отношения к Русской православной церкви Московского патриархата до отношения к новым религиозным движениям. Отношение к последним характеризуется как к «непонятному, раздражающему и деструктивному явлению», хотя подавляющее большинство данных движений полностью легальны и зарегистрированы Министерством юстиции РФ. От контактов с такими религиозными организациями государственные структуры уклоняются, за исключением тех органов, которые по своему назначению обязаны с ними взаимодействовать. Специфичность интерпретации принципа отделения религиозных объединений от государства обнаруживается и тогда, когда некоторые православные священнослужители активизируют свою общественно-политическую деятельность во время предвыборных кампаний, не видя ничего предосудительного в осуществлении недопустимой для них по закону агитации за того или иного кандидата.

Итак, на состояние религиозной ситуации в современной России сильное влияние оказали экономические условия, социально-политические и идеологические предпосылки. Следствием большинства изменений в этой ситуации стали перемены в политике государственного отношения к религии и церкви. Несмотря на ряд нарушений, о которых речь пойдет ниже, для достижения успеха в религиозной политике необходимо неукоснительное соблюдение принципов свободы совести, равенства всех религиозных объединений перед законом и отделения всех религий от государства.

Светскость, свобода совести и свобода вероисповеданий

Начиная с эпохи Возрождения в европейском сознании вертикальное измерение человеческой жизни (человек – Бог) постепенно дополняется, а затем замещается горизонтальным измерением (человек – человек), вечность уступает место временности, «град Небесный» становится «градом земным». На этом фоне формируется так называемая *светскость*, под которой принято понимать правовой принцип, подразумевающий равноудаленность государства и всех его институтов от любых религиозных объединений и мировоззрений, а также его независимость от церковно-духовных представлений и теологических концепций. Принцип светскости и свободы совести был впервые провозглашен в 1789 г. в Декларации прав человека и гражданина (статья 10.). В ней говорится о том, что никто не может преследоваться за свои убеждения, в том числе религиозные, при условии, что их обнародование не угрожает общественному порядку. Сам же термин «светскость» (франц. - лаицизм) впервые был использован Фернаном Бюиссоном в 1887 г. в «Педагогическом словаре». Правда ранее он употреблялся в качестве прилагательного (например «светское государство», «светская школа», «светская мораль»). Одним из основных принципов светскости является недопущение религиозного регламента для общественных и государственных институтов – искусства, образования, армии и т.д. Одной из крайних форм этого следует считать *антиклерикализм*, ко-

торый возникает в качестве реакции на попытки введения такого регламента. Однако, только этим светскость, конечно, не исчерпывается, ибо она лежит в основе формирования внерелигиозной морали, внерелигиозного, научного образования, республиканских идей и принципов гуманитарных свобод – в том числе свободы совести, вероисповедания.

Свобода совести, защищая суверенитет и автономию личности, является важнейшей составляющей свобод современного человека, краеугольным камнем в системе гуманитарно-правовых ценностей демократического типа общества. Принцип свободы совести опирается на несколько оснований:

- толерантность (в том числе веротерпимость);
- отделение государства и науки от религиозных организаций;
- свободный выбор убеждений и следование им;
- свободное распространение своих убеждений;
- свобода творчества;
- равенство всех религий и идеологических систем перед законом.

Идеи свободы совести и отделения церкви от государства получили широкое распространение в рамках протестантизма. Так, в Аугсбургском исповедании веры (лат. «Confessio Augustana», нем. «Augsburgische Konfession»), написанном Ф. Меланктоном при непосредственном участии М. Лютера, содержится идея разделения церковной и светской властей. Со ссылкой на евангельские тексты указывается недопустимость претензий церкви на светскую власть (статья XXVIII «О церковной власти (о епископских полномочиях)»)

В рамках светского государства, на фоне общей рационализации социальных представлений, не только в сфере «чистой» науки, происходит, во-первых, значительное усиление антиклерикального движения, а во-вторых, дифференциация различных сторон жизни общества. В религиозной сфере идут процессы плюрализации и приватизации религии, невозможные для общества средневековой теократии. Появляется множество

религий – с одной стороны и, в то же время, религия становится частным делом отдельных граждан и социальных групп – с другой. Секуляризованное светское общество отныне становится профанным и, независимо от неведомого трансцендентного Бога, развивается по своим собственным законам. Но именно при таком типе организации общества становятся возможными гарантии гражданам прав свобод вероисповедания, независимо от их религиозной принадлежности, то есть, религиозной свободы.

Не исключая религию из публичного пространства, светскость меняет в нем лишь ее место и роль, ибо религия перестает быть государственной, социально обязательной, а религиозные нормы не представляются более высшими этическими принципами, обязательными для всех.

С эпохи Нового времени в европейской истории прочные позиции занимает рациональное осмысление действительности. Сакральное (священное) начинает восприниматься как нечто субъективное и, в силу этого, иллюзорное, в то время как профанное (мирское) – как объективное, ощущаемое материально. Приоритет «просвещенным разумом» отдается второму. Религия постепенно десакрализуется. Картина мира обмирщается, в ней остается все меньше места для трансцендентных сущностей, и человек со всеми присущими ему атрибутами оказывается «мерой всех вещей». Социум становится поликонфессиональным и мультикультурным.

Свобода совести при подобном типе общества и государства выступает одной из фундаментальных человеческих свобод. Это относится и к России, где конституционно провозглашен принцип свободы совести: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (статья 28).

Важнейшими конституционными нормами, гарантирующими обеспечение свободы совести, являются равенство прав и свобод человека и

гражданина независимо от отношения к религии (ст.19); равенство религиозных объединений перед законом (ст.14); свобода мысли и слова, запрет на пропаганду религиозного превосходства, разжигание религиозной вражды и ненависти (ст.29) [См.: 4].

Важную роль в регулировании государственно-церковных отношений в современной России выполняет Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (№125-ФЗ от 26 сентября 1997 года), вступивший в силу 1 октября 1997 года [См.: 3].

В законе провозглашаются: гарантии свободы совести и свободы вероисповедания, включая право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, свободно менять и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. Граждане России имеют право на замену военной службы альтернативной гражданской службой. Право на свободу совести может быть ограничено федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты прав и законных интересов человека, обороны страны и безопасности государства.

В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства, последнее не возлагает на религиозные объединения выполнения функций органов государственной власти и не вмешивается в вопросы внутреннего устройства и культовой практики религиозных объединений; деятельность органов государственной власти и органов местного самоуправления не сопровождается публичными религиозными церемониями; религиозные организации не участвуют в выборах в органы государственной власти и местного самоуправления.

Как уже отмечалось, Российская Федерация, согласно статье 14 Конституции РФ, является светским государством [См.: 4], то есть таким государством, в котором отсутствует государственная религия (и государственная церковь), и ни одна из действующих на территории государства религий не признается обязательной, господствующей или предпочтительной, не имеет права оказывать влияние на внутреннюю и внешнюю поли-

тику государства, на государственный строй, деятельность государственных органов власти и управления, на систему государственного образования, на законотворческую деятельность, мировоззренческие предпочтения и вероисповедный выбор граждан, на государственную идеологию. Все религии и религиозные направления в светском государстве равно удалены от любых государственных институтов, все религиозные объединения равны перед законом.

В соответствии с этим принципом, государство не возлагает на религиозные объединения выполнение функций государственных органов и учреждений, а также органов местного самоуправления. Государство не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит закону; в определение гражданами своего отношения к религии и религиозной принадлежности; в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями.

При этом государство регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот, оказывает финансовую, материальную и иную помощь религиозным организациям в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры, а также в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных учреждениях, созданных религиозными организациями.

Религиозные объединения не участвуют в выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления, не участвуют в деятельности политических партий и политических движений, не оказывают им материальную и иную помощь. Вместе с тем, члены религиозных объединений, являясь гражданами РФ, имеют такие же права, как и все остальные граждане, в том числе гражданское право на участие в выборах, в деятельности политических партий и т.п.

Проблема состоит лишь в реализации этого принципа. К сожалению, нередко приходится наблюдать избирательность его применения, когда в

отношении религиозных меньшинств он практически не работает, общины лишаются религиозного статуса или ликвидируются (например, Саентологическая церковь Москвы), верующие обвиняются в создании экстремистской группы (например, так называемое «дело 16-ти» в Таганроге, - судебный процесс над 16 Свидетелями Иеговы, которые после закрытия местной религиозной организации продолжили совместные богослужения в качестве религиозной группы в полном соответствии со ст. 7 Федерального Закона № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» [См.: 3]), а религиозная литература характеризуется как экстремистская и вносится в Федеральный список экстремистских материалов, публикуемый Министерством юстиции РФ, который на сегодняшний день (июль 2016 г.) насчитывает 3706 наименований и т.д. [См.: 6]

Миссионерство и антимиссионерство - что соответствует конституционным нормам?

Согласно ст. 28 Конституции РФ, каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Принятие Государственной думой РФ в третьем чтении 24 июня 2016 года так называемого «пакета Яровой» или «антимиссионерского закона» в ряду последних законодательных и административных инициатив не выглядело полной неожиданностью. В начале июля после одобрения поправок Советом Федераций, закон, не смотря на волну протестов со стороны общественности, религиозных организаций, правозащитников, операторов связи и сети интернет, был подписан президентом России В.Путиным.

«Пакет Яровой» ужесточил ряд законов, введя, например, статью о недоносительстве в УК РФ, где возраст уголовно ответственных за несвоевременный донос о подозрении на готовящиеся «террористические акты» снижен до 14 лет. Соответствующим является и наказание, предусмотренное по данной статье на срок до 10 лет.

Однако, возвращение сталинистского духа в действующее законодательство в контексте нашей темы может быть одним из наиболее красноречивых признаков законотворчества. Пресловутый «пакет» затронул и закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», в котором появляется новая глава под названием «Миссионерская деятельность».

Согласно этой новой главе понятие миссионерской деятельности заметно сужается и сводится к тому, что «миссионерской деятельностью признается деятельность религиозного объединения, направленная на распространение информации о своем вероучении среди лиц, не являющихся участниками (членами, последователями) данного религиозного объединения, в целях вовлечения указанных лиц в состав участников (членов, последователей) религиозного объединения, осуществляемая непосредственно религиозными объединениями либо уполномоченными ими гражданами и (или) юридическими лицами публично, при помощи средств массовой информации, информационно-телекоммуникационной сети «Интернет» либо другими законными способами»[См.: 1]. Заметим в этой связи, что в религиоведении под миссионерством понимается «внекультовая деятельность религиозной организации в целях распространения своего вероучения и пополнения числа новообращенных (неофитов) через специальных представителей – миссионеров на еще не освоенных данной религиозной организацией (церковью) территориях» [2, с. 812]. И тут же, рассуждая о христианской миссионерской деятельности, автор уточняет: «Христианское миссионерство восходит к апостольским временам. Его принципы следуют из идеи универсального спасения и евангельской проповеди, адресованной всем народам»[2, с. 812-813]. Задаюсь риторическим вопросом - почему, по прошествии более двух тысяч лет с момента возникновения христианства, на евангельскую проповедь накладываются весьма специфические ограничения? Разве она несет в себе угрозу общественному порядку?

Право людей распространять свои религиозные убеждения, гарантированное ст. 28 Конституции РФ и ст. 3 закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» и именуемое миссионерством, входит в явное противоречие в «антимиссионерском законом», рождая еще и проблемы в сфере правоприменительной практики.

Теперь такая деятельность, которая является безусловным признаком свободы вероисповедания, будет считаться незаконной для частных жилых помещений, где допускается только проведение обрядов – это, надо понимать, исповеди, соборования, молебны, отпевания и подобные. Но чтение религиозной литературы и изучение Священных писаний, беседы на религиозные темы, собрания бабушек с разговорами о «божественном» для крошечных сельских общин запрещается.

Запрещается миссионерская деятельность без разрешающих документов от централизованных религиозных организаций. Если же окажется среди верующих иностранец – молдаванин, украинец, узбек, не говоря уже о заморских гражданах, то у него должен быть на руках трудовой договор с местной религиозной организацией – надо понимать, тоже далеко не каждой.

Большинство квалифицированных экспертов едины во мнении, что нововведенный закон противоречит гарантированным Конституцией РФ свободе совести и, в том числе, свободе вероисповедания, включая ряд серьезных недоработок.

Так, например, по мнению адвоката, управляющего партнера Славянского Правового Центра В.В. Ряховского, специалистами в области права будут выработаны методические рекомендации для церквей в направлении того, как вести духовно-просветительскую работу в условиях нового законодательства. По словам Ряховского, «сегодня действительно черный день календаря. Была надежда, что В.В. Путин все-таки не подпишет этот закон (...), который откровенно противоречит евангельский заповеди «идите и научите», а кроме того, попирает конституционные права

граждан. Но это уже ЗАКОН и до его обжалования в Конституционном Суде или до внесения в него изменений нам по нему жить. (...) Этот закон написан «на коленке» абсолютно не профессиональными людьми, ничего не понимающими в религиозной практике. Поэтому, пока давайте научимся его обходить, а потом добиваться изменения»[5].

Очевидно, что «антимиссионерский закон» наносит удар, в первую очередь по религиозным меньшинствам, которые существуют, во многом, за счет расширения так называемого «миссионерского поля». И в целом свидетельствует о том, что их социальное самочувствие далеко от комфортного, а, следовательно, как я уже говорила, и религиозная ситуация в стране вряд ли может характеризоваться как стабильная и спокойная.

Библиография:

1. Андреев К. «Антимиссионерский» закон подлежит отмене как антиконституционный / Сова. Информационно-аналитический центр [Электронный ресурс] // [URL] <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2016/06/d34892/>
2. Давыдов И.П. Миссионерство // Энциклопедия религий. Под ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. М.: "Академический проект", 2008. С.812-813.
3. О свободе совести и о религиозных объединениях (с изменениями на 30 марта 2016 года). Федеральный Закон // [URL] <http://docs.cntd.ru/document/9040821>
4. Конституция РФ // [URL] <http://constrf.ru>
5. Президент Путин подписал антимиссионерский «пакет Яровой», Baznica.infohttp [Электронный ресурс] // [URL] baznica.info/article/prezident-putin-podpisal-antimissionerskij-paket-y/
6. Федеральный список экстремистских материалов // [URL] <http://minjust.ru/node/41957>
7. Элбакян Е.С. Религиозное меньшинство // Элбакян Е.С. Религии России. Словарь-справочник. М.: «Энциклопедия», 2014. С. 211.

РЕЛИГИОЗНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО ЛАТВИЙСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Взаимоотношения религиозных организаций и государства в Первой Латвийской Республике (1918 – 1940) на примере Древлеправославной (Старообрядческой) Поморской Церкви.

Выход Латвии из состава СССР (1991 год). Восстановление Латвийской Республики (Вторая Республика). Необходимость изменения законодательства. Принятие закона регулирующего отношения религиозных организаций и государства.

Традиционные и нетрадиционные религиозные конфессии в Латвийской Республике и их правовой статус.

Сходства и различия в религиозном законодательстве Первой и Второй республика на примере Древлеправославной (Старообрядческой) Поморской Церкви.

Дашковский П. К., Шершнева Е. А.

НЕКОТОРЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В ОТНОШЕНИИ МУСУЛЬМАН ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.*

В XIX в. Российская империя выработала особую систему государственно-конфессиональных отношений, составной частью которой являлось мусульманское население страны. Сама система включала в себя четыре иерархических уровня. Высший уровень конфессиональной структу-

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии "Историко-этнографическое изучение развития религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Южной Сибири и Монголии" (проект № 16-21-03001 а(м)).

ры занимала Русская православная церковь. На второй ступени располагались так называемые «признанные терпимые» – католики, протестанты, мусульмане, буддисты и иудеи. Следующее звено иерархии составляли «терпимые непризнанные» представленные преимущественно старообрядцами. Наконец на низшей ступени располагались «непризнанные нетерпимые», к которым относились, например, такие группы как хлысты, скопцы (Основы политики Российского государства в сфере свободы совести и вероисповедания (концепция), 2009, с. 183–184). Исходя из соответствующего расположения религиозной организации или группы в данной иерархии, с ней выстраивались особые отношения со стороны государственной власти и Русской православной церкви.

Российское правительство стремилось к идеи централизации контроля над конфессиями, которая была реализована еще в начале XIX в. с учреждением в 1832 г. Департаментом духовных дел иностранных исповеданий вошедшего в состав Министерства внутренних дел. Обязанностью данного органа, было проведение политики терпимости, насколько она была возможна в интересах государства (Васильев Д.В., 2005). Документом, которым следовало руководствоваться Департаменту, а так же в котором было зафиксировано юридическое положение религиозных общин действующих на территории Российской империи, становится «Свод учреждений и устав управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных», изданный в 1896 г. Отдельная глава данного Устава посвящалась духовным делам мусульман.

Следует обратить внимание на то, что мусульманская вера в определенной степени рассматривалась правительством как угроза самодержавной власти, а не только как чужеродное православному государству вероисповедание. Такое отношение было вызвано в первую очередь Крымской войной середины XIX в., которая привела к недовольству со стороны мусульманского населения и массовому возвращению новокрещенных мусульман в свою родную веру. Политика империи, тем не менее, не предпо-

лагала насильственного искоренения ислама, как религии (Алексеев И.Л., 2002, с. 34). Во второй половине XIX в. еще более ослабевает контроль со стороны государства за мусульманскими народами. К тому же внешнеполитические события (Крымская война) усилили влияние исламского фактора. В мусульманской среде зарождаются идеи братства мусульманских народов, и поддержки инородцев Российской империи их единоверцами из-за рубежа. Усиление мусульманского компонента в государстве в определенной степени подтверждается данными о бесконтрольном строительстве мечетей. Так, в 1866 г. только в Поволжье числились 244 незаконно существующие мечети (Тихонов А.К., 2007, с. 60–65).

Особое место в конфессиональной политике Российского государства занимало положение сибирских «инородцев». Вопросы, регламентирующие их положение, были составной частью имперской политики в Сибири в целом. В основе всех мероприятий самодержавия в конфессиональной сфере в азиатской России лежит признание большой политической и социокультурной значимости распространения православия среди «инородцев». Принятие православия аборигенами рассматривалось, как составной элемент политики интеграции, а также важным социокультурным процессом. Таким образом, в российской колониционной модели восточных окраин империи политические и социокультурные цели взаимно дополняли друг друга (Дамешек И.Л., 2005, с. 257–266).

Важная роль в христианизации инородческого населения в Сибири отводилась Алтайской и Киргизской духовным миссиям. Русская православная церковь в России, как часть государственного организма взяла на себя задачу по унификации инородческого населения, и приведения его к единой государственной вере. Однако, несмотря на все попытки церкви по привлечению мусульманского населения, крещение в мусульманской среде, так и не приняло массового характера. Важно отметить, что принятие христианства среди инородцев изначально носило поверхностный харак-

тер (ГААК. Ф.164. Оп.1. Д.135. Л.10–10об.). К тому же, мусульмане очень ревностно относились к соблюдению своих традиций, и миссионеры вынуждены были ограждать новокрещенных от воздействия инородческого населения (ГААК. Ф.164. Оп.1. Д.14).

Особенно сложной была конфессиональная ситуация в пограничной зоне, поэтому политический фактор играл здесь едва ли не первостепенную роль в развитии православного прозелитизма среди инородцев. Именно антиисламская составляющая обозначалась, как приоритетное направление в деятельности Алтайской духовной миссии. И чем крупнее становилось казахское сообщество на Алтае, тем деятельность миссии усиливалась в этом направлении (Октябрьская И.В., 2005, с. 82; Октябрьская И.В., Осипова Л.П., Нечипоренко О.В., 2001, с. 29).

Процесс снижения активной христианизации мусульманского населения Сибири отмечается уже с начала XIX в. Данное явление связано с притоком ссыльных (мусульман) из европейской части России (Шерстова Л.И., 2000, с. 106; Шерстова Л.И., 2005, с. 124). Однако, несмотря на все эти процессы ни правительство, ни представителей церкви не покидала идея создания моноконфессионального государства, с размытыми национальными границами. Во второй половине XIX в. начинает вестись теоретическая разработка миссионерской программы. Основные положения программы были изложены архимандритом М. Глухаревым и заключались в воцерковление инородческого населения и его просветительстве на основах христианской морали, при сохранении языковой самобытности (Глухарев М., 1894).

Начиная с 80-х гг. XIX в., отношение к исламу в Российской империи становится более жестким, в результате чего принимается ряд мер, ущемляющих свободу духовно-религиозной жизни. Были введены ограничения на создания просветительских обществ, на совершение паломничеств в Мекку (Султангалиева А., 2007, с. 14). На протяжении всего XIX в.

наблюдается перестройка церковного управления в Сибирском регионе. В рамках подобного рода изменений количество епархий в Сибири с 5 в 1840 г. увеличивается до 11 к началу XX в. Определенное распространение получают и миссионерские станы (Сибирь в составе Российской империи, 2007, с. 14; Дамешек И.Л., 2005, с. 260; Октябрьская И.В., 2008, с. 347). К середине XIX в. утверждаются новые, более упрощенные правила перехода в православие. По этим правилам священникам разрешалось крестить без предварительного разрешения российских властей. При крещении детей отменялось разрешение родовых старшин. Для детей в возрасте 14 лет не требовалось согласия родителей (Лысенко Ю.А., 2010, с. 37). Важно отметить, что принятие христианства среди инородцев изначально носило поверхностный характер. Особой проблемой обращения мусульман в православие было неприятие мусульманами христианской догматики. Приняв православие, мусульмане зачастую остаются верны своим традициям. Именно упрощенная и формальная процедура принятия христианства, уже меньше чем через пол века приведет к массовому отпадению инородческого населения из православной церкви, что станет для нее одной из проблемой. Не имели права священнослужители и наказывать нежелающих исполнять религиозные обряды. В «Уставе духовных дел иностранных исповеданий» говорилось о том, что духовенство имеет право только с помощью убеждений обращать инородцев в христианское вероисповедание. Священники должны были обращаться в инородные управы, чтобы волостные начальники принудили к исполнению христианского долга инородца, уклоняющегося от соблюдения религиозных обрядов (Конев А.Ю., 2008, с. 319).

Важным событием в государственно-конфессиональных отношениях в Российской империи явилось принятие в 1905 г. указа «Об укреплении начал веротерпимости», разрешившем переход из православия в другие конфессии (Полное собрание законов Российской империи, 1908, с. 257–262). С этого момента в определенной мере усложняется деятельность пра-

вославных миссионеров, мусульмане начинают обращаться к миссионерам с просьбой о разрешении вести им проповедническую деятельность среди православного населения. Христианская проповедь начинает особенно агрессивно восприниматься в инородческой среде (Мавлютова Г.Ш., 2002, с. 195–197).

Нужно обратить внимание на то, что вопрос о переходе крещенного населения в мусульманскую веру, становится одной из ведущих проблем, стоящих перед государством во второй половине XIX в. Мусульмане начинают массово писать прошения о возврате в родную религию. Факту возвращения к вере предков способствовала и непросвещенность ново-крещенного населения в правилах православной веры. Правительство всячески стремилось вернуть отступников в православие, и рассматривало этот процесс как дело государственной важности (ГАТО. Ф.170. Оп.2. Д.605. Л.1–3; ГАТО. Ф.170. Оп.2. Д.2564. Л.3–9). В связи с участвовавшими переходами из христианской веры в мусульманскую архиепископом Томским и Барнаульским 15 июля 1905 г. были установлены правила крещения евреев и мусульман. До совершения таинства крещения священник должен был, во-первых, изучить ответы о вере «как следует верить, жить и молиться». Во-вторых, необходимо было ознакомиться, насколько мусульманин знаком с учением о спасении души. Желая принять православие должен каждое воскресенье посещать богослужение, изучать молитвы и крестоположение. Мусульманин или еврей постом и молитвой должен подготовиться к принятию крещения. Кроме того, обязательным считалось посещение исповеди, на которой священник должен наставлять. Лишь после этого священник докладывал епархиальному начальству о желающем креститься и прилагал его расписку. После крещения, на священнослужителя накладывалась обязанность внимательно следить за соблюдением всех правил (ГАТО. Ф.170. Оп.2. Д. 3307. Л.20–21).

Несмотря на все принимаемые меры со стороны государства и Русской православной церкви, процесс возврата к вере предков был не обратим, а количество крещеных татар отступивших от православия, только увеличивалось. Не сдерживало этот процесс и то, что принявшие мусульманство, крещеные татары, становились в какой-то мере не совсем равноправной религиозной группой в Российской империи. На протяжении долгих лет данная группа населения вынуждена была бороться за свое право исповедовать ислам, а так же разрешение быть причисленными к мусульманскому населению русского государства (Шершнева Е.А., 2011, с. 215–218). Татары, желая поддержать вернувшихся в исконное вероисповедание, организовывали материальную поддержку отпавшим из православия (Лысенко Ю.А., 2010, с. 133).

На данный процесс огромное влияние оказывали миссионеры и русское население, которое способствовало развитию фанатизма в мусульманской среде, и отталкивало инородческое население своей враждебностью. По мнению Н.М. Ядренцева, посетившего Алтай в 1878 и 1880 гг., поддержка со стороны правительства зачастую порождала в самой миссионерской среде религиозный фанатизм, заглушая желание донести знание до инородцев и наладить их быт. Русское население не улучшало, а напротив более пагубно действовало на быт калмыков и черных татар все активнее заселяя Алтай. Захват земли русским населением приводит к голоду в среде алтайских инородцев (Ядринцев Н.М., 2003, с. 143). В 1878 г. в Барнаульском округе русскими крестьянами и казаками в районе озера Песчанного присвоили себе в округе все земли и стали пускать на это место киргиз (казахов), сдавая им эти земли и продавая траву для скота (ГААК. Ф.3. Оп.1. Д.545).

После предвзятого отношения со стороны церкви и правительства к мусульманскому населению, сложно ждать от него в ответ благосклонности, и не удивительно, что среди городского татарского населения получи-

ла распространения литература антирусского содержания, в которой оплакивалась зависимость татар от Российского государства, и восхвалялись мусульманские народы. В этих рукописных тетрадах умолялось значение русского народа, внушалась надежда на торжество мусульман над неверными. Песни такого содержания пелись учениками в школах и дома, передавались из поколения в поколение. Кроме того, при проверке были обнаружены Константинопольские печатные издания, в которых излагались мысли враждебного содержания к русскому народу и государственному начальству (ГААК. Ф.181. Оп.1. Д.41).

Таким образом, политика Русской православной церкви начиная со второй половины XIX в. носит в определенной мере оборонительный характер в отношении мусульманского населения, всячески стремясь сохранить свою паству. В 1910 г. на миссионерском съезде в Казани был поставлен вопрос об отмене льгот отпавшим от православия в ислам. Зачастую именно экономические поощрения привлекали мусульман в православной вере. Например, с принятием православия мусульмане на три года освобождались от налогов, что было зафиксировано в Своде законов Российской империи (Свод законов Российской Империи, 1912, Т. 5, с. 75).

Следует отметить, что православно–мусульманские отношения в России, во-первых, складывались и воспринимались в государственной плоскости. Во-вторых, вплоть до Октябрьской революции 1917 г. этим отношениям был присущ вассально-сениориальный характер (Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю., 2010). В связи с этим, рассматривая политику Русской православной церкви, как орудия государственной власти в Западной Сибири и, в особенности на Алтае, можно заключить, что она именно из-за своей непродуманности оказалась способной воспитать в мусульманской среде религиозный фанатизм и сопротивление правительству. Несмотря на активную проповедническую деятельность Русской православной церкви, количество мусульман, принявших православие, было не значительным.

По мере усиления интеграции народов Сибири в состав России, их адаптации к общерусским хозяйственным, культурно-бытовым, религиозным и иным традициям на них стали распространяться и иные податные обязанности (Дамешек И.Л., 2005, с. 257). Опираясь на данные переписи 1897 г. основная масса мусульманского населения была занята в аграрном секторе страны. Соответственно в этой сфере очень остро сталкивались интересы двух культур, – мусульманской и православной.

Наиболее остро вопрос о положении инородцев в Западно-Сибирском регионе встает с введением в 1822 г. «Устава об управлении инородцев». Этот документ в доработанном виде вошел в «Положение об Инородцах» (1892 г.) и фактически являлся важнейшим документом в Своде законов Российской империи, предназначенным для обеспечения рационального управления этносами, проживавшими на территории Российской империи. По «Положению об Инородцах» предусматривалось причисление оседлых инородцев к русским деревням, в том случае, если количество душ в них считалось недостаточным для создания особой волости (Бакиева Г.Т., 2003, с. 52).

Реформы второй половины XIX в. ставили основной своей задачей формирование переселенческого земельного фонда, путем изъятия этих земель из пользования «инородцев». В этот период территория Западной Сибири становится основным центром переселения. Особый приток переселенцев после 1861 г. отмечается в Томской и Тобольской губерниях. Переселенческая политика Российской империи крестьянского населения происходила часто в условиях захвата инородческих земель. Иногда инородцы сами составляли с пришлыми крестьянами приемные договоры. Подобная ситуация, произошла, например, в 1868 г. в юртах Ургульских Барабинской Инородной управы Каинского округа. В последующие годы крестьяне, уже не спрашивая дозволения инородцев, приняли к себе в поселок еще столько же душ пришлых крестьян, тем самым стеснив исконных владельцев этих земель (Шерстова Л.И., 2005, с. 150; Леттецкая О.М., 2005, с. 33).

Аграрные реформы XIX в. были направлены на уравнивание прав крестьянского и инородческого населения, а так же на их слияние (Шерстова Л.И., 2005, с. 150). Со второй половины XIX в. в российском государстве наблюдается определенное ужесточение политики в отношении мусульманских народов. В хозяйственном плане это выразилось в том, что аборигенное население должно было подчиняться общим крестьянским законам и учреждениям (Свод Законов Российской Империи, 1912, Т. 2, с. 532). Особое недовольство в татарской среде вызвал указ 1861 г. «О преобразовании общественного управления государственных крестьян Западной Сибири». Татары стремились всячески препятствовать объединению с русскими волостями по этому закону, поскольку они боялись лишения всех своих земель. Несмотря на это в 1864 г. произошло упразднение инородных волостей с присоединением проживающего в них населения к русским деревням (Дамешек Л.М., 1986, с. 59).

Происходит и ограничение мусульманского населения в использовании сельскохозяйственных угодий (ГААК. Ф.3. Оп.1. Д.545). По законам конца XIX – начала XX в. все земли принадлежали государству, а аборигенное население в свою очередь являлось только арендатором этих земель, и на равне с крестьянами в размере не более 15 десятин (включая все виды земель) (Сибирь в составе Российской империи, 2007, с. 213; Файзрахманов Г.Л., 2002, с. 339). Однако, в связи с непрекращающимся притоком русского населения в Сибирь, площадь земельных наделов начинает сокращаться. В Бийском округе, например, к 80-ым гг. XIX в. вместо положенных по закону 15 десятин, надел составлял всего 13 десятин (Шерстова Л.И., 2005, с. 152). По закону принятому 8 июля 1901 г. «Об отводе частным лицам земель в Сибири» подтверждался запрет аборигенам приобретать землю в собственность (Полное собрание законов Российской империи, 1903, Т. XXI, с. 614–617).

Принятый в 1822 г. «Устав об управлении инородцев» регламентировал систему управления аборигенным населением Сибири. До принятия данного документа аборигены имели свою издревле сложившуюся систему управления, так татары представляли замкнутую и обособленную общину, все вопросы в которой решались на общих сходах-собраниях. По новому закону в XIX в. татары должны были создавать свои волосные управления. Во главе волосного управления, по принципу русских волостей, избирался волосной голова сроком на 3 года. Голова в свою очередь получал жалование за службу. Однако, данное государственное устройство, было воспринято не всеми общинами, что в свою очередь не остановило продолжающейся реформы в сфере административного устройства сибирских татар (Бакиева Г.Т., 2003, с. 74-75). «Временное положение о крестьянских начальниках» принятое 2 июня 1898 г. (Полное собрание законов Российской империи, 1901, Т. XVIII, с. 403–416) стало началом полного подчинения аборигенов общероссийскому законодательству. Согласно данному закону крестьянским начальникам поручался надзор за всеми установлениями крестьянского и инородческого самоуправления. Главной обязанностью чиновников стал контроль за нравственностью сельских жителей. Возросла роль крестьянских начальников в судебных делах коренного населения. Крестьянские начальники по данному закону наделялись административными правами в отношении всех должностных лиц сельского самоуправления.

Реформы, проводимые в данном секторе, так же получают конфессиональную окраску. Характер проводимых российским правительством реформ закономерно приводят к обострению в инородческой среде чувства этнического самосознания. Вера и культура для мусульманских народов Сибири становятся синонимами. Меры по реформированию сельских инородческих общин оказались безуспешными, в силу фанатичности татарского населения (Ядринцев Н.М., 2000; Томилов Н.А., 1993, с. 94). Сами

мусульмане говорили о несостоятельности проводимых правительством реформ, т.к. несмотря на совместное проживание с русскими, инородцы привыкли подчиняться единоверческому (мусульманскому) старшине, а не христианскому старосте. Увеличившейся приток мусульманского населения из европейской части России, так же способствовал укреплению ислама в инородческой среде.

Одним из ярких проявлений имперской политики в отношении народов Сибири конца XIX – начала XX вв. стал вопрос о привлечении сибирских «инородцев» к отбыванию воинской повинности и наличия мусульманского духовенства в воинских частях.

Вопрос о присутствии в армии мусульманского духовенства неоднократно встал перед государством еще со времен Петра I, когда начала комплектоваться профессиональная армия. В 1850 г. духовные лица были исключены из списков, подвергающихся телесному наказанию и рекрутской повинности. Однако, что касается закона об освобождении мусульманского духовенства от воинской повинности, то он действовал лишь до 1874 г., и был затем восстановлен в 1912 г. (Загидуллин И.К., 2006, с. 68). После введения в 1874 г. всеобщей воинской повинности, муллы обязаны были передавать сведения о рождении для привлечения граждан мусульманского вероисповедания к несению воинской службы (Наганова Н., 2006, с. 104).

Нужно отметить, что правительство видело важной проблемой удовлетворение «духовных потребностей» мусульман, служивших в вооруженных силах. В середине XIX в. в одних случаях в сухопутные войска специально назначался «военный мулла» (указ от 18 октября 1838 года о «военном мулле» Симбирского гарнизона), в других — «духовные требы» для «магометан военного ведомства» должен был, наряду с другими своими обязанностями, исполнять какой-либо «гражданский мулла» (указ от 21 октября 1838 года, возлагающий подобные функции на одного из мулл г. Казани) (Сенюткина О.Н., 2006, с. 170; Дашковский П.К., Шершнева Е.А., 2012, с. 24–29).

Однако, российское правительство стремилось ограничить присутствие мусульманского духовенства в войсках. В т.ч. и путем поощрения военнослужащих, принявших православную веру (Полное собрание законов Российской империи, 1852, Т. XXVI, с. 413). Более того, в 1896 г. были упразднены все штатные должности мусульманских духовных лиц, кроме Крымского и Дагестанского военных формирований. В результате чего, 15 февраля 1906 г. в Уфе по инициативе муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания было собрано совещание мусульман духовного и светского звания по вопросу «Об устройстве духовного призрения мусульман – военнослужащих». Всего в совещание приняло участия 24 представителя мусульманской российской уммы. На собрании муфтий представил направленное им письмо Императору от 26 марта 1903 г., в котором говорил о неудобстве упразднения должности военных мулл. В письме было указано, что численности военнослужащих мусульман в Российской империи в мирное время достигает 40000 человек. После указа 1896 г. об упразднении должности мулл в войсках и отмены им содержания, на имя муфтия от солдат стали постоянно поступать жалобы, об их угнетенном положении в армии. Связано это с тем, что некоторые люди даже после смерти остаются без напутствия (ЦГИА РБ. Ф.295. Оп.11. Д.484. Л. 81–81об.). Мусульмане предлагали создать отдельные полки, состоящие из единоверцев (ЦГИА РБ. Ф.295. Оп.11. Д.484. Л.86об.), но данное предложение рассматривалось как невозможное и угрожающее интересам Российского государства.

По проведенным статистическим сведениям Главного штаба на 10 октября 1905 г. во всей армии насчитывалось 275 офицеров и около 30000 низших чинов, исповедующих ислам. Желание иметь муллу в своем военном округе высказали лишь командующие Варшавского, Киевского и Приамурского военных округов. Все остальные командующие не известили о необходимости наличия священнослужителя мусульманского вероиспове-

дания в своих округах. По мнению военного начальства, поскольку в исламе нет ежедневных треб (исповедь, причастие), то и постоянное наличие в войске муллы необязательно. На совещание поднимался так же вопрос о назначении очень низкого оклада муллам, который приравнивался к низшим военным чинам. В этой связи было сделано предложение уравнивать мусульманских священнослужителей в материальном положении с полковыми священниками (ЦГИА РБ. Ф.295. Оп.11. Д.484. Л. 84). К тому же, в начале XX в. штатные военные муллы не имели права снимать квартиру сроком до трех дней командировки, что разрешалось полковым священникам, а так же муллам Крымского полка. Такой запрет лишал возможности нижние чины совершать общественное богослужение. К тому же и сам мулла не задерживался в части на продолжительный срок (Загидуллин И.К., 2006, с. 79).

Лишь в 1908 г. жалование мусульманского духовенства было приравнено к жалованию священнослужителей других вероисповеданий, а так же предоставлялось право на пенсию. Однако, обязанности муллы по прежнему исполняли низшие военные чины. Военное ведомство и царская администрация призывали выбирать священнослужителей из своей среды. Мечети для военнослужащих Российской империи не были обыденным явлением. При этом съем жилья для пятничной молитвы был малоприспособленным для проведения культовых практик (Абдуллин Х.М., 2006, с. 209). Количество священнослужителей мусульманского вероисповедания увеличилось в вооруженных силах лишь с началом Первой мировой войны, и связано это было с возросшей потребностью исполнения треб.

Важным направлением государственно-конфессиональной политики являлся вопрос о взаимодействии власти и мусульманского духовенства. Само духовенство рассматривалось правительством, как орудие для вовлечения мусульманского населения в состав российского государства. Именно Оренбургскому магометанскому духовному собранию отводилась роль

стабилизатора отношений между мусульманским населением и государственными властями, а его деятельность целиком была подчинена государственным интересам. С начала XIX в. Оренбургское магометанское духовное собрание находилось под юрисдикцией Департамента духовных дел и иностранных исповеданий Министерства Внутренних дел Российской империи. Муфтий, возглавляющий данный орган, обязан был проводить ревизии подвластных ему приходов и отчеты по проведенной ревизии отправить в Департамент духовных дел иностранных исповеданий (Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю., 2011). Со второй половины XIX в. законодательно было оговорено, что назначение муфтия в Оренбург производит министр внутренних дел с последующим «Высочайшим одобрением» царя. Таким образом, даже малейшие элементы демократических традиций в жизни Оренбургского магометанского духовного собрания были практически свернуты. Правительство не скупилась на личные награды, как самому духовенству, так и членам их семей. В результате такого рода политики проводимой государством, население видело в высшем мусульманском духовенстве прежде всего царских чиновников. Такое отношение к ним было не случайно, так как многие указные муллы были штатными чиновниками МВД (Алексеев И.Л., 2002, с. 37).

Со второй половины XIX в. вопрос о мусульманском духовенстве находился под пристальным вниманием правительства Российской империи, которое стремилось сформировать совершенно новую религиозную структуру, которая стала бы верным слугой государства. Вводится необходимость прохождения испытаний духовными лицами при их назначении в Оренбургском магометанском духовном собрании, а уже затем утверждение губернскими властями. Данная система настолько затрудняла и затягивала процесс назначения духовного лица, что для того чтобы получить должность священнослужителя уходили месяцы, а иногда и годы (ГАТО. Ф.3. Оп. 12. Д. 521; ГАТО. Ф.3. Оп. 12. Д. 480).

Оренбургским магометанским духовным собранием выдавалось свидетельство, в котором указывалось духовное звание кандидата, передаваемое в Правление. Губернские власти, в том числе и в Западной Сибири, интересовала политическая благонадежность избираемого кандидата. Именно с этой целью делался запрос в Жандармское Управление (ГАТО. Ф.3. Оп. 12. Д. 521. Л. 87). Кроме того Губернское управление предписывало Полицейскому управлению требовать от кандидата подписку о его непричастности к противозаконным обществам и сектам (Бакиева Г.Т., 2007, с. 167). Контроль за духовными лицами был достаточно строг и осуществлялся как со стороны Губернского Управления, так и со стороны Полицейского управления о чем можно судить из документов по Управлению Томской губернией (ГАТО. Ф.3. Оп. 12. Д. 521). С целью контроля за мусульманами, с 1867 г. от духовных лиц мусульманского исповедания требовалось обязательное знание русского языка (Воробьева Е.И., 1997). Указом от 16 июля 1888 г. были установлены требования образовательного ценза для духовных лиц мусульманского исповедания. По данному указу для определения ахунов и хатыпов в городах требовалось от них свидетельство о выдерживании испытаний по программе одноклассного начального народного училища. При утверждении на должность сельского муллы кандидат должен был представить свидетельство Уездных Училищных Советов о знании им русской разговорной речи и чтения. Для лиц, состоящих на службе по военному ведомству необходимо было донести все эти правила через Военное Министерство (Полное собрание законов Российской Империи, 1890, Т. VIII, с. 444). По мнению правительства, это позволит сблизить мусульманское и русское население, поглотив в последствие мусульманскую его часть.

Однако, несмотря на всю сложность процедур избрания мусульманского духовенства, оно никогда не выделялось в отдельное сословие. Мусульманские священнослужители всегда оставались того сословия, из ко-

торого их избирали, со всеми теми же обязанностями, которые накладывались на него. Только по желанию общины, она могла освободить его от установленных законом платежей и разделить их между собой. Не было назначено от государства и жалование мусульманскому духовенству.

Содержание священнослужителей, как и культового здания возлагалось на общину, либо если находился меценат, то именно он мог взять на себя обязанности по содержанию. Мечети занимали особое место в жизни общины, поскольку именно вокруг неё строилась вся жизнь. По традициям исламской культуры в каждом населенном пункте должна быть мечеть. Однако, для того, чтобы построить мечеть и содержать при ней священнослужителя необходимо было соблюдение норм строительства (одна мечеть на 200 душ мужского пола), а так же чтобы прихожане в общественном приговоре изъявили желание содержания мечети и духовенства при ней. Процесс получения разрешения на строительства мечети был продолжительным, и длился до года, а иногда и более (Азаматов Д.Д., 1999, с. 96).

Важное место в системе государственной политики Российской империи занимал вопрос о религиозном образовании. Этот являлся одним из главных объектов разногласий между правительством и прогрессивными слоями мусульманского общества в XIX в. Мусульманские общины всегда большое внимание уделяли образованию. Система татарского образования включала два вида учебных заведений: медресе и мектебе (Нам И.В., 2000, с. 73). Данные школы целиком находились в ведение духовенства и заключали в себе получение конфессионального образования. В связи с этим духовенство играло важную роль в жизни мусульманского населения страны, придерживающегося религиозных традиций и обычаев (Духовные ценности ислама и образование: историко-культурная традиции и современность, 2008, с. 39). По данным Алтайского подотдела Западно-Сибирского отдела Русского географического общества известно, что мальчики изначально обучались у грамотных татар, сосланных в Сибирь на поселение. С

момента построения мечети, обучением начали заниматься муллы и муадзины. Данное образование получалось бесплатно и напрямую зависело от добросовестности общинников. Назначая учителя мектебе в приход, прихожане на сходе могли определить годовое жалование учителя. Хотя в некоторых местностях определенного вознаграждения учителю общины не назначали, но зато предоставляли право принимать подношения от учеников (Бакиева Г.Т., 2008, с. 98). Таким образом, оплата за обучение в разных местах была различной. Со второй половины XIX в мусульманское школьное образование начинает активно развиваться. Так, в 1876 г. было открыто первое мусульманское училище в г. Томске. К 1893 г. на территории Томской губернии действовало уже три мусульманских школы (Томилов Н.А., 1980, с. 149). В деревнях Западной Сибири при мечетях открывались мектебе, которые соответствовали русской церковной школе грамоты (ГААК. Ф.81. Оп.1. Д.43. Л 6–7; Валеев Ф.Т., Томилов Н.А., 1996, с. 145). В учебных заведениях данного рода не было ни программ, ни учебников. Татарский литературный язык как предмет в данных школах также не изучался. Обучение в таких школах сводилось к зазубриванию Корана и религиозных книг (Томилов Н.А., 1992, с. 183; Абаева А.З., 2002, с. 81).

Вплоть до 80-х гг. XIX в. все мусульманские учебные заведения в Российской империи существовали под названием «медресе». Начальные школы имелись почти при каждой мечети. Однако до 1874 г. они не подчинялись учебной администрации (Духовные ценности ислама и образование: историко-культурная традиции и современность, 2008, с. 41). Обучение в мектебе велось 4–5 лет, однако бедное население оставляли школу уже через 1–2 года. Обучение девочек в отличие от мальчиков было не продолжительным. Приветствовалось также телесное наказание учеников, и привлечение их в работу по дому муллы (Томилов Н.А., 1983, с. 146–147). Медресе имели более сложную программу обучения по сравнению с мектебе, и поэтому считались учебными заведениями среднего и высшего

уровня. Процесс обучения в медресе был достаточно длительным и зачастую достигал 15 лет. Целью данного учебного заведения была подготовка квалифицированного муллы. В медресе изучали и светские науки – математику, философию, медицину, логику, историю, географию и т.д. (Нам И.В., 2000, с. 74; Файзрахманов Г.Л., 2002, с. 363-364). Медресе были двух типов, в зависимости от того, по чьей инициативе открывались и на чьи средства содержались – частные и общественные (Валеев Ф.Т., 1993).

Правительство активно стремилось к ликвидации национального образования с помощью внедрения так называемых русско-инородческих школ. Идея создания такого рода учебных заведений была разработана миссионером Н.И. Ильминским, которая была одобрена правительством и отражена в 1870 г. в правилах «О мерах к образованию инородцев, относительно татар-магометан» (Бакиева Г.Т., 2008, с. 101). В 1874 г. было принято постановление, по которому все мусульманские школы, в том числе мектебы и медресе, передавались в ведение Министерства народного просвещения. Царское правительство, ведя такую политику в сфере образования, стремилось заручиться поддержкой со стороны самого мусульманского духовенства, что и было сделано достаточно успешно. Так, в своем наставлении муфтий Оренбургского магометанского духовного собрания всецело поддерживает русское правительство. В этом обращении он обвиняет ахунов и мулл в незнание русской грамоты. Духовные лица, по его мнению, должны содействовать введению русской грамоты во вновь открываемых при мечетях училищах (ГАТО. Ф.125. Оп.1. Д. 607. Л.5).

В отличие от русских школ, мектебы и медресе практически полностью содержались за счет самого мусульманского населения. Дело в том, что, согласно различным правилам и инструкциям, мусульманские школы могли финансироваться лишь при условии открытия при них русских классов и подчинения их Министерству народного просвещения. Правительство всячески стремилось ограничить мусульманское духовенство в

доступе к системе образования. Таким образом, Оренбургскому магометанскому духовному собранию было указано, что «образование не является прямой обязанностью духовенства и в законодательстве об этом ничего нет» (ЦГИА РБ. Ф.295. Оп.11. Д.347. Л.12; Свод законов Российской Империи, 1912, Т. 11, с. 135).

Обеспокоенность правительства, в отношении зарождающейся в начале XX в. политической активности в мусульманской среде, побудило преступить к активному реформированию системы конфессионального образования. В 1904 г. Министерством народного просвещения была организована комиссия по изучению состояния народного образования, возглавляемая тайным советником А.С. Буделовичем. По итогам проведенной проверки в мае 1905 г. состоялось собрание, на котором решался вопрос дальнейшего отношения правительства к системе инородческого образования (Бурдина Е.Л., 2007, с. 278–287). В результате правительством было принято решение, занять все-таки активную позицию, итогом которой стали правила 31 марта 1906 г. о контроле Министерством народного просвещения за начальными училищами для инородцев, живущих в восточной и юго-восточной России. Мусульманской общественностью были крайне враждебно восприняты принятые правила, т.к. конфессиональные школы имели свою литературу и программу. Представителями мусульманской общественности было составлено обращение к правительству, в котором очень подробно рассматривались те пункты правил 31 марта 1906 г., которые особенно противоречат мусульманскому устройству жизни (ЦГИА РБ. Ф.295. Оп.11. Д.347).

Получившие распространение в начале XX в. новометодные школы, мало чем отличающиеся от гимназий. К 1910 г. они реализовывали программу светского учебного заведения, заменяя изучение греческого и латинского языка, арабским и персидским (Духовные ценности ислама и образование: историко-культурная традиции и современность, 2008). По

мнению правительства, данные школы порождают новое поколение мусульманской интеллигенции, которое при этом вызывает определенное опасение в среде царской администрации. В связи с этим в 1912–1913 гг. правительство приходит к выводу о необходимости ограничения преподавания родного языка в школах, т.к. это способствовало «пробуждению национального самосознания» (Нам И.В., 2000, с. 84). Необходимо также отметить, что число зарегистрированных мусульманских школ, которые ввели классы русского языка и преподавание общеобразовательных предметов, росло очень медленно. Многие мусульманские общества отказывались от введения в своих школах государственного языка, к тому же не хватало учителей, имеющих свидетельство на звание учителя начальных классов. Перед такой проблемой, например, встало в 1913 г. Барнаульское мусульманское общество, где было открыто 3 начальных школы, но не имелось преподавателей (ГАТО. Ф.126. Оп.1. Д.2508. Л.36–36 об., 52–52 об., 54).

Таким образом, политика государства в отношении мусульманского населения Российской империи была противоречивой и непоследовательной. Несмотря на вмешательство во все сферы общественной жизни, правительству, так и не удалось полностью русифицировать мусульманского население империи. В Российской империи в рассматриваемый период не сложилось концептуальных представлений на систему конфессионального образования. Отказавшись от системы Н.И. Ильминского, в начале XX в. правительство продолжило активную борьбу и с новометодными школами. Стремясь к контролю за мусульманским населением с помощью назначения приходского духовенства, наблюдается нехватка лиц мусульманского духовного звания в российской армии. Не удачна была попытка и христианизации инородческого населения, чему свидетельствуют процессы массового перехода с конца XIX в., а особенно после указа 1905 г., в мусульманскую веру. Проводимая государством конфессиональная политика в отношении мусульманских народов привела в начале XX в. к активному отста-

иванию ими своих прав и своеобразного положения в государстве. Не способствовало укреплению позиций государства в мусульманской среде и назначение высшего духовенства (муфтия), поскольку подобного рода действия способствовали в определенной мере обострению государственно-конфессиональных отношений в Российской империи.

Кантеров И. Я.

ПРОБЛЕМА КЛАССИФИКАЦИИ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ

В СССР и впоследствии в Российской Федерации религиозные новообразования появлялись и распространялись в результате усилия иностранных миссионеров, некоторые же неорелигиозные объединения зарождались и на российской почве.

Сразу же после появления новых религиозных образований встала проблема их наименования. Традиционно такая проблема решается путем отнесения возникающих религиозных образований к какому-то уже существующему типу религий, либо, если вероучительные или организационные возможности таких образований не вмещаются в принятую типологию, тогда «новичков» включают в новый тип религиозных организаций.

Тут же заметим, что типологизация (классификация) религий — дело не только сложное, но весьма ответственное. Ведь не только в далеком прошлом, но и в наши дни причисление конкретной группы или организации верующих к категории, носящей негативный оттенок, порождает дискриминацию и даже преследования.

Вот почему научное религиоведение и социология религии относят классификацию религии к важнейшим и в то же самое время сложнейшим проблемам названных дисциплин.

Чтобы не быть голословным, сошлюсь на суждение Фридриха Макса Мюллера, по праву считающегося одним из основателей современного религиоведения. «Каким образом, — спрашивал ученый, — можно поделить огромное царство религий? Как могут быть классифицированы религии?». И: «если мы не сможем составить удовлетворительную классификацию различных диалектов веры, мы должны признать, что наука о религии действительно невозможна» (2, с. 84). Конкретизируя суждения Мюллера, его современник — П. Шантепи де ла Соссе настоятельно подчеркивал мысль о том, что «научная классификация должна иметь свое основание в существенных признаках религиозного процесса» (2, с. 203).

История и плоды одного «открытия»

В начале 90-х годов в России начинает входить в моду методология восприятия новых религиозных образований, главным образом заимствованная из трудов протестантских теологов, спешно и большими тиражами публикуемыми на русском языке самыми различными издательствами.

Из этих же публикаций активно перенимался и терминологический аппарат, использующийся при описании неорелигиозных групп. В основном были подхвачены и запущены в широкий оборот термины, наполненные негативным содержанием.

Прежде всего это относится к термину «культ», обозначавшему религиозные объединения, отклоняющиеся от догматики исторического христианства. В образовавшейся затем конструкции — «деструктивный культ» акцент переносится на вред, приносящий культурами личности, семье, обществу в целом. И поскольку термин «культ» и его усиленная версия — «деструктивный культ» — не имели четких и устойчивых признаков, то в культы с прилагательным «деструктивный» заносились десятки самых различных религиозных образований.

В начале 90-х годов россияне стали свидетелями грандиозного «методологического прорыва» в классификации религий. На свет появился

новый термин, никогда ранее не применявшийся к обозначению религиозных объединений. Речь идет о прилагательном «тоталитарный», которое, в сочетании со словом «секта», замышлялось как наименование десятков религиозных образований, имеющих совершенно непохожие вероучения, обряды, социальные программы, численность и состав последователей.

Творцом термина «тоталитарная секта» считает себя А. Дворкин, тогда только что вернувшийся из эмиграции и решивший, правда, оставаясь американским подданным, спасти Россию от самого страшного типа сект — «сект тоталитарных». Правда, сам он весьма скромно оценивает собственный вклад в классификацию религий.

Вводя впервые термин «тоталитарная секта», он (Дворкин) и «не думал, что вводит новое понятие, — настолько само собой разумеющимся он казался» (1, с. 35).

По нашему мнению, истоки возникновения следует искать вовсе не в очевидности термина «тоталитарная секта». Просто практиковавшийся для противодействия распространения религиозных новообразований термин «деструктивный культ» обнаружил свою малоэффективность.

Большинство россиян с ним никогда ранее не встречалось, и прежде чем довести смысл этого термина до ума и чувств, необходимо прежде его на русский язык и разъяснить смысл. И совсем другое дело — термин «тоталитарный». Заимствованный из политологического и пропагандистского обихода времен «холодной войны», этот термин тут же вызывает ассоциации с несвободой, лагерями, охраной, колючей проволокой, принудительным трудом, скудной пищей и т.д. Перенося зловещий, пугающий смысл термина «тоталитарный» на область религии, создатели конструкции «тоталитарная секта» рассчитывают таким способом существенно усилить обличительный заряд имеющихся определений, предваряющих слова «секта» и «культ».

Именно по причине «узнаваемости» термина «тоталитарный», активном его задействовании в российском массмедийном лексиконе и произошло присоединение данного очень «нехорошего» термина к религиозным новообразованиям.

В пользу такого предположения говорит и такое немаловажное обстоятельство: в зарубежных антисектантских изданиях, в том числе предназначенных и для массового читателя, термин «тоталитарная секта» не встречается.

Таким образом, открытие данного термина и «вбрасывание» его в широкое обращение можно с большой долей уверенности считать отечественным «ноу хау». Но также следует иметь в виду, что значительная часть представителей отечественного научного религиоведения в своих исследованиях и преподавательской работе не пользуются терминами «тоталитарная секта» и «деструктивный культ».

Во всяком случае, это относится к московским, Санкт-Петербургским и Уральским светским религиоведческим центрам и школам. И за это они удостоиваются звания «сектозащитников». Потому весьма странно звучит утверждение А. Дворкина о том, будто изобретенный им термин «тоталитарная секта» «прочно вошел в наш язык и употребляется буквально всеми...» (1, с. 35).

Появляются и широко используются специальные «словники, включающие в себя набор понятий, предназначенных для описания природы «тоталитарных сект» и «деструктивных культов», их деятельности и особенно последствий такой деятельности. Подобные «словники» становятся неременным атрибутом не только публикаций о сектах, но и постановлений некоторых местных органов законодательной власти. Авторы таких «словников» не используют по отношению к приверженцам культов и сект таких понятий, как «последователь», «сторонник» и тем более «верующий». Эти понятия заменяются иностранным словом «адепт», которое, согласно «словникам», обозначает:

- 1) посвященного в какие-либо учения и тайны культа;
- 2) ревностного приверженца культа (4, с. 4).

В данном случае мы являемся свидетелями осуществления весьма оригинальной процедуры — наполнения иностранного слова «adept» (кстати, весьма редко встречающегося не только в популярной, но в специальной литературе) новыми смысловыми значениями.

В этом можно легко убедиться, заглянув в англо-русские словари. В них английское слово «adept» переводится как:

- 1) знаток;
- 2) приверженец, сторонник, последователь.

Таким же значением наделяется это слово и в академическом «Словаре русского языка»; при этом в нем указывается и на книжное использование данного слова: «адепт, — ревностный приверженец, последователь какого-либо учения». Обращает на себя внимание абстрактность и неопределенность характерных признаков религиозных объединений тоталитарного типа. К тому же эти признаки не являются устойчивыми, присущими всем типам религиозных объединений, относимых к тоталитарным.

В большинстве своем они носят оценочный характер и могут применяться избирательно.

Чаще всего упоминаются такие признаки тоталитаризма, как жесткая авторитарная структура и обожествление лидера. Но ведь жесткие структуры имеются не только у объединений, причисляемых к тоталитарным, но и, например, в католицизме. Да и глава католиков мира - Папа Римский почитается как наместник Иисуса Христа на земле. В последнее время, правда, и католическую церковь начинают записывать в тоталитарные секты, но пока это делают лишь не в меру ретивые борцы за искоренение любых проявлений «тоталитаризма» в религиозной сфере. В то же время у многих духовно-религиозных религиозных объединениях, причисляемых к тоталитарным, никогда не существовало жестких структур.

Можно не соглашаться с учением семьи Рерихов и даже быть его решительным противником, но в то же время в объединениях последователей этого учения даже при очень большом желании невозможно обнаружить жесткие авторитарные структуры.

И тем не менее такие объединения почти десятилетие клеймятся как «деструктивные и тоталитарные».

Не лучше обстоят дела и с другими признаками «тоталитарности» — контролем сознания и жесткой регламентацией всех сторон жизни. Как и предыдущие, эти признаки являются оценочными, «плавающими», и все будет зависеть от заинтересованности манипулирующих такими признаками, их стремления «наградить» ими определенное религиозное образование. При желании, к разряду «тоталитарных» могут быть отнесены монастырские обители и религиозные ордена, поскольку их вряд ли можно назвать оазисами безбрежного духовного плюрализма.

А какое адекватное определение можно найти мыслям и деяниям тех, кого Святейший Патриарх Всея Руси Алексей II назвал «младостарцами»? «Как правило, — поясняет Святейший, — непременным и единственным условием спасения они объявляют полнейшее подчинение себе тех, кто прибегает к их руководству, превращая их в роботов, не могущих без благословения такого «старца» совершить любое дело, каким бы незначительным оно ни было».

Оценочный характер терминов «тоталитарные секты» и «деструктивные культы» (чаще всего они используются как синонимы), отсутствие в них устойчивых типологизирующих признаков создает простор для «творчества».

Для пущей убедительности названные термины часто иллюстрируются устрашающими цифрами и описаниями жутких злодеяний. И подобным творчеством, как уже отмечалось, увлекаются не только начинающие журналисты. Полковник внутренней службы А.И. Хвыля-Олинтер и капитан милиции С.А. Лукьянов написали специальную брошюру — «Опасные тоталитарные формы религиозных сект» (4).

Уже на первых страницах читатель узнает о том, что тоталитарные религиозные организации в России процветают, насчитываются их многие

десятки, а «...втянуто в них от трех до пяти миллионов наших сограждан. Они уже стали фанатиками, готовыми на все ради своих хозяев, стремятся к мировому господству.

Далее приводится пространный список преступлений, за совершение которых чаще всего привлекаются сектанты. Это и доведение до самоубийства, истязания, похищения людей, вымогательства, сексуальные преступления и даже организация массовых беспорядков.

Казалось бы, сообщениями о таких ужасных деяниях, да к тому же совершаемыми столь гигантской «криминогенной массой» — от трех до пяти миллионов человек — постоянно должны были бы заполнены сводки криминальных новостей. Должны. Да вот незадача. По словам полковника внутренней службы и капитана милиции, «совершаемые сектантами преступления отличаются высокой степенью нераскрываемости».

Весьма примечательно: произвольное и шумное применение зубодробительных терминов «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» осуществляется без учета достижений отечественного и зарубежного религиоведения, социологии и истории религии. Именно этим можно объяснить появление изданий, типа «Приложения к справочнику «Новые религиозные деструктивного, неязыческого характера» (Москва, 2000).

В нем сотни малоизвестных групп, с диковинными наименованиями и насчитывающими не более пары десятков последователей, соседствуют с организациями, которые мало кто решится назвать религиозными. Тем не менее в «деструктивные религиозно-политические группы» попадают Национал-большевистская партия Э. Лимонова, Русское национальное единство (РНЕ) и даже УНА-УНСО.

Таким образом, расплывчатость наименований «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» позволяет причислять к таким объединениям практически любое религиозное новообразование, религиозно-философское учение, культурно-образовательное или оздоровительное

учреждение. Было бы желание, а уж понятия «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» всегда готовы принять в свои безразмерные объятия всякого, кого нужно ничтоже сумняшеся заклеить, не утруждая себя задуматься о последствиях бездумного обращения с такими ярлыками-страшилками.

Крайне редко можно встретить попытки как-то развести понятия «тоталитарная секта» и «новые религиозные движения». Попытки эти выглядят робкими и непоследовательными. Об этом свидетельствует содержание «Итогового заявления участников международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты — угроза XXI века» (3).

В заключительной части документа проводится различие между тоталитарными сектами (деструктивными культами), чья идеология и практика опасны для личности и общества, и новыми религиозными движениями, вероучения и деятельности которых, по-видимому, опасаться не следует. Однако такой констатацией авторы «Итогового заявления» и ограничились, не поделившись с российским обществом сведениями о том, какие же религиозные объединения следует относить к «новым». Но многое становится понятным после прочтения содержания «Приложения» к «Итоговому заявлению», помещенного вслед за призывом не отождествлять тоталитарные секты с новыми религиозными движениями и группами.

В «Приложении» перечисляются «наиболее известные и опасные современные деструктивные культы». Всего их названо свыше 60, при этом в список вошли преимущественно религиозные и религиозно-философские объединения, уже достаточно активно функционирующие в России. И все они, по времени возникновения или появления в нашей стране, особенно-стям вероучений и обрядов, могут быть отнесены к новым религиозным движениям и группам. И поскольку «Итоговое заявление» вместе с «Приложением» к нему адресованы широкому кругу лиц и организаций и даже помещено в Интернете, то в том же самом «Приложении», для большей

ясности и во избежании ненужных недоразумений, можно было бы поместить и список новых религиозных объединений, не относимых участниками конференции ни к тоталитарным, ни к деструктивным.

Творцы и приверженцы терминов «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» не довольствуются признанием подобных наименований только лишь как приема классификации религиозных образований. Участники уже упоминавшейся нижегородской конференции выступили с инициативой «...о внесении в законодательство Российской Федерации изменений или дополнений, либо о принятии новых законодательных актов прямого действия с целью поставить под жесткий контроль или вовсе запретить деятельность тоталитарных сект (деструктивных культов) и групп, подпадающих под определение таковых».

С учетом высказанных оценок качества понятий «тоталитарная секта» («деструктивный культ») представляется крайне опасным их включение в федеральные или местные законодательные акты и тем более прямого действия. Применение таких понятий неизбежно приведет к произволу, причины которого, повторим еще раз, изначально заложены в размытости, неустойчивости признаков, образующих содержание все тех же понятий «тоталитарный» и «деструктивный».

Что же касается противоправных деяний, совершаемых религиозными объединениями, то ст.14 действующего федерального Закона «О свободе совести о религиозных объединениях» содержит подробный перечень оснований, в соответствии с которыми деятельность религиозных объединений может быть ликвидирована или запрещена. Это могут быть принуждение к разрушению семьи, посягательство на личность, права и свободы граждан, нанесение ущерба нравственности, здоровью, в том числе и с использованием в связи с религиозной деятельностью наркотических и психотропных средств, гипноза. Цитируемый перечень можно продолжить. Но и содержание уже приведенных пунктов ст.14 включает в себя почти

все обвинения, выдвигаемые против религиозных объединений, чаще всего причисляемых к «тоталитарным» или «деструктивным». Поэтому каждый раз, когда стало известно о нарушении религиозной организацией или группой ст.14, следует незамедлительно обращаться в правоохранительные органы и в установленном порядке добиваться ликвидации или запрета деятельности такого объединения.

Как же их называть?

В отечественном и зарубежном религиоведении сегодня нет единого мнения относительно наименований религиозных новообразований. Их называют по-разному: «нетрадиционные религии», «альтернативные верования», «возникающие религии» или просто «культы». И все же большинство исследователей предпочитает пользоваться термином «новые религиозные движения». Данный термин считают на сегодняшний день наиболее приемлемым и некоторые теологи, принадлежащие к самым различным конфессиям.

В чем же преимущество термина «новые религиозные движения»? Прежде всего в том, что он точнее и полнее передает своеобразие типа религиозных образований, возникших после II мировой войны в государствах Востока, в США, странах Западной Европы и, наконец, на волне перестроечных процессов в СССР и продолжающихся распространяться в современной России.

Последователи новых религиозных движений в большинстве своем — верующие первого поколения. В отличие от них, последователями традиционных (исторических) религий являются многие поколения населения данной страны, региона, нации, этноса. При этом приобщение к вере обычно происходит постепенно — через семейное воспитание, культурные и национальные традиции. В более широком плане — приобщение к традиционным религиям зачастую выступает как составная часть процесса социализации, включения личности в многообразные жизненные связи от-

ношения. Во многих же типах религиозных новообразований приобщение к вере происходит не эволюционно, а скоротечно и сопровождается резкими изменениями прежних взглядов, образа жизни, отношения с близкими. Нередко именно это побуждает усомниться в самостоятельном выборе такого рода верований и утверждать, что присоединение к новым религиозным движениям происходит в результате изощренной вербовки, применения гипноза, психотропных средств и т. д.

От традиционных религий новые религиозные образования отличаются и нововведениями, существенно расходящимися с вероучительными доктринами и обрядовой практикой исторических религий. Нередко содержание этой «новизны» обуславливается обстоятельствами возникновения конкретного типа нового религиозного объединения, личностью его основателя, наличием квалифицированных теологов и т.п.

Конечно, термин «новые религиозные движения» не безупречен. Уже сегодня заметны его недостатки. Например, до какого времени возникшее религиозное образование может именоваться новым? Или: действительно ли в вероучении и обрядах данного образования содержится нечто новое? Однако при этих и иных недостатках термин новые религиозные движения сегодня «работает» и дает плодотворные результаты.

Во всяком случае, он имеет существенные преимущества перед делением религиозных объединений на «тоталитарные и деструктивные», поскольку подобная классификация огромного массива религий бесполезна в научном исследовании. И не только бесполезна, но и является существенной помехой на пути объективного изучения природы столь сложного и противоречивого феномена, как религиозные новообразования. И, наконец, термин «новые религиозные движения» не содержит в себе оскорбительных, уничижительных характеристик, не порождает ко всем последователям таких движений подозрений в их лояльности и свободном выборе своих взглядов и убеждений.

Библиография:

1. Дворкин А. Сектоведение. Нижний Новгород, 2000.
2. Классики мирового религиоведения, М., 1996.
3. Нижний Новгород, 23-25 апреля 2001 г. Итоговое заявление участников международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты — угроза XXI века»//<http://www.studfiles.ru/preview/6330441/>.
4. Хвыля-Олинтер А.И., Лукьянов С.А. Опасные тоталитарные формы религиозных сект. М., 1996.

Петрунин В. В.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ГРАЖДАНСКОГО НЕПОВИНОВАНИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Проблема гражданского неповиновения является одной из самых актуальных в публичном политическом дискурсе. Связано это с возросшей активностью институтов гражданского общества в современном мире. Именно гражданское неповиновение является тем политическим действием, которым может воспользоваться гражданское общество для защиты своих прав и свобод.

Религиозные организации, рассматриваемые как часть гражданского общества, вправе воспользоваться гражданским неповиновением для отстаивания своих прав и свобод. Гражданское неповиновение понимается как действие, которое расширяет права человека, соответственно оно само является неотъемлемой частью современных гражданских прав и свобод.

Исследование истории возникновения концепции прав человека приводит к их религиозным основаниям, тем более, что «теологические корни

идеологии прав человека описывали не раз. Но долгое время, как заметил Жак Маритен, “утверждение прав, которые сами основаны на христианских принципах, представлялось чем-то революционным по отношению к христианской традиции”» [1, с. 29]. Все это справедливо и по отношению к гражданскому неповиновению.

Первым примером актов гражданского неповиновения может считаться отказ христиан в Римской империи участвовать в языческих обрядах богочитания. Несогласие первых христиан с существовавшей практикой соединения государственной структуры Рима с языческой религией выразилось в публичном и намеренном нарушении римского закона ради сохранения верности вероучительным принципам христианской религии. По своей сути, неповиновение христиан Римскому государству было борьбой за свободу вероисповедания, понимаемую как право личности индивидуально или совместно с другими свободно исповедовать христианскую религию. Миланский эдикт 313 г. стал свидетельством успешности христианского гражданского неповиновения.

Последующая европейская история борьбы за свободу вероисповедания была ярким примером целого ряда актов гражданского неповиновения, конечным итогом которых стало формирование представлений о свободе совести, как важнейшем праве в ряду современных гражданских прав и свобод человека.

В Российской Федерации религиозные организации в своих социальных доктринах оставляют за собой право на провозглашение гражданского неповиновения в случае возникновения конфликта между Божьим и кесаревым. Положения о гражданском неповиновении мы видим в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», «Компендиуме социального учения Церкви» (Римско-Католическая Церковь), «Социальной позиции Протестантских Церквей России», «Основах социального

учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня России», «Основных положениях социальной программы российских мусульман» и др.

Например, социальная доктрина русского православия предписывает отказать государству в повиновении, «если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям» [3, с. 20]. Московский Патриархат подчеркивает мирный характер гражданского неповиновения.

Римско-Католическая Церковь не только «признает допустимым сопротивление власти, если она серьезно и систематически нарушает принципы естественного права», более того, Ватикан допускает в рамках актов гражданского неповиновения «вооруженную борьбу, рассматриваемую как крайнее средство, чтобы положить конец “явной и продолжительной тирании, которая посягает на основные права личности и наносит большой вред общему благу страны”» [2, с. 265-266].

В условиях постсекулярной парадигмы принцип гражданского неповиновения становится важнейшим фактором государственно-конфессиональных отношений, а также одним из регуляторов взаимоотношений государства с институтами гражданского общества, коими являются и религиозные объединения.

Библиография:

1. Бенуа А. де. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2015.
2. Компендиум социального учения Церкви. – М.: Паолине, 2006.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. – 2000. – № 8. – С. 5-105.

**СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННО-
КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СВЕТЕ
ПОСЛЕДНИХ ИЗМЕНЕНИЙ В ФЗ «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ
И О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ»**

Свободу совести нельзя потрогать и понюхать, но ее можно «ощутить на вкус» (как, кстати, и отсутствие оной). Были времена, когда мы вкушали плоды большевистской «свободы», затем в 90-е – «абсолютной» свободы, когда понятие совести стало принимать такие причудливые формы, что люди вообще перестали понимать, куда ее, эту свободу, девать. В 2000-ных наше богоспасаемое государство снова начало понимать, что абсолютной свободы быть не может, ибо это в обязательном порядке приведет к *абсолютному* же хаосу. А почему? Да потому что свободу мы понимаем не в духовном смысле, а плотски – как независимость (от общества, государства, друг от друга, даже от той самой совести), т.е., в конечном итоге как вольницу, необязательность и т.п.). В силу этого *такую* свободу необходимо регулировать, дабы оградить человек от произвола себе подобных.

Поскольку мы здесь говорим не о свободе как таковой, а о свободе *совести*, то нужно определиться в некоторых понятиях.

Свобода совести, которая присуща нам от рождения, т.е. дана Богом, не подлежит государственному регулированию, поскольку право (по крайней мере, современное (?)) не в состоянии вмешаться в то, что находится «внутри» человека. Оно начинает работать лишь когда свобода совести проявляется вовне, другими словами – когда человек начинает действовать в соответствии со своими убеждениями. Это называется свободой *вероисповедания*.

Реакция общества может быть самой разной: от безразличия до принятия или отвержения. Что касается государства, то его реакция выражается в *законах*. Можно даже сказать, что закон – это совесть государства (недаром *justitia* переводится как *справедливость*). Поскольку они – государство и общество – не могут быть независимы друг от друга, законы в той или иной степени определяются социальной рефлексией. Поэтому по содержанию и направленности законов можно судить о состоянии общества на данный период времени.

Рассмотрим под этим углом зрения закон «О свободе совести и о религиозных объединениях».

В целом закон, как бы к нему не относились, выполняет свою функцию регулятора такой сложной системы отношений как свобода вероисповедания. И верующие, и религиозные объединения, и юристы, специализирующиеся в религиозно-правовой области, привыкли к нему, научились ориентироваться в хитросплетении его понятий и связей. И все бы ничего, если бы в последние годы в закон не стали вноситься поправки, показывающие, что в обществе происходит какая-то деформация, причем, не всегда видная простому глазу. С одной стороны, продолжается либерализация законодательства, затрагивающего материально-физическую сферу, а с другой – ужесточается контроль над сферой религиозной, чему даже название новое придумали – духовная безопасность.

Но, как водится в нашем царстве, либо «духовную опасность» ищут не там, либо реализация этих благих желаний напрочь противоречит Конституции и другим российским законам.

Например, 1 сентября 2013 года вступила в силу принятая Федеральным законом от 7 мая 2013 г. № 100-ФЗ глава 9.1 ГК РФ «Решения собраний», которая определила условия законности и правила оформления решений собраний.

Причины появления этого документа вполне понятны и оправданы: при разрешении некоторых категорий гражданско-правовых споров с решением собраний закон связывает определенные правовые последствия для участников гражданско-правового сообщества. Отсутствие единых правил оформления решений собраний нередко приводит к их недействительности.

Одним из обязательных элементов оформления решений собраний является требование указывать в протоколе **сведения о лицах**, принявших участие в собрании (п/п 2 п. 4 ст. 181.2 ГК РФ). В отношении акционерных обществ или, к примеру, ТСЖ особых вопросов не возникает: отсутствие этих сведений может повлечь за собой негативные последствия для заинтересованных лиц.

А как быть с религиозной организацией?

На первый взгляд, вопрос вызывает удивление: а что случится, если член церкви укажет в протоколе общего собрания свои данные?

Дело, однако, в другом: куда пойдут эти данные? По вопросам исключительной компетенции общего собрания, в частности, принятия устава, внесения в него изменений и дополнений, избрания и переизбрания руководящих органов церкви, протокол представляется в Министерство юстиции РФ и Федеральную налоговую службу, т.е. в государственные регистрирующие органы.

И снова непонимание: ну и что?

Для того чтобы понять суть проблемы, нужно вспомнить недавнюю историю России. До октябрьского переворота 1917 г. государство подвергало гонениям верующих, исповедовавших иную религию кроме православия – баптистов, адвентистов, пятидесятников и т.п. При Советской власти такой участи подверглись представители уже всех религий: сотни тысяч верующих были уволены с работы, осуждены и даже уничтожены физически только за свои религиозные убеждения. Достаточно было властям

узнать, что данный гражданин является верующим, как на него обрушивалась вся мощь уголовно-административной машины государства. И первым в списке репрессивных мер было увольнение с работы, особенно если человек состоял на государственной службе.

Страх заставлял людей скрывать свои религиозные убеждения, а духовная жажда не позволяла от них отказаться.

Описанная ситуация не есть порождение только большевистской атеистической идеологии. Из истории мы знаем о страхе инакомыслящих перед католической инквизицией, сегодня наблюдаем гонения на христиан в исламских странах. Собственно, и в России не утихает истерия по поводу «опасности тоталитарных сект», под коими подразумевают всех, кто славит Бога «не так»; да и традиционных верующих-протестантов не обходят прозвищем «сектант» (хотя никто еще не смог дать объективную формулировку этого термина)¹. Упоминание в Преамбуле к ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» «особой роли православия» и четырех «уважаемых» конфессий автоматически очертило в сознании обывателей (к коим, к сожалению, можно смело отнести многих чиновников сферы государственно-конфессиональных отношений и журналистов) круг «признаваемых» государством религиозных течений, вытеснив, соответственно, остальные за его пределы, вплоть до демонизации некоторых групп верующих. В результате заложенное испокон веков в каких-то реликтовых пластах мозга недоверие к инаковерующим продолжает тлеть в народе, вспыхивая время от времени с новой силой после очередных газетных «разоблачений» деятельности «изуверов-сектантов» (которые, как правило, ничем не подтверждаются).

Таким образом, принадлежность человека к конфессиям, не упомянутым в указанном законе, ставит его в положение, в лучшем случае, юро-

¹ См. Прилуцкий А.М., Погасий А.К. Понятие «секта»: основные значения и правомерность употребления // Религиоведение. – 2006. – № 1 – С. 164-170.

дивого, а в худшем – предателя веры, а то и Отечества. Стоит ли говорить, что если таковой трудится в сфере образования или государственной службы, вопрос о его увольнении – дело времени и повода.

Надо отдать должное законодателю, который, либо исходя из простого понимания ситуации, либо в целях поддержания авторитета института демократии, закрепил в Конституции и развил в других законодательных актах право гражданина **не раскрывать своих убеждений**, в т.ч. религиозных.

Пункт 3 ст. 29 Конституции РФ гласит: «Никто не может быть принужден к выражению своих мнений и убеждений или отказу от них». Конкретизируя данное положение, в пункте 5 ст. 3 ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» отмечено, что «никто не обязан сообщать о своем отношении к религии и не может подвергнуться принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию или отказу от исповедания религии...». Что есть вытекающее из ст. 181.2 ГК РФ требование представить в государственный орган пофамильный список участников общего собрания религиозной общины как не посягательство на право гражданина, предусмотренное Основным законом страны? Сопоставляя нормы трех вышеуказанных законов, можно сказать, что они состоят одновременно в коллизионном и конкурентном взаимодействии: п. 3 ст. 29 Конституции коллидирует с п/п 2 п. 4 ст. 181.2 ГК РФ, а последняя находится в конкурентных отношениях с п. 5 ст. 3 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»².

Исходя из сказанного, в первом случае подлежит применению та норма, которая имеет высшую юридическую силу, т.е. Конституция; во втором, поскольку одновременно действуют две имеющие равную юриди-

² О разграничении правовых понятий «конкуренция» и «коллизия» см., напр.: А.С. Ерёмченко. Конкуренция норм гражданского права в механизме юридической квалификации гражданских отношений // Вестник Удмуртского университета. – 2011. – Вып. 3. – С. 109-114.

ческую силу нормы – общая и специальная, должна быть применена специальная норма, т.е. п. 5 ст. 3 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Тем не менее, региональные органы Министерства юстиции РФ отказывают религиозным организациям в регистрации изменений в уставных документах в случаях, когда последние представляют решения своих общих собраний, указывая в протоколах только количество членов организации и число присутствовавших на собрании, т.е. подтверждая наличие кворума. Поясняя такие решения, региональные чиновники указывают в сообщениях об отказе на соответствующую статью ГК, а в устной беседе ссылаются на позицию Минюста РФ.

У чиновников Минюста в ходу еще один аргумент в пользу безопасности указания сведений о членах церкви – Федеральный закон «О персональных данных», п.1 ст. 10 которого запрещает обработку специальных категорий персональных данных, касающихся, в том числе, религиозных убеждений гражданина, т.е. дескать, эти данные останутся недоступными для широкого круга. Однако они, чиновники, не учитывают, во-первых, п. 5 этого же закона, гласящего : «обработка персональных данных членов (участников) общественного объединения или религиозной организации осуществляется соответствующими общественным объединением или религиозной организацией, действующими в соответствии с законодательством Российской Федерации, для достижения законных целей, предусмотренных их учредительными документами, при условии, что персональные данные не будут распространяться **без согласия в письменной форме субъектов персональных данных** (выделено мной – А.П.), а такого согласия они принципиально не дают по вышеуказанным причинам. Во-вторых, существует еще п. 7, согласно которому обработка персональных данных осуществляется в соответствии с законодательством Российской Федерации о безопасности и об оперативно-розыскной деятельности, т.е. силовики имеют достаточно свободный доступ к этим сведениям, чего верующие как раз больше всего и опасаются.

Выход из создавшейся тупиковой ситуации, на наш взгляд, состоит в следующем:

а) законодатель принимает изменения и дополнения в ГК РФ, исключающие противоречия между указанными нормами, либо

б) органы и должностные лица, уполномоченные толковать законы, разъясняют применение новой нормы ГК с учетом требований других указанных законов.

Пока же религиозные организации, столкнувшиеся с проблемой отказа в перерегистрации, вынуждены подавать в суд, в надежде, что последний применит правильный закон к неправильной ситуации. На сегодня одно из таких дел находится на рассмотрении в Конституционном суде РФ.

7 апреля 2015 года вступил в силу Федеральный закон Российской Федерации от 6 апреля 2015 г. N 80-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» и отдельные законодательные акты Российской Федерации», который, помимо прочего, внес в ст. 123.26 ГК РФ некоторые изменения. В частности, если раньше в п. 2 говорилось: «Настоящий Кодекс определяет гражданско-правовое положение религиозных организаций. Правовое положение религиозных организаций определяется также законом о свободе совести и о религиозных объединениях», то в измененной редакции эта фраза звучит следующим образом: «Гражданско-правовое положение религиозных организаций определяется настоящим Кодексом и законом о свободе совести и о религиозных объединениях. Положения настоящего Кодекса применяются к религиозным организациям, **если иное не установлено законом о свободе совести и о религиозных объединениях и другими законами** (выделено мной – А.П.)».

Это означает, что в описываемой нами ситуации закон, на этот раз действительно, требует руководствоваться специальной нормой, т.е. ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», а также «другими законами», читай – Конституцией РФ.

Остается только подождать, как отреагирует на эти изменения правоприменитель (в данном случае Министерство юстиции). Тем не менее, буква (и дух!) закона говорит, что понимать диспозицию п. 2 ст. 123.26 ГК РФ можно только в контексте приведенного выше анализа.

Еще одна проблема для верующих граждан появилась в связи с принятием Федерального закона от 13.07.2015 № 261-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях».

В ст. 7 этим законом были внесены изменения, касающиеся деятельности *религиозных групп*. В частности, в п. 2 сказано, что руководитель религиозной группы в письменной форме уведомляет о начале деятельности религиозной группы. В уведомлении указываются сведения о гражданах, входящих в религиозную группу, с указанием их **фамилий, имен, отчеств, адресов места жительства**.

В предыдущей редакции, успешно действовавшей в течение 18 лет, гражданам, образовавшим религиозную группу, предоставлялось право действовать без государственной регистрации и уведомлять власти о начале деятельности лишь когда было намерение в дальнейшем ее зарегистрировать (это было связано с 15-летним сроком существования, необходимым для государственной регистрации). Новым же законом этого права граждане лишены, поскольку указанные требования не что иное, как та же *регистрация*, только в несколько иной форме. Более того, здесь мы снова сталкиваемся с конкуренцией правовых норм: обязанность предоставления личных сведений **всех** членов группы (что не предусмотрено даже для государственной регистрации религиозных организаций!) противоречит Основному Закону, п. 5 ст. 3 закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», а также закону «О персональных данных».

В начале статьи мы говорили о связи принимаемых законов с состоянием общества. Что ввиду вышеприведенного можно сказать о нашем

обществе? Во-первых, оно в замешательстве: одна рука не знает, что делает другая. Иначе чем можно объяснить столь явное противоречие сразу между несколькими законами?

Во-вторых, явно просматривается очередной виток «охоты на ведьм» — враги чудятся там, где их нет. Прямо как в Библии: «Зашуршит лист — и они побегут, будут бежать — словно от меча, упадут — хотя никто и не гонится за ними» (Левит, 26:36)³.

В-третьих, создается впечатление, что в создании законов, регулирующих религиозную сферу, не принимают участие специалисты-религиоведы (или их туда не допускают?).

Таким образом, приходится констатировать, что если на все другие области жизни общество реагирует достаточно адекватно, то в отношении духовной составляющей оно явно захворало.

Лечение этому недугу есть и его знающие люди готовы предложить. Вот только их никто не спрашивает...

Ситников М. Н.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Существование не столько ряда, сколько уже клубка усугубляющихся проблем в сегодняшней России, давно не секрет. Из очевидности для сравнительно небольшого числа наиболее чутких и неравнодушных сограждан это незаметно превратилось в «общеизвестность», разного рода реакции на что можно услышать даже на остановках общественного транспорта. Пытаться перечислять области и отрасли, травмированные

³ Библия. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2011. С. 147.

беспорядочным законотворчеством и произвольным администрированием, совершенно бессмысленно – это все сферы жизни страны и общества. Буквально от ЖКХ и сельского хозяйства, до внутренней и внешней политики высокопоставленных администраторов.

Умышленно не называя имена или конкретные, известные всем участникам нашего мероприятия прецеденты, обращусь к такой достаточно непопулярной для российского менталитета практике, как обобщение. Быть может, для научной аналитики это было бы и не корректно, но для попытки поделить взглядом наблюдателя «со стороны», который в курсе происходящих процессов, вероятно, будет все же допустимо.

В контексте проходящего Конгресса речь идет о «традициях и новых вызовах в сфере исследования и концептуализации религии в 21 веке», что в значительной мере связано с кризисом в стране науки и образования. При этом, устаревающая научно-техническая база, дурное состояние учебных корпусов, аудиторий, лабораторий в ВУЗах, продолжающийся понижаться уровень оплаты высококвалифицированных специалистов, закрытие библиотек либо части их фондов, сокращение кадрового состава, бессмысленные директивы с требованиями едва ли не ежеквартального пересмотра учебных планов, неменяемые «слияния» в форме «скрещивания коня с трепетной ланью» - все это представляет собой результаты вполне определенной административной воли при лояльном отношении к данным малоадекватным «экспериментам» со стороны общественности, в том числе научной.

Результаты, надо сказать, далеко не неожиданные.

Судя по информации из открытых источников, на практике научного изучения религии такая ситуация отразилась точно так же, как и на всех иных направлениях науки и образования, включая естественнонаучные и военные учреждения. Однако, в локальном «клубке проблем», связанным с изучением религии есть свои специфические особенности.

Так, например, если введение преподавания известного всем «богословия» в МИФИ или военных академиях ограничилось формальными чтениями священнослужителями чего-то среднего между лекциями и проповедями, то пусть это и смущает учащихся, но не влияет на общую линию преподавания научных дисциплин. Со сферой религиоведения в результате клерикальной идеологизации ситуация выглядит иначе, и изучение религии оказалось, что называется, на «острие иглы».

Замечательные в своем роде «инновации» в этой сфере далеко не исчерпываются появлением в научных ВУЗах всего лишь проповедующих представителей религиозных структур, так как эти представители назначаются сюда руководителями кафедр, входят в разного рода «советы», участвуют в администрировании ВУЗов. Однако, и это не все. Потому что, в силу заметного идеологического давления на науку в целом и появления нового фактора – узаконения богословия в статусе науки, религиоведение оказалось первой мишенью для профанации этой сферы знания извне.

Выражается это в том, что под давлением, либо в силу неких иных «соблазнов», отдельные представители религиоведческого сообщества в России могут пренебрегать научными принципами и этикой в процессе своих исследований, подменяя их узкоконфессиональными тезисами и идеологемами. Это может соответствовать определенным временным тенденциями внутренней политики, может казаться выгодным с точки зрения выстраивания личных карьер, но отвечать интересам науки – религиоведения, а зачастую и общепринятым нормам, определяющим честность и порядочность ученых, такое явление заведомо не может. По существу, такого рода «штрейкбрехеры от науки» либо сознательно, либо в силу недопонимания нередко оказываются своего рода «эmissарами» той или иной религиозной идеологии, помогающими додавливать науку в стране.

Реальные же эmissары отделенных от государства организаций, разумеется, могут представлять в разных регионах разные религии, но подавляющее большинство по России, это функционеры епархий Московского патриархата.

Конечно, в этом можно было бы при желании усмотреть и некий положительный момент. Например, проведение погруженных исследований в научном религиоведении предполагает непосредственное знакомство специалистов с жизнью религиозных сообществ, а тут – «сообщества», вроде бы, пожаловали в гости сами. Но, увы, это из сферы веселой фантастики, так как к непосредственной жизни пусть даже и одного единственного религиозного сообщества, церковные эмиссары имеют в большей степени формальное отношение. Да и, задачей у них в данной ситуации является не «окормление» верующих своей конфессии или показательная организация обрядов для научных исследований с введением в ученых курс особенностей внутренней жизни своей организации, а совершенно другое. А именно, формирование института «конфессионально ориентированного религиоведения» под камуфляжем науки, в чем им помогают уже упомянутые «штрейкбрехеры от науки».

Наиболее драматично результаты профанирования научного религиоведения, как известно, выглядят в процессе изготовления отдельными персонажами сомнительных (неквалифицированных, заведомо заказных) экспертиз, которые нередко заказывают правоохранительные органы и учреждения судебной системы. Такого рода «экспертные заключения», подписанные не только заведомыми профанами в науке (что суды нередко не смущает), но и членами научного религиоведческого сообщества используются в целях дискриминации прав верующих, для преследования и ликвидации неугодных кому-то религиозных организаций.

К сожалению, до последних скандальных событий такого рода в Москве, религиоведческое сообщество реагировало на эти явления довольно вяло. История, как известно, не допускает «сослагательности», и сожалеть о лояльном отношении научного сообщества к таким безобразиям

ям поздно. Поэтому, остается надеяться, что хотя бы когда «грянул гром и мужик перекрестился», пробудившееся научное сообщество снова не погрузится в дрему.

Возвращаясь к общей теме Конгресса в части «новых вызовов в сфере исследования и концептуализации религии в 21 веке», нельзя не отметить объективности такого явления, как нынешний или очередной религиозный кризис.

Явление это тоже уже перешло в разряд общеизвестных. Оно тесно связано с кризисом религиозности, который выглядит совершенно естественным в условиях общего системного кризиса. Поэтому «новые вызовы» научному религиоведению в такой атмосфере весьма и весьма серьезны. Так называемые «традиционные религии» с их религиозными организациями, которые еще недавно являли собой, если можно так выразиться «абсолютную массу» религий планеты, в течение минувшего столетия медленно, но верно «разбавлялись» за счет энергичной актуализации «новых религиозных движений» (НРД). Уровень популярности новых религий как во всем мире, так и в России, продолжает расти, несмотря на то, что такое явление властями разных государств не поощряется, а в России все откровеннее преследуется.

При этом интересно, что популяризация в России как первых, так и самых новых «поколений» НРД, совпадает не только с кризисом религиозности, но и с кризисом «традиционных религий», которые все меньше отвечают потребностям людей, находящихся в процессе духовного поиска. Здесь получается своего рода «замкнутый круг»:

- общий системный кризис, как и всегда в истории, стимулирует людей к поиску опоры в религиозности (духовному поиску);

- институции традиционных религий, стремясь к продлению срока обретенного ими влияния, все заметнее приспособливают свою деятель-

ность к обслуживанию интересов светских идеологических и политических институтов. При сохранении формальных культовых признаков это увеличивает их «политический вес» за счет потери религиозной привлекательности для субъектов духовного поиска и превращает их в идеологические институты;

- утрата собственно духовной привлекательности традиционных религий для растущего количества людей, заинтересованных в духовном поиске способствует популяризации и росту НРД, которые могут отвечать внутренним требованиям таких людей, но в России в настоящее время в разной степени преследуются;

- в результате, искусственная эскалация антагонизма между «духовно ищущими» и «духовно индифферентными» (готовыми лишь формально объявлять о своей религиозной принадлежности), представляющими собой до поры до времени большинство, способствует усугублению системного кризиса, культивированию неприязни и ненависти по религиозному признаку. То есть, является «деструктивным фактором» в отношении государства и раскалываемого таким образом общества.

Как это может быть связано с актуальными задачами современного религиоведения в России?

Вероятно, это достаточно очевидно. Потому что лишь научный, объективистский подход к формированию представлений о религии в целом мог бы представлять собой реальную альтернативу нынешним «идеолого-административным экспериментам», направленным и на профанацию науки, и на уничтожение свободы мировоззренческого выбора для соотечественников. Тогда как «штрейкбрехерство от науки», пусть даже оправдываемое надеждами сохранить ее институты, остается в лучшем случае банальной неадекватностью.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ СОВЕСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Мероприятия по борьбе с исламским терроризмом и экстремизмом.

Современная религиозная ситуация в мире связана с радикализацией ислама. Государство в лице силовых структур ведет сегодня достаточно успешную борьбу с этим глобальным злом. В некоторых субъектах федерации также проводится соответствующая работа в данном направлении. Примеры:

1. Запрет на участие в преподавании основ ислама тем лицам, кто получил образование за рубежом, прежде всего, в Саудовской Аравии. К примеру, в 2012 г. Государственный совет Татарстана принял закон, обязывающий религиозные организации назначать или выбирать духовенство только из числа лиц, получивших религиозное образование на территории России. В качестве одной из мер в борьбе с радикальным исламом была предложена государственная поддержка традиционной (ханафитской) формы ислама. В настоящее время эта норма перенесена и на общероссийский уровень.

2. Укрепление собственной образовательной базы подготовки исламских священнослужителей, прежде всего, путём поддержки исламских университетов в России.

3. Вырабатывается ясная позиция в отношении теологического исламского образования. Проблема - необходимо чётко определить, какие элементы учения могут быть признаны экстремистскими. Исследования показывают, что у региональных и местных властей пока нет чётких критериев различения, какие доктрины следует рассматривать как общественно-опасные и экстремистские, а какие нет. В действительности, выявление

идей экстремистской направленности определяется не специалистами, а органами прокуратуры. К примеру, в 2012 г. в Казани был закрыт приход «Аль-Ихлас», а в 2013 г. закрыта мусульманская община Файзрахману в Сатарове под предлогом наличия у них литературы, якобы имеющие «признаки экстремистской направленности».

Несоблюдение принципа равноудалённости и равенства всех конфессиональных образований в России. Местные власти идут на активное сотрудничество с так называемыми «традиционными религиями», изложенные в Преамбуле ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», тогда как, как правило, наблюдается отсутствие какого-либо сотрудничества с другими религиозными объединениями, а к некоторым из них (Свидетели Иеговы, Церковь Саентологии, религиозные объединения пятидесятнического толка и др.) наблюдается ярко выражено негативное отношение. Они объявляются «деструктивными сектами», подвергаются гонениям и подозреваются в экстремизме, который заключается, зачастую, в распространении ими своей религиозной литературы. Некоторые издания были неправомерно признаны экстремистскими. Факты:

- министерство образования Башкортостана разослало руководителям органов управления образованием и руководителям образовательных учреждений письмо с предупреждением по поводу присутствия в образовательных учреждениях опасных «зарубежных религиозных организаций деструктивного толка» (Свидетели Иеговы, Церковь саентологии, Церковь Муна, Церковь Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормоны), Адвентисты седьмого дня, евангельские христиане-баптисты и др.);

- представителей нетрадиционных конфессий необоснованно забирают в полицию на допросы из молитвенных домов, переписывают их паспортные данные, фотографируют.

В августе 2010 г. в Йошкар-Оле сотрудники ОМОНа арестовали во время службы верующих Свидетелей Иеговы (90 человек), изъяли литературу («Приблизься к Иегове», «Чему на самом деле учит Библия» и т.д.).

В отношении руководителя организации Максима Калинина было возбуждено уголовное дело по ст. 282 ч.2 УК РФ (возбуждение ненависти). Справедливости ради необходимо отметить, что городской суд Йошкар-Олы 27 сентября 2010 г. признал незаконным проведение обысков и досмотр верующих Свидетелей Иеговы, а 20 июля 2012 г. тот же суд оправдал Максима Калинина, сняв с него все обвинения.

Другой пример – осенью 2011 г. в отношении председателя общины Свидетелей Иеговы г. Глазова в Республике Удмуртия было возбуждено дело об административном правонарушении по ст.20.2 ч.1 Кодекса по административным правонарушениям (нарушение установленного порядка организации собрания, митинга, демонстрации, шествия или пикетирования). Однако 24 ноября 2011 г. мировой суд признал его невиновным, поскольку еженедельные христианские встречи (богослужения) не требуют уведомления органа местного самоуправления.

В 2012 г. в отношении десяти членов религиозного объединения Свидетели Иеговы в Чувашии (гг. Чебоксары, Новочеркасск, Канаша) было возбуждено уголовное дело по ст. 282 ч. 2 УК РФ (возбуждение ненависти и вражды, а равно унижение человеческого достоинства, совершённые организованной группой). 6 декабря 2012 г. за отсутствием состава преступления дело было прекращено судом.

- отказ инспекции Госстройнадзора выдавать разрешение на ввод в эксплуатацию построенного здания храма (к примеру, Церковь христиан веры евангельской «Филадельфия» в г. Ижевске).

- в июне 2012 г. мусульмане Ульяновской области обратились к Президенту РФ с открытым письмом – жаловались на то, что в течение многих лет не решаются вопросы по выделению земельного участка для строительства соборной мечети в Ульяновске.

Другая проблема – закрытие церкви под предлогом несоответствия помещения «требованиям пожарной безопасности» (к примеру, церковь РПЦЗ, юрисдикция митрополита Агафангела в г. Ижевске).

В России можно отметить и *факты вандализма* – забрасывание камнями, оскорбительные надписи, поджоги церквей, провоцирование драк (к примеру, Церковь христиан веры Евангельской «Филадельфия», «Свидетели Иеговы» в г. Ижевске в Удмуртии). На синагогах и мечетях рисуют свастики и пентограммы (в Нижегородской области). Подобные рисунки иногда делаются и на православных храмах (свастика, пентограмма, перевернутый православный крест и т.д.) (Нижний Новгород). Особенно часты факты кладбищенского вандализма.

Нетрадиционные религиозные объединения фактически объявлены на местах вне закона, против них ведется активная пропагандистская компания как со стороны властных структур, так и со стороны РПЦ и СМИ. Всё это приводит к складыванию негативного представления у населения об этих конфессиях. Эти представления служат поводом для насилия и дискриминации в отношении представителей религиозных объединений.

В этом отношении представляется необходимым, с одной стороны, усилить просветительскую работу, прежде всего со СМИ, которые должны быть компетентными для того, чтобы формировать правильное общественное мнение в отношении нетрадиционных религий.

С другой стороны, налицо выявляется насущная необходимость в религиозоведческой подготовке и переподготовки чиновников и представителей СМИ в специализированных учебных заведениях. В Российской академии государственной службы при Президенте РФ когда-то проводились такие курсы для чиновников из многих субъектов федерации. Сегодня эти курсы могут проводиться исключительно на платной основе. Пример некомпетентности. В 2009 г. по заказу правоохранительных органов экспертами Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.И. Добролюбова была выполнена экспертиза брошюр Свидетелей Иеговы («Правительство, которое принесёт рай», «Радуйся жизни на земле» и «Кто они – свидетели Иеговы»). Экспертиза установила, что авторы брошюр

«эксплуатируют темы страха и любопытства», «нетрадиционно трактуют отдельные библейские цитаты», «а лексика этих брошюр имеет скорее политическое, нежели религиозное звучание». Свидетели Иеговы были представлены «экспертами» как «сетевая агентурная группа, которая хочет разрушить социальный мир в России и внушить людям недовольство» и как «антиправительственная организация, чуждая для России».

Вместе с тем, в некоторых субъектах федерации (Марий Эл, Мордовия, Чувашия, Республика Саха и др.) можно отметить факт позитивного взаимодействия местной власти и местных языческих религиозных объединений. Факты: в 2008 г. православный активист Алексей Виноградов вырубил священную рощу в Марий Эл. Это событие стало прецедентом для целого процесса по сохранению и восстановлению священных рощ марийцев. Правительство республики содействовало закупке посадочных материалов, оборудовании подъездных путей и мест для проведения молебний марийцев, а также оформление паспортов на священные рощи с целью передачи их общинам верующих.

Особого внимания заслуживают случаи так называемого *«православного экстремизма»*. Под него попадают все те, кто открыто обличает действующую политическую систему и находящиеся с ней в тесных отношениях представителей РПЦ. Факты: в 2011 г. три клирика Ижевской епархии (протоиереи Сергей Кондаков, Михаил Карпеев и иерей Александр Малых) выразили беспокойство в связи некоторыми явлениями церковной жизни (в частности, критика неправильной массовой раздачи церковных наград представителям власти и бизнеса; требование прекратить позорную практику слепого соглашательства с властью и всевозможных заигрываний с толстосумами и т.д.). В апреле этого же года указанные клирики были запрещены в служении.

Вместе с масштабным строительством церквей по всей России (пример с Москвой и строительством 200 храмов), происходит захват РПЦ

гражданских зданий в городах. В 2012 г. Нижегородская епархия направила в Комитет по управлению городским имуществом письмо с требованием передать Церкви здание бывшего архиерейского дома, в котором в находится нижегородская консерватория. После общественного резонанса – требование предоставления им равноценного помещения. И такие случаи наблюдаются повсеместно по всей России. В ноябре 2010 г. Симбирская епархия обратилась к губернатору Ульяновской области с просьбой о передачи РПЦ здания Ульяновского государственного университета, где раньше находилось духовное училище.

Вместе с этим, наблюдаются и позитивные примеры. Так, в июле 2010 г. в Самаре было возвращено здание кирхи евангелическо-лютеранской общине города. В правительстве города подчеркнули, что впервые за всю практику передачи имущества религиозным организациям бывшее церковное имущество передаётся не в собственность РПЦ.

Клерикализация общества. Проблемой государственно-конфессиональных отношений в России становится наметившийся процесс проникновения религии в те сферы, которые по Конституции РФ должны быть отделены от неё. Примеры:

- введение института капелланов в армии;
- введение курсов «Основы православной культуры» в школе;
- приравнивание теологии к научным дисциплинам;
- попытка РПЦ занять идеологическую сферу современной России. В частности, ею сегодня активно пропагандируются идеи «социал-консерватизма», «русского мира» и т.д. На Всемирном русском народном соборе, традиционно проходящем в Храме Христа Спасителя, была принята «Декларация русской идентичности». 11 апреля 2015 г. архимандрит Тихон (Шевкунов) выступая по 2 федеральному каналу заявил, что «человек может ощущать себя русским, если знает о св. Сергии Радонежском».

Помимо идеологической сферы наблюдается тенденция проникновения РПЦ во все сферы общественной жизни. Примеры:

- 11 марта 2015 г. в храме Святителя Николая на Трёх горах был совершён особый молебен о тех, кто отказался на грани потери жилья из-за валютной ипотеки – **социальная функция Церкви.**

- с середины апреля 2015 г. в Москве совершены молебны в помощь российским фермерам и сельскому хозяйству, которые своим трудом борются с антироссийскими санкциями – **экономическая функция Церкви.**

- петербургские казаки из союза «Ирбис» проверяют ночные клубы «на предмет нравственности, морали, соблюдения православных традиций» - **этическая функция.** Ими была открыта «православная парикмахерская» и запущено «православное такси». В ближайшее время казаки собираются провести конкурс красоты «Православная красавица», где девушки должны выступать в русской национальной одежде – **социально-культурная функция** православной общественности;

- в 2009 году глава комитета Госдумы по труду и социальной политике А. Исаев заявил СМИ о намерении сотрудничать с Русской православной церковью московского патриархата в области спорных вопросов законотворчества [1];

- 14 апреля 2015 г. в Государственной Думе ФС РФ состоялось торжественное открытие пасхальной выставки «Победа, победившая мир – вера наша», посвящённая Святой Пасхе 6 мая 1945 года и 70-летию Великой Победы. Выставка проводится по благословлению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Духовным центром выставки стали следующие объекты поклонения верующих, принесённые со Святой Горы Афон: частица Животворящего Креста Господня, частицы мощей святителя Иоанна Златоуста, великомученика Георгия Победоносца, великомученика и целителя Пантелеймона, праведного Иоанна Русского.

Здесь можно отметить две законодательные проблемы:

- 1) нарушение принципа светскости государства по Конституции РФ;
- 2) нарушение принципа равенства религиозных объединений перед Законом.

- нетерпимое отношение православного населения к некоторым религиозным объединениям. В сентябре 2012 г. члены саратовского отделения «Всероссийского родительского собрания» направили губернатору области открытое письмо с просьбой выслать проживающих в Саратовской области мормонов в полном составе «на их исконную родину – штат Юта».

С 2005 года в регионе действует совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Губернаторе Саратовской области. Кроме чиновников областного правительства и руководителей саратовских вузов в совет вошли представители так называемых «традиционных» конфессий. Стоит отметить тот факт, что в 2003 году по инициативе лидеров протестантского религиозного объединения «Слово Жизни» был создан консультативный совет глав протестантских церквей Саратовской области, куда вошли около 30 общин. Однако представители данного протестантского сообщества не были включены в состав совета при Губернаторе.

В задачи губернаторского консультативного органа входит рассмотрение вопросов межконфессионального достижения взаимного понимания и уважения, подготовка аналитических материалов в сфере свободы совести и свободы вероисповедания, а также изучение проектов федеральных законов и нормативно-правовых актов, касающихся взаимодействия государства и религиозных объединений. Совет собирается по мере необходимости, или по инициативе кого-либо из его членов. Деятельность осуществляется посредством комитета общественных связей и национальной политики правительства Саратовской области. Соответственно, вся специфика государственно-конфессиональных отношений в области заключается в действиях такой спайки органов государственной власти с советом

традиционных религий, который преимущественно состоит из православных активистов, задающих основной тон религиозной политики. Рассмотрим данный тезис на предмет фактического обоснования специфики государственно-конфессиональных отношений в Саратовской области:

- В 2003 году в саратовском епархиальном управлении РПЦ МП происходят изменения, связанные с ротацией главенствующих кадров. На саратовскую кафедру Священным Синодом РПЦ МП назначен настоятель Свято-Троицкой Сергеевой Лавры архимандрит Лонгин, который сразу же находит поддержку и одобрение со стороны органов государственной власти в лице действовавшего на тот момент губернатора области [2]. Уже к началу 2004 года местная епархия во главе с новым архиепископом разворачивает активную деятельность в обществе и выстраивает необходимые отношения с органами государственной власти. Подписываются важные Договоры о сотрудничестве с Министерством образования Саратовской области и с Саратовским Государственным Университетом (СГУ). Одним из приоритетных направлений сотрудничества стало противодействие деятельности «тоталитарных деструктивных сект», а точнее нетрадиционных религий. Вскоре это вызвало возмущение общественности и выразилось в коллективном обращении граждан к соответствующим органам государственной власти с обвинением Саратовской епархии РПЦ в «нарушении существующей стабильности общества» [3]. Однако, обращение должного эффекта не возымело.

- Выпады в адрес протестантских объединений продолжились и при участии государственных структур. Показательным в этой связи и в тоже время уникальным документом, который получили руководители церкви «Слово Жизни», оказалось официальное письмо главного архитектора города об отказе в оформлении фасада собственного здания религиозной организации в связи с тем, что православная епархия не дает на это согласия [4].

- Вскоре публичные нападки со стороны Саратовской епархии РПЦ прекратились, приняв иную форму борьбы с «сектантством». С заявлениями в прокуратуру и правоохранительные органы против деятельности церкви «Слово Жизни» стали обращаться некие граждане-активисты, общественные движения или родительские комитеты. Например, региональное отделение «Всероссийского родительского собрания» обратилось с заявлением в прокуратуру относительно ежегодно проводимой молодежной конференции местной религиозной организацией «Слово Жизни». Проверку проводил отдел уголовного розыска, роспотребнадзор, роспожнадзор и др. Не найдя никаких нарушений, прокуратура вынесла предостережение о недопустимости нарушения закона в связи с находящимися на конференции подростками. При этом помощник прокурора пояснил представителям «Слово Жизни», что законом запрещается участие малолетних детей в религиозной деятельности без согласия родителей, однако механизм реализации этого закона отсутствует. Поэтому, чтобы впредь не было проблем с законом, было рекомендовано самим руководителям «Слова Жизни» разработать указанный механизм.

- В некоторых субъектах федерации религиозные праздники объявляются выходным днём (дополнительный выходной день Радоница – православный день поминовения усопших в Оренбургской, Саратовской и др. областях).

Наблюдаются примеры некомпетентности властей в решении вопросов степени экстремизма религиозной литературы. В течение нескольких лет российские власти ведут борьбу с рядом исламских организаций, признанных в России экстремистскими и террористическими («Имарат Кавказ», «Булгарский джамаат», «Исламский джамаат», «Хизб ут-Тахрир» и др.). По отношению к участникам этих организаций возбуждаются уголовные дела по ст.282.1 (организация экстремистского сообщества) и ст. 282.2 (организация деятельности экстремистской организации). Зачастую их причастность к незаконной деятельности определяется с помощью обыс-

ков и обнаружения в домах подозреваемых и мечетях исламской литературы, внесенных в федеральный список экстремистских материалов или же на основании запретов местных судов в распространении подобного рода литература. Проблема – низкая квалификация религиоведческой экспертизы. Справедливости ради необходимо отметить, что около 20 наименований такого рода изданий были исключены из федерального списка экстремистских материалов.

Предложения:

1. Непосредственно взаимодействующие с населением органы власти склонны недооценивать или скрывать от вышестоящих властей и общественности информацию о межэтнических и межрелигиозных конфликтах («не выносят сор из избы», «пускают всё на самотёк»). Это не позволяет на окружном и межведомственном уровнях своевременно и эффективно предотвращать и пресекать конфликтные ситуации на ранней стадии – необходимость гражданского мониторинга религиозной ситуации.

2. Практика судебных решений о признании тех или иных материалов экстремистскими показывает, что местные суды зачастую выносят решения о вероучительных, богословских и философских трудах опираясь на некомпетентную или тенденциозную экспертизу – без должного привлечения независимых специалистов для их комплексной оценки. В результате вместо борьбы с экстремизмом подобные решения сами провоцируют экстремистские настроения в обществе, затрагивают религиозные чувства верующих и искусственно создают напряжённость. Поэтому, сегодня весьма актуально решить вопрос о создании в Федеральных округах Советы по религиоведческой экспертизе на базе авторитетных вузов и научных учреждений с профильной специализацией с приглашением ведущих религиоведов, философов, а также представителей религиозных объединений и духовных образовательных учреждений. В таком случае суды будут иметь возможность обращаться к экспертам высокой квалификации, а каждое судебное решение может получить адекватную экспертную оценку.

Библиография:

1. <http://grani.ru/Politics/Russia/Parties/m.153586.html>.
2. http://www.eparhia-saratov.ru/news/2013-02-21-12-55_sostoyalas_vstrecha_episkopa_saratovskogo_i_volskogo_longina_s_gubernatorom_d.f._ay.
3. http://www.eparhia-saratov.ru/news/2013-02-21-12-33_pismo_v_adres_saratovskoy_eparhii_ot_rukovoditeley_religioznych_organizacij.
4. <http://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&id=404>.

Сулейманов Р. Р.

АРАБСКИЙ ПРОПОВЕДНИК КАМАЛЬ ЭЛЬ-ЗАНТ И ЕГО МЕСТО В МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЕ ТАТАРСТАНА: ОТ ПРИЗНАНИЯ ДО ИЗГНАНИЯ

Начавшийся религиозный ренессанс в России после распада СССР сопровождался проникновением на ее территорию и свободной деятельностью проповедников новых религиозных движений. Нередко роль подобных миссионеров выполняли иностранцы, которые за счет собственной харизмы, обаяния, умения профессионально и доступно для понимания широкими массами новых верующих доносить религиозное учение расширили круг своих последователей, способствовали укреплению позиций нового религиозного движения в стране, в которой еще недавно атеизм был частью государственной идеологии. Наплыв подобных иностранных проповедников в Россию стал одним из каналов религиозной экспансии иностранных государств, что воспринимается сегодня как угроза национальной безопасности страны. То, что деятельность зарубежных эмиссаров новых религиозных движений таит в себе определенную опасность, сегодня является доминирующим мнением как среди государственных чиновников

и силовиков, так и среди духовенства и ученых. *«В 90-е годы началось интенсивное проникновение в Россию неправительственных национальных и международных организаций, часть из которых преследовала просветительские и гуманитарные, а часть также и политические цели»,* - пишет об исламском аспекте российско-арабских отношений Алексей Подцероб, отмечая, что *«на российской территории стали действовать Международная исламская организация помощи и спасения («Аль-Игаса»), Общество возрождения исламского наследия («Джамаа ихьяа ат-турас аль-ислами»), Исламский фонд Двух Святых («Аль-Харамейн»), Благотворительность («Ал-Хейрийя»), Международная организация благотворительной помощи «Тайба», Международный благотворительный фонд («Биневеленс Интернешенел Фаундейшн»), «Катар» и др.»* [12, с.130]. Активное участие арабских фондов в религиозном возрождении в мусульманских регионах России подтверждают и исследователи из Саудовской Аравии: *«Начиная с конца 1980-х гг. в «мусульманских» автономиях России, а также в центральноазиатских республиках и в Закавказье, стали действовать саудовские благотворительные фонды, ставившие своей целью содействовать возрождению там мусульманского образования и традиций»* [1, с.281], - пишет саудовский политолог Маджид бен Абдель Азиз ат-Турки.

Специфической особенностью прибытия арабских проповедников зарубежных форм ислама в регионы компактного проживания мусульман (в частности, в Татарстан) является то, что их широкие слои верующих воспринимают в качестве более продвинутых и грамотных в вопросах исламской теологии, чем местное духовенство. По признанию Ильдуса Файзова, занимавшего в 2011-2013 гг. пост муфтия Татарстана, *«на любого араба смотрели чуть ли никак на самого пророка Мухаммеда»* [11]. Тем более, если этот араб выступал с религиозной проповедью. Одной из таких фигур, оставивших свое определенное место в новейшей истории ислам-

ского сообщества Татарстана, стал Камаль эль-Зант, который с 1992 по 2013 гг., проживая в Казани до своего отъезда из России, более 20-ти лет занимался религиозной проповедью в Поволжье. Об этой фигуре и его месте в новейшей истории мусульман Татарстана стоит остановиться подробнее.

Камаль Абдуль Рахман эль-Зант родился 3 октября 1974 года в Ливане. Подобно многим другим представителям арабской молодежи второй половины XX века, которые хотели получить высшее образование, он отправляется в Россию: в возрасте 18 лет в 1992 году эль-Зант приезжает в Казань, где поступает в Казанский государственный медицинский институт на лечебный факультет. В 1999 году он его успешно заканчивает, после чего поступает в ординатуру на отделение онкологии (годы обучения: 1999-2002 гг.), а затем на отделение общей хирургии (годы обучения: 2002-2004 гг.). За эти годы он женится на местной татарке, в браке имеет четверых детей. Благодаря этому эль-Зант получает российское гражданство, при этом сохраняет паспорт гражданина Ливана (т.е. обладает двойным гражданством). После этого официально приступает работать в Городском онкологическом диспансере в Казани, по отзывам коллегам по работе, считался неплохим специалистом.

Отметим, что в Татарстане помимо эль-Занта работает еще несколько арабов, приехавших в Россию учиться как врачи, но затем женившись на местных женщинах и осевших в стране пребывания, устроившись на работу (например, в Казани живет и работает врачом-хирургом в Республиканской клинической больнице Мухаммед Хамед из Ливии, который тоже иногда выступал как проповедник).

Однако параллельно с этой работой, Камаль эль-Зант занялся активно религиозной проповеднической деятельностью среди мусульман Татарстана, и это было неслучайно. Как отмечают специалисты, *«в ходе учебы в российских вузах или работая в представительствах иностранных благо-*

творительных организаций в России, граждане арабских стран – сторонники неправительственных религиозно-политических организаций распространяют исламскую литературу радикального характера, оказывают идейную и материальную поддержку своим российским единомышленникам» [13, с.46], - пишет о таких арабских студентах востоковед Константин Поляков.

По признанию самого Камаль эль-Занта, религиозные знания он получил дома в Ливане, обучаясь в школе. Приехавшие в Казань многие арабские студенты попали под соблазны светской жизни. Для того, чтобы этому как-то противодействовать сами же арабские студенты решили избрать из своей среды проповедника: на эту роль подошел как раз Камаль эль-Зант. Поскольку первоначально по приезду он плохо знал русский язык, религиозные проповеди велись одно время на арабском языке среди своих соплеменников. При этом был переводчик, который параллельно переводил с арабского языка на русский для пришедших послушать арабского проповедника местных жителей Татарстана [5]. В предисловии к своей первой книге «Размышления о Вере» Камаль эль-Зант вспоминает, что первые свои занятия по исламскому вероучению он вел среди местных татарских женщин, многие из которых были пенсионного или предпенсионного возраста: *«отличие от молодых, апалар (с татарского языка переводится «тёти», только в форме обращения к старшей по возрасту женщине. – прим.) очень терпеливо относились ко мне, когда из-за языкового барьера мне было тяжело объяснить им что-то. Я часто признавался им в том, что они являются экспериментальной группой, и они тоже к этому относились с терпением, и я признателен каждой из них» [7, с.5].* В условиях дефицита кадров мусульманского духовенства в Татарстане в 1990-е годы, а также тот факт, что перед ними будет выступать араб (выше приводилось мнение об удивительном превозношении частью мусульман Татарстана любого иностранца из мусульманских стран Востока как знатока ислама), ему был обеспечен успех. И для этого были определенные обстоятельства.

Приехав учиться на врача, эль-Зант попал в то время, когда в Татарстане, как и по всей России, происходило массовое религиозное возрождение. Для эль-Занта это стало прекрасной возможностью реализовать себя на ниве религиозной проповеди. В 1990-е годы, когда в республике возвращались мусульманам старые здания мечетей и строились новые, проповедь в них велась на татарском языке. Камаль эль-Зант не знал татарского языка, но постепенно хорошо овладел русским языком, сумел привлечь очень многих городских молодых татар, которые тянулись к религии, но при этом в языковом плане были ассимилированы: плохо знали и плохо понимали татарский язык. Для Казани это не редкая картина. После возвращения здания Бурнаевской мечети верующим в 1994 году Камаль эль-Зант по пятницам стал там вести свои проповеди. Имам Бурнаевской мечети Фаргат Мавлетдинов охотно пускал вести пятничные намазы арабского проповедника: аудитория прихода только росла. У Камалю эль-Занта, помимо того, что он вел проповеди на русском языке, было еще два качества, делавшее его популярным: во-первых, как этнический араб ему простые обыватели больше доверяли как знатоку ислама, хотя специального религиозного образования у него изначально по приезду в Россию не было; во-вторых, хорошо поставленная речь, умение харизматично выступать с интонацией, которая «заводила» верующих, также привлекала к этому арабскому проповеднику многих рядовых верующих. Добавляло к его харизме и то, что он работал врачом, а религиозной проповедью занимался в свободное от работы время, т.е. он не был муллой на зарплате, а это создавало вокруг него ореол бессребреника и нестяжателя. Поклонников становилось все больше.

Чтобы компенсировать пробел в религиозном образовании, а также не получить обвинений в том, что он – самоучка, Камаль эль-Зант решил получить диплом. В 2008 году он поступил на заочное отделение в Ливанский университет «Аль-Джинан» (г. Триполи) в магистратуру по направлению

«Коранические науки». Еще ранее Коран он выучил к 30 августа 2001 года наизусть, а в 2003 году стал Коран-хафизом (профессиональным чтецом Корана, который наизусть выучил текст Священной книги мусульман).

Постепенно популярность Камаль эль-Занта росла: он стал выступать в разных мечетях Казани, ездить по районам и другим городам Татарстана, его приглашали на лекции и проповеди в Башкортостан, Марий Эл, Мордовию, Ульяновскую, Кировскую и Тюменскую области, Ханты-Мансийский автономный округ. Понять религиозные взгляды арабского проповедника было поначалу сложно, поскольку в 1990-е – первой половине 2000-х годов он не публиковал своих книг, аудиодисков с его лекциями не продавалось. Слава о нем была устной. О нем знали, но поскольку он не имел никакого официального статуса в среде исламского духовенства, не претендовал на какое-то особое положение в мусульманском сообществе, сулящее материальное обеспечение, не был священнослужителем в какой-нибудь мечети (для эль-Занта была характерна роль кочующего проповедника, выступающего в разных мечетях), то в нем не видели конкурента за симпатии верующих. Немалую роль в росте известности эль-Занта сыграл муфтий Татарстана Гусман Исхаков (на посту муфтия в 1998-2011 гг.), являвшийся ваххабитом, который явно симпатизировал арабскому проповеднику. Собственно, звезда Камалья эль-Занта возшла именно при Гусмане Исхакове: его книги и аудиодиски стали выходить именно во время нахождения на посту муфтия Исхакова. И тот факт, что он свободно и без каких-либо необходимых документальных разрешений вел проповеди в мечетях во многом было вызвано именно с непротивления этому муфтия.

В середине 2000-х годов он уезжает на время из России. Причин срочного отъезда до сих пор неизвестно, но за возвращение эль-Занта ратовали его поклонники. По одной из историй, услышанных автором, в ряде мечетей Казани, в которых выступал с проповедями Камаль эль-Зант и где

его хорошо помнили, даже специально пускали после пятничных намазов шапку, чтобы верующие могли «скинуться» на возвращение арабского проповедника обратно в Казань. В конечном итоге Камаль эль-Зант вернулся в Казань. Нельзя исключать, что уже и с другими целями и задачами, чем просто работать врачом. Квартиру ему предоставил приход мечети «Ометлеляр» [5], впоследствии тесно связанный с Культурным исламским центром «Семья», к которому эль-Зант тоже будет иметь отношение.

Со второй половиной 2000-х годов популярность Камалю эль-Занта начинает расти, что было связано с началом массовой доступности в то время Интернета, появлением социальных сетей, которые обеспечивали максимально широкую популяризацию его проповедей и лекций. По его собственному признанию, вскоре ему предложили выпустить книги, поклонники проспонсировали открытие его персонального сайта (www.kamalzant.ru) и стали тиражировать его выступления на CD и DVD-дисках [5]. Успех был обеспечен. В 2007 году выходит его первая книга «Расскажи мне о Вере» (потом переиздавалась несколько раз). Вслед за этим издается в 3-х томах вторая его книга «Нравы мусульманина» (2010-2011), причем на обе книги дается положительная рецензия муфтия Татарстана Гусмана Исхакова и других религиозных деятелей. Эти две его единственные книги стали весьма популярны, хорошо переиздавались, вышли также аудио-версии книг. Добавим, что и сейчас их можно приобрести в мусульманских книжных магазинах в Татарстане без особого труда, несмотря на то, что дальше ситуация для Камалю эль-Занта изменится.

Во многом после того, как выступления Камалю эль-Занта появились в печатном виде, можно было познакомиться с его взглядами более детально. Просто до этого это было затруднительно: все знали, что есть арабский проповедник, выступающий в мечетях на русском языке с зажигательными проповедями, но об их содержании мало было известно. И после этого стали звучать со стороны татарских имамов резко критические

отзывы. Татарский богослов Фарид Салман первым поднял вопрос о содержании книг Камалъ эль-Занта: *«Вот свежий пример. С одобрения лично муфтия Г. Исхакова издана книга «Расскажи мне о Вере» Камалъ эль-Занта, еще недавно ливанца, а ныне российского подданного. Книга пронизана насмешками над нами, татарами. Оказывается, мы совершаем хадж в Булгары, у нас есть какой-то особый «святой» Хыдр Ильяс, который выходит из могилы (!) и помогает тем, кто у него что-то просит. Книга, думаю, не без умысла написана на языке, который отлично поймет даже очень слабо владеющий русским языком деревенский житель. Все это сопровождается обильным цитированием коранических стихов. Автор ставит целью запрограммировать мусульман-татар и, прежде всего, сельских жителей на определенные цели. Ведь именно на селе пока еще сохраняется первоначальная чистота татарского ислама. В общем, мы неправильные, и ислам у татар не тот. А вот муфтию Г. Исхакову книга понравилась. В предисловии к книге он пишет: «Предложенная книга представляет собой прекрасную работу автора Камалъ эль-Занта для тех, кто хочет утвердиться в своей вере, а также для тех, кто стоит на пути поиска истины». Комментарии, как принято говорить, излишни...» [16, с.200-201]*

В одной из рецензий указывалось на то, что в книге «Расскажи мне о Вере» (2007) Камалъ эль-Зант дает антропоморфистское толкование атрибутов Аллаха, неприемлимое с точки зрения ханафитского мазхаба и больше свойственное ваххабитам: *«Автор, опираясь на буквальное понимание сакральных текстов ислама, утверждает, что у Аллаха есть конкретное место на небе. При этом он говорит о том, что небо – это все, что выше нас, и оно безгранично [6, с.103]. Все это по сути совпадает с мнением представителей ваххабитского учения. А это противоречит традиционному воззрению суннитов о том, что Бог существует без места, без образа и без направления, ибо Он Сам является создателем места и пространства» [15].*

Председатель Совета улемов Духовного управления мусульман Республики Татарстан Рустам Батров обратил внимание, что в своей книге «Расскажи мне о Вере» (2007) Камаль эль-Зант приписывает основателю мазхаба (религиозно-правовой школе в исламе) Абу Ханифе (699-767), которого придерживаются мусульмане Татарстана, слова о трехсоставном определении исламской веры (убеждение сердцем, подтверждение языком и выполнение действиями), что является искажением и не соответствует действительности (с точки зрения Батрова Абу Ханифа не ставил требование выполнения действий как подтверждение веры для мусульман). Батров считает, что включение этого постулата в определение мусульманской веры необходимо больше ваххабитам, поскольку именно они под необходимостью подтверждать свою веру действиями подразумевают совершение терактов: *«Мы в Татарстане тоже встали на этот путь. И выглядит он так: трехсоставное определение веры – такфир – теракт. Первые две станции пройдены. Недавние события в Нурлате⁴ (попытка подрыва милицейской машины) показывают, что началась высадка на третьей, конечной, станции»* [2], - пишет Батров в критической статье о книге Камала эль-Занта.

Однако дальше критика Камала эль-Занта стала набирать еще больший оборот, приняв уже серьезный характер. 30 января 2011 года на республиканском телеканале «Татарстан – Новый Век» (ТНВ) в программе «7

⁴ 11 ноября 2010 года в Чистополе местными ваххабитами была совершена попытка подрыва автомобиля начальника Центра по противодействию экстремизму МВД по г. Чистополю. Затем группа организаторов этого, к счастью, не совершенного теракта отправилась в Нурлатский район Татарстана, где в лесу в районе деревни Старое Альметьево. Там боевики попытались создать стационарный лагерь (была вырыта землянка, подготовлен солидный арсенал оружия, включая даже гранатометы, продукты питания). Однако боевиков 24 ноября 2010 года обнаружил местный егерь, приняв их вначале за браконьеров. Те открыли по нему огонь, однако ему удалось добраться до деревни и сообщить в МВД. После этого 25 ноября 2010 года была проведена силами МВД спецоперация по обезвреживанию террористов, те вышли из леса и вошли на территорию деревни Старое Альметьево, где попытались спрятаться в одном из домов. В результате спецоперации вооруженные ваххабиты были ликвидированы. Произошедшие события в Нурлатском районе Татарстана получили название «нурлатского синдрома», суть которого сводилось к тому, что ваххабиты Татарстана от пропаганды переходят к активным действиям в виде терактов.

дней» был показан видеосюжет, в котором Камалю эль-Занту и имаму казанской мечети «Эниляр» Шавкату Абубакирову показали как сторонников ваххабизма. Все это происходило на фоне кардинальных кадровых изменений в Духовном управлении мусульман Республики Татарстан: 13 января 2011 года с поста муфтия ушел Гусман Исхаков, и на его место пришел убежденный противник ваххабизма Ильдус Файзов, который стал проводить политику деваххабизации. Покровительствующий эль-Занту Исхаков уже не мог никак помочь арабскому проповеднику. Более того, выяснилось, что эль-Зант вводил в заблуждение мусульман Татарстана, заявлявший раньше, что является сотрудником отдела дагвата (пропаганды) ДУМ РТ. Тщательно просмотревший штатное расписание муфтията Ильдус Файзов не обнаружил нигде сотрудника Камалю эль-Занту. Попытка последнего вместе с имамом Абубакировым через суд привлечь по статье 129 Уголовного кодекса РФ за клевету республиканский телеканал, показавший их обоих как пропагандистов ваххабизма, не дала результата.

16 июня 2011 года Совет улемов Духовного управления мусульман Татарстана признал книгу Камалю эль-Занту «Размышления о Вере» (2007), а также книги еще нескольких авторов несоответствующими традиционному для татар исламу ханафитского мазхаба [4]. Тем не менее тот продолжал свою миссионерскую работу, выступая с лекциями в различных мечетях Татарстана, не имея на это никакого свидетельства и разрешения. Фактически это была нелегальная, подпольная работа [14]. Как отмечают исследователи, *«не имея богословского образования (только в 2008 г. он поступил в исламский университет «Аль-Джинан» в Ливане, где учился заочно), во многом будучи самоучкой, он приобрел определенную популярность в среде городской татарской молодежи. В основе его проповедей лежала идея панисламистского единства, согласно которой приверженцы любых течений в исламе являются истинными мусульманами. На практике это выливалось в то, что его лекции посещали представители различных исламистских направлений»* [17, с.200].

Эксперты обратили внимание на деятельность Региональной общественной организации «Культурный исламский центр «Семья» (президент – Рафаэль Афлятунов, занимающийся также гостиничным бизнесом в Казани, ему принадлежит гостиница «Гольфстрим»), расположенной в Казани и имеющей представительство в Высокой Горе (райцентр в 19 км от Казани). Центр «Семья» (Казань, ул.2-я Азинская, д.1в) зарегистрирован 24 июня 2011 года, деятельность которого отождествляли с идеологией «Братьев-мусульман» [8, с.153]. По этому же адресу находится казанская мечеть «Ометлеляр», в которой также с лекциями регулярно выступал арабский проповедник. Саму мечеть исследователи относят к тем, вокруг которых группируются исламисты [3, с.104]. В 2012 году Камаль эль-Зант стал работать вице-президентом в этом центре «Семья», который выпускал на русском и татарском языках газету «Крепкая семья». В конечном итоге региональные власти Татарстана наконец-то осознали куда ведет его миссионерская деятельность среди татарской молодежи, были предприняты меры: центр «Семья» был ликвидирован как юридическое лицо постановлением Советского районного суда г. Казани 12 октября 2012 года (основание – нарушение федерального закона «Об общественных объединениях»: центр «Семья» зарегистрирован как общественная организация, а занимается религиозной деятельностью). Президент центра «Семья» Рафаэль Афлятунов попытался было отбиться от внимания силовиков, даже выступил с открытым обращением к министру внутренних дел Татарстана Артему Хохорину, в котором не скрывал, что в организации *«работают разные люди и, которые не разделяют поступки наших духовных руководителей, и те, которые были уволены из ДУМ, и те, которые вынуждены были уйти с постов имамов мечетей»* и *«всех их невозможно загнать в один мешок, диктовать им как себя вести»* [10], но это не возымело действия.

Всплеск террористической активности в Татарстане, в ходе которого 19 июля 2012 года был ранен муфтий Татарстана Ильдус Файзов, а круп-

ный мусульманский богослов Валиулла Якупов расстрелян на смерть возле подъезда своего дома, с последующими спецоперациями силовиками против террористов, поставили вопрос о необходимости прекращения деятельности проповедников, не имеющих какого-либо официального статуса в системе ДУМ РТ и твердо несоблюдающих требования по следованию ханафитскому мазхабу, принятому в Татарстане. Несмотря на неоднократные попытки Камалю эль-Занту подчеркнуть, что он сам не выступает и никогда критически не высказывался против мазхаба Абу Ханифы (699-767), доверия этим словам не было. В конце концов времена, когда в Татарстане вольготно могли действовать арабские проповедники, заканчивались. Камалю эль-Занту дали это доходчиво понять, и тот понял, что для него это будет иметь последствия. И проще будет уехать из России обратно к себе домой в Ливан, тем более, что гражданство Ливана он сохранил за собой.

Примечательно, что последним публичным выступлением эль-Занты стало участие в той самой программе «7 дней» на телеканале «ТНВ» в январе 2013 года, которая 2 года назад до этого показала видеосюжет, где арабского проповедника показали как проводника ваххабизма, из-за чего он безуспешно судился. В течение почти двух часов в студии передачи шла беседа Камалю эль-Занты с гендиректором ТНВ и ведущим программы «7 дней» Ильшатом Аминовым и тогдашним председателем Совета улемов ДУМ РТ Рустамом Батровым (сейчас он первый заместитель муфтия Татарстана): это, как оказалось, стало прощальным выступлением арабского проповедника в России, причем не в мечети, а в студии телеканала перед значительно большей аудиторией. Вероятно, организаторы всего этого мероприятия таким способом обращались к большой массе поклонников эль-Занты, показывая их духовного кумира в роли сторонника лояльности к государственным органам и ДУМ РТ. Как писала пресса, *«с одной стороны, некоторые радикальные приверженцы ждали от него пламенных речей в защиту мусульман (после теракта 19 июля 2012 года в Казани прошли*

массовые задержания мусульман, правда, потом все были отпущены. – прим.), *а с другой стороны, силовики достаточно жестко начали пресекать любые протесты*» [9]. Сам же эль-Зант никак в то время не обозначил свою позицию по этому поводу, в чем-то вероятно разочаровав своих горячих сторонников, ждавших от него призыва и громких заявлений. В итоге после начала закрытия центра «Семья» в 2012 году (отметим, что несмотря на ликвидацию организации как юридического лица, она продолжает функционировать, чему доказательство продолжающийся выпуск газеты «Крепкая семья», мусульманских календарей и книг имамов, связанных с этой организацией) Камаль эль-Зант стал сам осознавать, что ему лучше будет уехать из России. В новых сложившихся условиях контроля за религиозной сферой в Татарстане нет места самозванным и альтернативным проповедникам. Очевидно, что проповедовать традиционный ислам эль-Зант не сможет, да и не знает его. Потом это будет не согласовываться с его прежним имиджем, с его опубликованными книгами, в которых он критично высказывался о религиозных традициях татарского народа. Проще и безопаснее было бы для него покинуть Татарстан. И 14 января 2013 года Камаль эль-Зант уехал из России в Ливан вместе со своей семьей. У себя на родине он работает по основной специальности – врачом.

Давая оценку деятельности Камала эль-Занта, следует отметить, что его роль и его место в новейшей истории исламской уммы Татарстана заключается в том, что из всех приезжавших в Татарстан арабских проповедников, он оказал наибольшее влияние на мусульман Татарстана. Во-первых, он занял нишу русскоязычного проповедника, которых в Татарстане не так много: подавляющее большинство имамов в регионе, даже самых популярных, выступают преимущественно на татарском языке перед аудиторией верующих, эль-Зант же привлек на свою сторону тех, кто либо плохо понимал татарский язык, либо вообще его не знал (процент обрусевших татар весьма велик в Казани). К тому же благодаря своему ора-

торскому таланту и хорошо поставленному голосу, когда во время проповеди он переходит на крик, явно разогревающий слушающую его аудиторию мусульман, он снискал себе славу харизматичного проповедника, умеющего «зажечь» толпу. Если признаться честно, второго такого русскоязычного проповедника в Татарстане пока нет. Во-вторых, Камаль эль-Зант сумел привлечь на свою сторону мусульман разных направлений ислама: от ханафитов до хизб-ут-тахрировцев и ваххабитов. Все это укладывалось в идеологию «Братьев-мусульман», в основе которой лежал принцип панисламизма: неважно, каких ты идеологических предпочтений, главное, что ты – мусульманин, а все мусульмане должны быть друг другу братьями. Только за этим обычно следовали действия. И события в Египте это показали, когда «Братья-мусульмане» приняли активное участие в «арабской революции».

Книги, аудио- и видеодиски с проповедями Камала эль-Занта по-прежнему свободно продаются в Татарстане, его активно переиздает издательство «Рисаля» в Нижнекамске, выпускающее труды зарубежных ваххабитских шейхов, т.е. даже физическое отсутствие в регионе арабского проповедника не означает, что его наследие не востребовано той частью мусульман, которые разделяет его убеждения. И хотя прямой зависимости между проповедями Камала эль-Занта и террористической активностью исламских радикалов в Татарстане не обнаруживается, эль-Зант и подобные ему местные татарские проповедники, придерживающиеся нетрадиционного для России направления ислама, сумели создать благоприятную почву для того, чтобы на ней расширилось присутствие исламского радикализма.

Библиография:

1. *Ат-Турки Маджид бен Абдель Азиз*. Саудовско-российские отношения в глобальных и региональных процессах (1926-2004 гг.) – М.: ООО Издательский дом «Прогресс», 2005. – 416 с.

2. *Батров Р.* Нас дурачат не просто так // "Исламский портал", 28 февраля 2011 года. URL: <http://www.islam-portal.ru/communication/blog/Batrov/97.php> (Режим доступа свободный)

3. *Ваторопин А.С.* Исламистское движение в современной России: генезис, характерные черты и перспективы развития // Социологический журнал. – 2013. - №2. – с.97-110

4. В Татарстане назван список мусульманских книг «вне закона» // "Аргументы и факты" (Казань), 16 июня 2011 года. URL: <http://www.kazan.aif.ru/society/details/426816> (Режим доступа свободный)

5. Из личной беседы автора с Камалем эль-Зантом (декабрь 2010 года).

6. *Камаль эль-Зант.* Расскажи мне о Вере. – Казань: Изд-во «Идел-Пресс», 2007. – 528 с.

7. *Камаль Эль Зант.* Расскажи мне о Вере. 2-е издание, исправленное и дополненное. – Казань: Издательство «Идел-пресс», 2009. – 544 с.

8. Конференция «''Братья-мусульмане'' в России: проникновение, характер деятельности, последствия для мусульманского сообщества страны» // Мусульманский мир. – 2014. - №3. – с.151-153

9. *Минвалеев А.* Казань покинул проповедник «нетрадиционного» ислама // "БИЗНЕС Online", 29 января 2013 года. URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/74043/> (Режим доступа свободный)

10. Обращение "Культурный Исламский центр "Семья" к Министру МВД РТ // "Голос ислама", 15 августа 2012 года. URL: [http:// golosislama.ru/news.php?id=10788](http://golosislama.ru/news.php?id=10788) (Режим доступа свободный)

11. «Отрицать проникновение религиозного фундаментализма в республику уже нельзя»: интервью с и.о. муфтия Татарстана Ильдусом Файзовым // «REGNUM»: 8 февраля 2011 года. URL: <http://www.regnum.ru/news/fd-volga/tatarstan/1372865.html> (Режим доступа свободный)

12. *Подцероб А.Б.* Российско-арабские отношения: воздействие исламского фактора // Россия и исламский мир: история и перспектива цивилизационного взаимодействия. Сборник статей и материалов Международной научно-практической конференции, посвященной 120-летию Карима Хакимова (24-26 марта 2011 г.). – Уфа: Вагант, 2011. – с.127-132

13. *Поляков К.И.* Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. Изд. 2-е, стереотипное – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 160 с.

14. *Постнов Г.* Татарские братья-мусульмане уходят в подполье // «Независимая газета», 15 ноября 2011 года. URL: http://www.ng.ru/regions/2011-11-15/1_tatarstan.html (Режим доступа свободный)

15. Рецензия на книгу Камалы Эль Занта «Расскажи мне о Вере» (Казань: Изд-во «Идел-Пресс», 2007. – 528 с.) // Архив автора.

16. *Салман Ф.* Будущее татарского ислама // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. – с.194-204

17. *Сулейманов Р.Р.* Арабские проповедники в Татарстане в конце XX - начале XXI вв.: пути проникновения, деятельность, последствия // Уральское востоковедение. Вып. 5. - Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2013. — С. 200.

Ярков А. П.

О «РУССКИХ МУСУЛЬМАНАХ» В АЗИАТСКОЙ ЧАСТИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ КАК ФАКТОРЕ УГРОЗЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

В начале апреля этого года пришлось выступать перед Советом ветеранов г. Тюмени по вопросу профилактики экстремизма. Зашла речь и о той части «русских мусульман», что встала на путь газавата. Ветераны высказали немало дельных предложений (их с другими суммируем в конце текста), но пронзила мысль одного из трёх присутствовавших фронтовиков: «В годы войны встречали своих же, русских –власовцев. Ненавидели их люто. Да и те пощады не ждали. Но через 70 лет пришла напасть в те

русские семьи, где внуки и правнуки победителей обещают убить своих родителей как неверных...». Мудрый взгляд людей за 90, которым за себя уже не страшно, а обеспокоенность за страну есть. Увы, всему российскому обществу пока это не свойственно. Но для ученых, собравшихся по приглашению местной епархии РПЦ в Екатеринбурге 22 марта 2016 года, анализ и прогноз ситуации дают право бить тревогу.

Для Тюменского госуниверситета всё трагичнее ещё потому, что *А. Землянка* («Джихади-Толик») – наш выпускник. Выехавший в ИГИЛ / ДАИШ *Землянка* в 2015 году «прославился тем», что публично казнил другого русского, принявшего ислам, как «кафира».

История исламской уммы и её пополнения

Перед тем, как рассмотреть ситуацию с «русскими мусульманами в той части страны, которая представляет давний научный интерес – Азиатская часть Российской Федерации, позволю экскурс в прошлое. Дело в том, что её регионы имеют разную длину «исламской истории», и без этого невозможно комплексно изучить и современность. Об этом повествует подготовленный Лабораторией 3-й том монографии «Ислам на краю света», что вышел в Москве в конце 2015 г. Итак:

1. В Западную Сибирь миссионеры пытались внедрить свои взгляды сибирским татарам насильно в конце XIV века. Случилась единственная в истории России религиозная война, пришельцы из Бухарского ханства её проиграли, а большинство захватчиков уничтожено.

Во времена хана Кучума бухарский и ургенчский (хивинский) правители отправили новую группу богословов. Их тактика существенно отличалась от прежней: они выявили места погребений «неудачливых» шейхов, ставших уже почитаемыми (отчасти совмещенными с сакральными местами прежних культов), узаконили их статус через составление генеалогий – *сачараи* решение приезжих улемов (во главе шейх-уль-ислама), стали разъяснять преимущество принятия ислама ханифитского мазхаба.

Государственная политика Российского государства в её Азиатской части не отличалась выверенностью (наличествовали обособление и русификация), а живая традиция отражала диаметрально противоположные позиции групп «русских» и русских. Традиционное понятие «вероисповедание» у многих совпадало с представлением об этнической *идентичности*: русского – с православными; татарина – с мусульманами; бурята – с буддистами; чукчу – с «язычниками» и т. д.

Случаи добровольного обращения в ислам русских преследовались. Уникальна ситуация с иеромонахом Мелесом Феофилактом (в миру Фёдором), который имел хорошее (по тем временам) образование, служил в Гольштинии в православном приходе, где и потребовал снять с него сан и отослать в Россию. По Указу Синода отправлен в 1755 году в Далматовский Успенский монастырь, а будучи проездом в Тобольске, объявил о желании перейти в ислам. Его действия, очевидно, отражали внутренние духовные искания, начавшиеся на Украине (где родился), продолженные во время обучения «латинской» науке в Москве и служения в Кёльне. Протестная декларация о переходе в ислам это подтверждает. Не принимая её всерьёз, консистория назвала иеромонаха легкопомешанным и заключила в кандалы, объявив за собой «слово и дело», Мелес препровожден в губернскую канцелярию, раскаялся и согласился принять обратно монашеский чин. Принявший ислам в болгарском г. Русе во время Русско-турецкой кампании 1774 года прапорщик Суколенов сослан рядовым в Сибирский корпус и также подвергнут церковному покаянию.

В начале XX века стали называть себя мусульманами православные русские, предки которых столетиями ранее крещены, как правило, насильно. В 1917–1922 годы в г. Благовещенске семь русских и поляков приняли ислам, написав в прошении: «Находя для себя приемлемым магометанское вероисповедание и желая принять ИСЛАМ честь имею покорнейше просить Вас Гражданин Имам перечислить меня из Римско-Католического ве-

роисповедания в магометанство и после привода к Исламу произвести наречение мне имя по магометанскому обряду. Гербовый сбор в сумме два рубля при сем прилагаю». Объяснение этого случая – в социальной и политической нестабильности «буферного государства» – Дальневосточной Республики.

И до начала XXI века эта часть Азиатской России являет пример мирного развития ислама. Приезжавшие сюда мигранты из других «мусульманских регионов» СССР успевали настолько абсорбироваться (не отказываясь от своей веры), что первооткрыватель тюменской нефти азербайджанец Фарман Салманов для сибиряков – свой. Они ему воздвигли памятники. Именем чеченца геолога Дурдиева назвали месторождение.

Ныне, увы, Западная Сибирь и, особо, Тюменская область (вместе с автономными округами) занимает третье место по числу выехавших в Сирию. А по рейтингу межэтнической напряженности в 2013–2014 годы Ямал и Югра является субъектами с высоким уровнем напряженности (не уступая Северному Кавказу). Это регионы, по мнению экспертов, где «этнически мотивированное насилие начинает приобретать организованный, неоднократный характер». Пока большинство имамов – *казанские татары* и, высока доля *башкир*, как правило разделяющих позиции умеренного ислама. Увы, это пока, если не принять меры...

2. Восточная Сибирь и Дальний Восток – регионы позднего освоения мусульманами (поволжскими татарами и башкирами), а Чукотский автономный округ вообще оказался единственным субъектом Российской Федерации, где нет ни одной зарегистрированной общины. Именно в эти регионы в XIX веке направляли самых отпетых преступников-рецидивистов. Так, например, отбывал на Сахалине срок *Султан-Фердали-Оглы*, который убил единоверца в *мечети* «в присутствии многих жителей, при совершении убитым молитвы». А ведь согласно же Сунне пророка Мухаммеда «Перестает быть мусульманином совершающий убийство...».

Удивительная метаморфоза происходила с многими: тяжесть совершенных преступлений закрывала для значительной части мусульман возможность вернуться на родину, и после отбытия срока они оставались в Сибири и на Дальнем Востоке, записывая себя и детей в податное сословие. Отбывших наказание старались селить в отдалённых местах, с одной стороны, дистанцируя их от городского населения, с другой стороны – заселяя малообжитые земли. Кроме того, неукоснительно соблюдалось условие – численность диаспор не могла превышать третьей части коренного населения.Это бы надо учитывать и нашим миграционным службам, которые вновь вернувшись «в лоно МВД», должны быть «вооружены» методикой Хейнсона (Heinson), показавшего опасность от изменения этих пропорций.

Впрочем, в Сибири и на Дальнем Востоке имелись среди ссыльных те, кто проявлял себя ярким приверженцем экстремизма. Такими были посланные последователи Б.Х. Ваисова (Сардара), создавшего «Императорский молитвенный дом мактабГирфан, т. е. Мусульманская Академия. Канцелярия Сардара Ваисовского Божьего полка староверского мусульманского общества».Если в начале XX века в противодействии их разрушительной силе объединились власть, православные и исламские служители культа, то почему в начале XXI века к почитателям ваисовцев с таким пиететом относятся некоторые из моих поволжских коллег, устанавливая им мемориальные доски?

В советское время ни одно из направлений ислама не имело преимуществ. И хотя зримо оказались отличительны и спецпоселенцы-мусульмане (особенно сунниты шафиитскогомазхаба и *шииты*) ритуалами от тех, которых придерживались их единоверцы в Сибири и на Дальнем Востоке. Возникали конфликты на бытовой почве с «этноконфессиональной подложкой», но вместе с коренными мусульманами они испытали давление политики воинствующего атеизма.

Неконтролируемый рост мигрантских потоков (в т. ч. маргиналов) повлиял не только на жизнь мусульман, но и на восприятие их обобщенного образа в глазах остального населения, в т. ч. и укоренившихся ранее их единоверцев. Опаснее другое, несмотря на декларируемую общеисламскую солидарность, не всегда уже и сами имамы в состоянии остановить конфликты между единоверцами, что случилось у азербайджанцев в г. Когалыме (с дагестанцами) и посёлке Новофедоровское (с татарами).

Доминирование в Дальневосточном федеральном округе в качестве имамов уроженцев Кавказа и Средней Азии – не повод применять к ним огульные обвинения в экстремизме, но показательна статистика – удельный вес среди служителей исламского культа.

Что такое «русские мусульмане»: феномен и / или люди?

На этом тревожном фоне «как чёрт из табакерки» возникли «русские мусульмане». Конечно, это условно определяемая группа неофитов, куда входят и другие славяне, а также неМцы и неНцы, якуты и корейцы, буряты и тувинцы. А уроженец Омской области муфтий Н.И. (АбдульКуддус) Ашарин вообще уникален – по еврейскому происхождению. Подавляющая часть из неофитов не приемлют экстремизма и терроризма, но к радикалам – особое внимание и экспертов нашей Лаборатории.

Выявлен интерес вербовщиков к экономически стабильным субъектам Сибири и Дальнего Востока. Определена тактика: если в создании первых приходов на Ямале в 1990-х годов инициативны были татары и башкиры, но затем их потеснили приезжие с Кавказа и Средней Азии. Любопытно, что они отнесены ненцами «к чёрным русским». Ныне самые северные общины – в посёлках Яр-Сале (с 2007 года) и Тазовский (с 2008 года), где в окрестностях Тазовского 20 ненцев приняли ислам, а двое из новообращённых обучались в РИУ ЦДУМ в Уфе. Ненцы назвали причину: «мусульмане не пьют», что для них привлекательно (алкоголизм и суициды сопутствуют, увы, коренным малочисленным народам Севера), но иная причи-

на у бывшего морского офицера и казака, сотрудника правоохранительных органов *Д. Крапивного*, в том же Яр-Сале принявшего ислам.

Для отражения связи традиции с современностью исследователи все чаще используют термин «неотрадиционализм». Возрождение традиционной культуры разных этносов в новых условиях выступает в форме этнокультурного неотрадиционализма. Его возникновение стало ответом традиционных обществ на вызовы модернизации, демонстрацией возможности достойно участвовать в глобальном диалоге культур на основе эффективного использования потенциала этнических традиций. Объяснение этому феномену не только в психологии (здесь есть уже серьёзные научные разработки), но и в этнической истории края: русские сибиряки всегда являлись «открытым» этносом, в который через ассимиляцию, аккультурацию и *христианизацию* постоянно входила «новая кровь», а в большей части коренного и аборигенного населения продолжалась активная фаза этнической консолидации, позволяя маргинальным элементам инкорпорироваться в состав русских.

В советский период количество обратившихся к исламу русских и «русских» (т. е. потомков кряшенов) скромно, но и тогда встречались случаи перехода в ислам, как произошло взятыми в плен в Афганистане, о чём сибиряк «Мохаммад» сказал: «А попробуй откажись – не протянешь в плену и недели, к тебе станут относиться хуже, чем к собаке». Новосибирец *Н. Еременко* по одним сведениям, спасая жизнь принял ислам, по др. – пропал без вести. Надеялись облегчить свою участь через обращение в ислам приговоренные пакистанским судом к пожизненному сроку за угон **в 1990 году самолёта с пассажирами из Якутии** *А. Исаков* и *В. Боблов* (но 9 их соучастников отказались).

Иные причины появились у «русских мусульман» в 1990-х годы, что отражало формирование множественной идентичности, в т. ч. у потомков кряшенов, но появились неофиты, чьи предки никогда не принадлежа-

ли к исламскому культурному ареалу. Социально-психологическая мотивация, как и др. – недовольство собственным положением, социальной несправедливостью, окружающей средой, цивилизацией, разочарование в христианстве, а чтение Корана и интерес к исламу «снижали страх» после событий 11.09.2001 года. Добавляли «температуру» и высказывания неофитов ... от православия, подобных профессору С.П. Суровягину, который пришел к выводу: «Бог христиан и ложный бог мусульман совершенно различны». Удивительно, но на эту позицию долго не обращали внимания руководители светского вуза, где работал почтенный богослов, считая: это его частное мнение.

Не выявляем причинно-следственные связи, но в 2004 году на учредительном съезде г. Омскесоздана «Национальная организация русских мусульман», лидеры которых считали: «спасение России и духовная перспектива для этнических русских – только в исламе», а одной из целей является формирование «субэтнуса– русских мусульман». Просуществовала она недолго из-за противоречий конфессионального (шииты и сунниты) и организационного характера.

Как говорил М.С. Горбачёв, «процесс пошёл»: ныне вумме Владивостока около 5 % прихожан –«русские мусульмане». Ничего не имею против свободы выбора (это не обсуждается), но для Приморского края террористические группировки из юго-восточной Азии, уже присягнувшие ИГИЛ-ДАИШ, территориально ближе, чем Сирия. А если вспомнить ситуацию с задержанием в 2002 году *И-Ш.А. Хасуханова*, то ситуация тревожна. Дело в том, что *Хасуханов* до 1997 году в г. Вилючинске проходил службу в звании капитана 2-го ранга и в должности замкомандира атомной подводной лодки. После увольнения он был назначен А. Масхадовым на одну из должностей в вооруженных силах Ичкерии. При аресте обнаружен план по захвату боевиками, с целью ядерного шантажа, атомной подводной лодки на одной из военно-морских баз в Приморском крае. И это ещё –

«цветочки»... А вот и «ягодки» – в 2010–2012 годы в *ХМАО-Югре* отмечено принятие ислама русскими подростками, быстро дрейфовавшими в сторону экстремизма.

Лидеры

Родом из Омской области неоднозначный глава разных объединений и партий, пытавшийся представлять интересы мусульман в Государственной Думе *А.-В. Ниязов (В.В. Медведев)*, который являет пример «делового человека из неофитов», избежавший наказания за свои, не всегда «благие дела». Ныне он в Турции, которая «заботливо пригрела на своей широкой груди» многих из тех, о ком пойдёт речь ниже.

Особо примечательно, что инициаторами и активистами вновь создаваемых групп «русских мусульман» становились недавние неофиты из православных и иеговистов, члены неоязыческих и неонацистских движений, национал-большевистской партии, «скинхеды». Именно эта часть «русских мусульман» склонна к радикальным методам. К таким можно отнести *А.А. Тихомирова (АбууСаад Саид аль-Буряти / Саид Бурятский)*, пришедшего из буддизма и христианства в ислам, став одним из идеологов экстремизма.

В 2005 году осужден за принадлежность к партии «Хизбут-Тахрир аль-Ислами» *Ю.-Д.А. Петриченко* – имам мечети с. Татарский Сингуль (Тюменская область), ранее учившийся в медресе Башкортостана и, якобы, в Иране, приказывавший подчиненным: «...необходимо выяснить оперативную обстановку в городе, установить какие фабрики, заводы имеются в городе, список лиц, обладающих властными полномочиями, с которыми можно установить контакт». Зачем защищал людей с такими целями на суде (безуспешно) верховный муфтий ДУМ АЧР Н.Х. Аширов?

В центре внимания правоохранительных органов с 2009 года оказалась МРО «Нур ислама» (имам-хатыб И.С. Акбаров) в г. Новый Уренгой – по числу заподозренных в экстремистской деятельности и из-за агрессив-

ной пропаганды убеждений тогдашнего председателя (директора) её общины *Д.И.(Хамза) Черноморченко*. В социальных сетях он писал о планах: «создание в такой стратегической точке страны как Новый Уренгой сплочённой организации, ориентированной на Саудовскую Аравию». В ответ на обвинения в экстремизме и приходах, *Черноморченко* оправдывался: «...наша мечеть более всего подвержена миграционным веяниям. Город является вахтовым, перевалочным пунктом всего севера Ямала, поток мусульман, проходящих через мечеть, не прекращается круглый год, и мы не можем нести ответственность за каждого вахтовика, гастарбайтера...». 10.10.2010 года Акбаров убит, а братья *Черноморченко* покинули город, ныне из Турции ведущие уже откровенно исламистский сайт «Голос Ислама».

«Русские мусульмане» ныне возглавили и большие объединения: ДУМ Дальнего Востока в составе ЦДУМ – в 2009–2014 годы муфтием являлся *Хамза (Кузнецов)*, затем снят с должности за подделку документов; «Сахалинскую общину мусульман» возглавлял *М.В. Суровцев*. Имам мечети в Нефтеюганске служит *О.А. (Усман) Печёрин*.

Об экстремистской части «русских мусульман»

Кого же взрастили вышеназванные лидеры? Куда ушла из мечетей эта часть паствы? Некоторые только родом из наших краёв, но уже печально известные *Д. Соколов*, *Д.Д. Данилов* или уроженец г. Мегиона (ХМАО-Югра), гражданин Канады дагестанский боевик *И.(У.) Плотников*. Уроженцы г. Нерюнгри – *О. Шредер* (убитую в составе группы террористов в Пакистане) и *Д.(Абу-Дарда) Данилова*, воевавшего снайпером на стороне дагестанских террористов.

Оценим: на территории Сибири и Дальнего Востока «русских мусульман» выявлены в рядах, почти без исключения, запрещённых законом сообществ. Вербовка проходила в некоторых мечетях радикалами (в т. ч. имамами), а также в спортивных центрах.

В г. Красноярске действовала достаточно крупная группа «русских мусульман» во главе с *А. Дедковым*, в настоящее время осужденным. Её особенностью является принадлежность большинства к «Нурджулар».

Арестована вооруженная группа «приморских партизан» под командой бывшего неонациста *А. Сухорада*. Показательно, что на фотографиях её члены запечатлены с поднятым вверх указательным пальцем правой руки – символом ваххабитов. Часть из осуждённых «партизан» приняла ислам уже в местах отбытия наказания.

В Приморском крае действовала банда во главе с новообращенным (омоновцем, побывавшим в кавказской командировке) *Э. Засетты*, а в 2013 году обезврежен «Новосибирский джамаат», руководимый спортсменом *А. Новиченко*, который собирался «умыть город кровью».

Деятельность некоторых из «русских мусульман» направлена против единоверцев – среди готовивших на 25.04.2014 году теракт у мечети г. Пыть-Ях находился и «русский мусульманин». Действия подобных радикалов вообще трансграничны: в розыск объявлен исполнитель убийства *И.С. Акбарова*, выходец из г. Шадринска *В. Прямоносков*. Главное управление МВД по УрФО объявило в розыск подозреваемого в убийстве русского мусульманина из г. Шадринска *А. (Абу Бакра) Брюханцева*.

Для иных женщин в Сибири и на Дальнем Востоке важная причина обращения в ислам – привязанность к избраннику, поставившему условие. Эти мужчины отличаются от многих коренных сибиряков – отказом (иногда лишь показно) от спиртного, заботой о семье, что делает их привлекательным. Право любить, как и исповедовать, независимо от происхождения – незыблемо, но желание вербовщиков пополнить в число шахидок «русских мусульманок» – опасно. И когда вижу на исламских сайтах объявление: «Я – салафит. Ищу вторую жену, можно и русскую», то это основание задуматься: «зачем?»

Список неопитов, быстро заканчивающих свою «земную биографию», пополняется в геометрической прогрессии...

Извечный русский вопрос: «Что делать?»

Через Региональную лабораторию изучения этноконфессиональных отношений и проведения социокультурных экспертиз, которой руковожу, с каждым годом увеличивается поток информации, что даёт право утверждать: в приобщении «иноверцев» к исламу есть методы, к которым прибегают:

- уроженцы *Кавказа* и *Центральной Азии*, стремившиеся найти сторонников среди молодёжи и, самое страшное, подростков, вовлекая их в «домашние кружки» по изучению ислама;

- радикалы из имамов, подобных читинцу *М. Каймурзову*, что завербовал военнотружущего *В. Аверьянова*, впоследствии осужденного за участие в террористическом подполье на Северном Кавказе;

- вербовщики любого происхождения через пропаганду здорового образа жизни, работу в спортивных секциях;

- активно использующие методы нейролингвистического программирования, в т. ч. через социальные сети;

- находящиеся в местах отбывания наказания (они становятся одним из центров обращения в ислам «*русских мусульман*»).

Что необходимо делать:

1. объяснять мусульманам, что самое примечательное во многих радикальных движениях современных «русских мусульманах» – сплав в исламофашизм. Тут как раз нужны примеры из прошлого – Героем Советского Союза в годы Великой Отечественной войны стал сибиряк, мулла *Х.А. Неатбаков*. Полный кавалер ордена Славы *Х.Х. Якин*, накануне смертельного боя вспоминавший заученную с детства молитву, закончил Тюменский госуниверситет. У нас ещё велик запас патриотизма, и народ не приемлет нацизма;

2. хорошо, что уже есть программа «Демон Лапласа», которая мониторит и анализирует экстремистские группы в соцсетях–Facebook, «ВКонтакте», ЖЖ и Twitter. Она уже ищет в социальных сетях аккаунты, что явно (или потенциально) принадлежат вербовщикам ИГИЛ. Вполне возможно, что получив «опасный сигнал», дело станет за лингвистической экспертизой. Но среди 100 000 экстремистских «сигналов» (за сутки!) есть такие, что построены на нейролингвистическом программировании, где уже без помощи психолингвистов разберешься. А их в стране очень мало, а на подготовку в нашем университете нужен госзаказ;

3. готовить кадры экспертов-религиоведов, а если их нет в регионе, то обращаться к другим. Для этого крайне осторожно привлекать школьных педагогов (честь им и хвала), но «пироги печь – участь пекарей»;

4. тогда и не будет печального опыта, который приобрёл Южно-Сахалинский суд, решение которого 5.11.2015 г. отменено по иску местной Прокуратуры. Вспомним: суд признал «экстремистским материалом» не только книгу «Мольба к Богу: её значение и место в исламе», но и прямые цитаты из Корана, в частности «Тебе мы поклоняемся и Тебя молим о помощи» (из суры, то есть главы Корана «Аль-Фатиха») и «Не взывайте же ни к кому наряду с Аллахом» (из суры «Аль-Джинн»). Конечно, привлечённые судом эксперты могут ошибаться в суждениях, но не так грубо...;

5. вопросы научно-педагогические. Открываем на С. 73 «Историю средних веков» для 6-го класса (авторы Е.В. Агибалова и Г.М. Донской. М., 1996) и читаем: «Ислам призывал мусульман к священной войне против "неверных" – людей другой веры. В Коране сказано, что мусульмане, убитые на такой войне, немедленно попадают в рай». Кто бы ещё при этом объяснил детям (а многие с 1996 года уже и выросли с этим суждением), что главная «священная война» для мусульманина – борьба с неверием в самом себе. Нужно просвещать и педагогов высшей школы, в кратком об-

зоре современной ситуации (в курсах по религиоведению и культурологии, если они есть ещё в учебных планах вузов) не объясняющие студентам отличия в исповедании ислама в России, и не прямом соответствии высказываний пророка Мухаммеда современной ситуации. Такая проблема есть и в нашем университете – пытаемся исправить;

6. просвещать имамов (и это университет уже провёл в 2016 году). В Казахстане и Киргизии нашли форматпотом и аттестовать имамов, не нарушая юридических норм;

7. примечательно, что большинство «русских мусульман» в Якутии из бывших заключенных, а позиционирующая себя правозащитной, группа «Наше время» из местных уроженцев *А. Роева (Махмуда Имрана), А. (Сейфуллаха) Лозина, А. (Ахмеда) Баженова* распространяет в местах заключения идеологию «Хизбут-Тахрир», провоцирует беспорядки. Да и в других местах отбытия наказания отмечены факты обращения уголовных элементов в радикальный ислам, создающих «тюремные джамааты». Пора, полагаем, осуждённых по экстремистским статьям содержать в отдельных зонах. Если и собирается там радикальная группа, то и средства переформатирования (например, через радио-проповеди) их мировоззрения будут иные;

8. учитывая трансграничный характер экстремизма не «огораживаться» административными препонами: поскольку явление из соседнего субъекта РФ, то нам показывать / выявлять его истоки «не надо».

Литература:

Алексеева Е. Рейс «Нерюнгри-Карачи». Угнать самолет в Якутии, чтобы сесть в тюрьму в Пакистане - <http://news.ykt.ru/article/26983>; Дамир Карадениз. Кто такой Хамза Игоревич Черноморченко? - <http://islamreview.ru/est-mnenie/lis-by-ne-bylo-mira-v-rodnom-dome/>;

<http://sobesednik.ru/vot-v-chjom-vopros-khristiansvto-ili-islam>; Ислам на краю света. История ислама в Западной Сибири: [3 т.]. Т. 3. М., 2015; Кальмина Л.В. Этническая политика самодержавия и некоренные этнические группы в Байкальском регионе. Тюмень, 2009; Ключева В.П. Православие и ислам в Западной Сибири (конец XVII – середина XVIII в.): проблема взаимодействия // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2004. Вып. 5; Перинов В.В. Мусульмане в Забайкалье: середина XIX века – 1917 год: автореф. дисс. к. ист. н. Улан-Удэ, 2010. С. 17-19; Потапова Н.В. Вероисповедная политика Российской империи и религиозная жизнь Дальнего Востока во второй половине XIX – начале XX вв. (на примере Сахалина). Южно-Сахалинск, 2009; Саяхетдинов М. Будни на Иртыше // www.islamnews.ru. 2001. 1 сент.; Силантьев Р.А. 100 самых известных «русских мусульман». Екатеринбург, 2016; Фролов Э. Камчатское время. 2003. 7 дек.; Чехов А.П. Остров Сахалин (из путевых записок). Южно-Сахалинск, 1995; Ярков А.П., Бобров И.В., Мальчевский А.В. Миграция в Тюменском крае: история и современность. Тюмень, 2004; Национальная организация русских мусульман; <http://islamist.ru/%D0%BD%D0%BE%D1%80%D0%BC/>; <http://www.newsru.com/world/27may2013/plotnikov.html>; <http://bloknot-yakutsk.ru/news/terrorist-iz-yakutii-rasskazal-ob-ade-pakistan-skoy-621566>; <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/230930>; <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-1007.html>; URL: <http://www.nashgorod.ru/users/39583/blog/3497/>; URL: [http://sartraccc.ru/i.php?oper=read_file&filename=Pub/sobolnikov\(29-11-08\).htm](http://sartraccc.ru/i.php?oper=read_file&filename=Pub/sobolnikov(29-11-08).htm); В Югре сложились "условно-напряженные" межэтнические отношения - <http://www.apn.ru/news/comments24686.htm>; <http://izvestia.ru/news/592810#ixzz3sW4MONCZ>.

СЕКЦИЯ № 8

Концептуальные аспекты исследования этно-религиозной идентичности, конфликтов и путей их разрешения в диалоге культур

Руководитель секции:

Глаголев Владимир Сергеевич, доктор филос. наук
профессор кафедры философии МГИМО

Глаголев В. С.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАНЗИТИВЫ КАК СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Рассмотрение религиозных транзитивов требует, во-первых, использования геополитического ракурса, особенно в тех случаях, когда наблюдается массовое подавление одних религий и утверждение других. Такие процессы, как правило, происходят в зонах противостояния крупных государств и их группировок, в которых существенную роль играет культурно-религиозная составляющая. Параллельно и относительно автономно осуществляются переходы из одной конфессии в другую в рамках одной и той же религии мирового или национально-культурного значения. Эти процессы, с одной стороны, отражают региональную динамику действующих экономических, политических и социокультурных сил. А с другой – преломляют в ходе своей активизации внешние по отношению к ним геополитические тренды. Наблюдаются, в-третьих, разнообразные проявления активности в рамках одной и той же конфессии. Они связаны, как правило, с утратой харизматического эффекта влияния лидеров одних конфессиональных сообществ и усилением на этом фоне авторитета других религиозных лидеров.

Широкий спектр течений, представленных в современном православии, католицизме и протестантизме, имеет свои аналоги в исламе, индуизме и иудаизме, испытывающих выделенные выше тенденции. Плюралистический характер современной религиозной жизни безусловно динамизируется в настоящее время и, вероятно, приобретет в ближайшем будущем еще большую значимость.

Гласные и негласные союзы, заключаемые государствами с собственными и международными религиозными группами и течениями в состоянии подкрепить авторитет государственной власти. Но лишь при условии устойчивости его роста. Наоборот, попытки манипулирования религиозно-политическими факторами после длительного периода активных секуляризационных процессов, развернувшихся во всех странах Севера, способствует дистанцированию от религиозно-политических комбинаций общественных групп и сил, выражающих насущные требования социума.

Байдера И. А.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ОДИН ИЗ МЕТОДОВ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО КАЗАЧЕСТВА

Вновь возрождённое казачество восстанавливает свою деятельность на двух мощных фундаментальных составляющих. Первая из основ возрождения выступило историческое и героическое прошлое современного казачества, вторым и идеологическим, важным аспектом в возрождении казачества сыграло роль православная вера.

Религиозная составляющая в казачьих общностях выступает объединяющим компонентом. На основе православия закладываются семейные устои, таким образом, происходит возрождение «казачьего уклада» жизни.

Сегодня перед современным казачеством стоит задача возвращения их традиционной религиозности. Известно что, священнослужители Черноморского войска долгое время избирались из особо набожных казаков и сохраняли с ними теснейшую связь. И сейчас многие батюшки, которые несут послушания, окормляют, казачьи общества дружат с казаками и их семьями. Священнослужители не пропускают ни одного мероприятия, проводимые реестровыми казаками любых обществ.

Через православную призму казачество ощущает себя как особой частью русского народа.

Церковь и казачество на современном этапе движутся в едином направлении. Русская православная церковь - выступает с наставленической миссией, а казачество выступает за сохранение православной культуры в «Русском Море».

Балич Н. Л.

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА И ИДЕНТИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ НАСЕЛЕНИЯ БЕЛАРУСИ И КРАСНОДАРСКОГО КРАЯ)

Многозначность и дискуссионный характер определения религиозной культуры обуславливает необходимость проанализировать значение и роль данного понятия в жизни современного общества. Рассмотрим варианты воплощения религиозной культуры в различных сферах бытия человека, но прежде выделим основные подходы к пониманию указанного термина.

Первый подход исходит из того, что культура представляет множество взаимосвязанных сегментов, обусловленных различными направлениями деятельности человека, в том числе и не имеющими прямого отноше-

ния к религии. Культура может быть светская, деловая, профессиональная, гендерная, бытовая, производственная и др., а также религиозная. В «горизонтальном» измерении религия предстает одной из сфер культуры и имеет свою ценность с такими ее составляющими как философия, мораль, ценности, искусство и т. д. Содержательное наполнение культуры определяет различные ее виды. Религиозная культура в обществе подразумевает наличие и нерелигиозных культур.

В данном контексте верно и обратное утверждение: религия не имеет ничего общего с культурой. Чтобы культура стала религиозной, ее нужно наполнить религиозной субстанцией – свойствами, определяющими сущность религии. Сущность религии в разных направлениях остается неизменной, свойства каждого из них различаются. «Божественные предикаты разделяются на общие и личные. К общим свойствам относятся метафизические, которые служат только внешней связью религии и не сообщают ей определенного характера. Только личные свойства составляют сущность религии и характеризуют существо божие как объект религии» [6, с.18]. К таким предикатам немецкий философ Л. Фейербах относил следующие свойства: Бог есть личность, нравственный законодатель, отец людей, святой, справедливый, благой, милосердный и т. д. В качестве личных свойств Бога рассматриваются человеческие качества, т. е. в отношении религиозного человека к Богу выражается его отношение к своей собственной сущности. «Религия считает свойства божьи реальной истиной, а не представлением, не образом, который человек составляет о божестве, независимо от того, что есть бог сам в себе» [6, с.18].

В такой интерпретации определение «религиозная культура» является неосхоластическим и псевдотеологическим. Попытка понять Божественную тайну силой человеческого интеллекта парадоксально сталкивает холодный рассудок с личными чувствами верующего. Максимальное или радикальное отдаление от религии признается обществом псевдорелигиозным.

Сегодня науке известно более пяти тысяч религиозных верований, многие из которых не имеют теологических построений и не укладываются в классическое определение понятия «религия». Здесь хочется вспомнить высказывание известного исследователя в области сравнительного религиоведения, теории мифа и истории религии Мирча Элиаде: «Очень жаль, что у нас нет более точного слова, чем "религия" для обозначения опыта священного. Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов. Но искать новый термин поздно, и мы можем использовать понятие "религия", если будем помнить, что оно не обязательно предполагает веру в бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связано с идеями существования, значения и истины» [8, с.253]. Это объясняется тем, что слово «религия» вошло в культуру приблизительно с XVI в., и до этого использовалось в книгах в значении «вера», «набожность», «верование». В период формирования в Римской империи (I–II вв.) слово "религия" заимствовало из латинского языка, придав ему смысл, в котором оно используется сегодня. В широком смысле «религия» обозначает связь, соединение, благочестие, святость. Правда однозначного определения до сих пор нет. Среди богословов и исследователей религии по этому поводу идут споры.

Обоснование религии заложено в вероучении, которое основывается на идее сверхъестественности. Появление идеи Бога в человеческом сознании согласно христианству обусловлено тем, что Бог сотворил мир, природу и человека. Человек, со своей стороны, как божественное творение воспринимает Бога и отвечает ему своей верой, любовью и постоянным общением с ним посредством религиозного опыта – переживания священного, отношения к слову и богооткровенному знанию, опыта благодати и т. п. Существование трансцендентного является для религиозной мысли безусловным и достоверным фактом.

Второй подход основывается на том, что религия пронизывает все сферы культуры. Любая культура имеет религиозные корни и потому изначально религиозна в прямом или переносном смысле. В таком «вертикальном» измерении религия интерпретируется как основание действительной культуры, базирующейся на стремлении к абсолютным ценностям. Данный подход основывается на том, что сущность и религии, и культуры неразделимы (концепции религиозных философов В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского и др.).

Осмысливая огромный эмпирический материал, сопряженный с пониманием культа, П. А. Флоренский указывает на сосредоточенное место культа во всей культуре. Культ, по его мнению, «постигается сверху вниз, а не снизу вверх. Всякий имеет опыт культа, поскольку он понятен каждому» [7, с.101].

Первичное творчество человека – святыни, культурные ценности – производно от культа, под воздействием которого существование человека приобретает высший смысл и абсолютное измерение. Природу и назначение культа П. А. Флоренский видит в естественном проявлении человеческих эмоций, которые он описывал как «естественные движения» и «богатство внутренней жизни». Их не следует запрещать или ограничивать, а, напротив, надо «...утверждать это богатство в его полноте, закреплять, возвращать». Значимость культа определяется тем, что на его основе «случайное возводится в должное, субъективное просветляется в объективное. Культ претворяет естественную данность в идеальное» [7, с.136].

В данном фундаментальном смысле религия определяет форму культуры, является ее главной идеей. Культура базируется на мировоззренческих истинах, представлениях и верованиях, заложенных в конкретном учении. Социально–аксиоматические ценности культуры управляют конкретным обществом, определяют поведение людей.

Такое влияние религия имеет в религиозно однородных обществах, члены которых принимают и разделяют терминальные (по М. Рокичу) ценности, которые нельзя обосновать другими, более значимыми ценностями. Важную задачу человеческой жизни П. А. Флоренский видел в феургии, которую считал «полным наполнением действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла». Феургия рассматривалась им как точка опоры во всей деятельности человека с древнейших времен, «материнское лоно всех наук и всех искусств, реальное условие развития самосознания, родник жизни» [7, с.106]. Все находили в ней свое единство. Вне феургии любая деятельность человека рассматривалась как легкомысленная, поверхностная, болезненная. Автономное существование вне феургических деятельностей было кощунственным преступлением. В более давние времена сама мысль о подобной возможности и самостоятельности не возникала. Однако когда единство человека и сакрального стало распадаться и феургия сузилась только до обрядовых действий (культа в более поздней интерпретации слова), узаконилась внебожественная, поверхностная, без внутренне-ценного содержания деятельность, лишенная истинности, нужности. П. А. Флоренский анализирует отступления от прежних ориентиров, которые стали ощутимы в европейских культурах, утративших сакральное измерение: «вещи стали только утилитарными (полезными), понятия только убедительными. Но утилитарность уже не была знаменем реальности, а убедительность Истинности» [7, с.106]. Так все стало светским и подобным истине, перестав в реальности быть к ней причастным, быть «Истиною и во Истине». «Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация – гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры» [6, с.106]. Подобно ей распалась и разложилась на подробности и частности человеческая личность, утратившая основу своего единства, а с ним и «ноуменальную крепость самосознания». «Так рассыпалась душа в сумму помыслов и приражений, то есть состояний, навешиваемых случайными ветрами извне» [8, с.106]. Культ П. А. Флоренский рассматривал подобно бутону культуры.

В социуме, члены которого придерживаются разных мировоззрений, ориентируясь в своей жизни преимущественно на инструментальные (прагматические) ценности-средства, имеет место плюралистическая религиозная культура. Такая идея заложена в современных западных культурах, считающихся светскими. Однако понятие светскости не является нерелигиозным или атеистическим. Это тип культуры, в которой священное не наделяют свойствами сверхъестественного. Различные сферы общественной жизни и институты освобождаются от контроля религии. Государство, право, рыночная экономика, наука, образование, искусство становятся свободными от религиозной детерминации. В частной жизни людей роль религии уменьшается, что проявляется в религиозном безразличии или практическом атеизме, независимости от религиозных авторитетов и установок. Поведение, стиль жизни, трудовая деятельность людей становятся профанными (не имеющими священного или магического смысла).

Снижение роли религии в жизни общества (секуляризация) по мнению ряда ученых естественный процесс, который привел к быстрым темпам научно-технического прогресса, но в то же время обострил ряд проблем, связанных с отчуждением, поиском идентичности, ценностных установок современного человека. В таких условиях религия уже не является главным фактором объединения людей, формой национального самосознания, идеологической основой политики государства. В Российской империи, например, вероисповедание отождествлялось с национальной принадлежностью, разделение на нации в рамках одной религиозной конфессии считалось некорректным. Так, сборник первой всеобщей переписи населения 1897 г. содержит следующие описания: «Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий...» [4]. Здесь мы видим, что критерием определения является именно вероисповедание, а не национальная принадлежность. Вместо нее исследовались группы по

признаку «родной язык». Перепись зарегистрировала в Российской империи 125 640 021 чел. (не вошли данные по городам: Жмеринке – 12 908 жителей, по Никольско-уссурийскому – 10 868 жителей, Ханской Ставке – 5 564 жителя).

В зависимости от вероисповедания конфессиональный состав был представлен следующим образом (в порядке убывания): православные – 69,3 %, магометане (мусульмане) – 11,1 %, римо-католики – 9,1 %, иудеи – 4,2 %.

По родному языку крупнейшие языковые группы (в порядке убывания) составили великороссы (русские) – 44,3 %, малороссы – 17,8 %, поляки – 6,3 %, белоруссы (белорусы) – 4,3 %, евреи – 4,0 %.

С приходом большевиков была введена в паспорт графа «национальность». По данным историков, впервые ее применил Ленин в анкетах для учета членов партии большевиков до октября 1917 г., в паспорт эту графу ввел Сталин в 1932 г., упразднил Ельцин в 1997 г.

Сегодня религия не является основным фактором объединения в представлениях россиян и белорусов, уступая таким значимым признакам как «гражданство», «культура, традиции», «общая история», «национальность». В регионе, где наиболее ярко представлено этническое многообразие существенную актуальность имеет языковой фактор консолидации. Об этом свидетельствуют результаты сравнительного социологического исследования, проведенного Институтом социологии НАН Беларуси и Кубанским государственным университетом в 2013 г. в рамках совместного проекта «Особенности социальной идентичности в контексте современных интеграционных процессов в Союзе Беларуси и России». Участники опроса – население Республики Беларусь (1589 чел.) и Краснодарского края (1200 чел.). Для отбора респондентов использовалась репрезентативная квотная выборка с элементами случайного отбора (ошибка выборки до 5 %).

В частности, отвечая на вопрос: «Что больше всего объединяет Вас с жителями своей страны?» население Беларуси считает ведущим критерием объединения гражданство (проживание на одной территории); население Краснодарского края - язык общения. Высокая значимость отводится культуре, традициям, общей истории, национальности и происхождению, патриотизму. Значимость национального характера и религии белорусы и россияне оценили ниже других факторов консолидации (табл.1).

Таблица 1. Мнение о факторах, объединяющих с жителями своей страны, %

Фактор консолидации	Объединяет		Не объединяет		Затруднились ответить	
	белорусы	россияне	белорусы	россияне	белорусы	россияне
Гражданство (проживание на одной территории)	93,0	87,0	2,0	8,4	5,0	4,6
Культура, традиции	89,0	89,1	5,1	7,1	5,9	3,7
Общая история	87,8	83,7	4,5	10,7	7,7	5,6
Национальность, происхождение	87,7	85,5	6,1	10,5	6,2	4,1
Любовь к Родине, патриотизм	83,2	84,3	7,6	11,7	9,2	4,0
Менталитет, национальный характер	81,5	77,1	6,9	14,1	11,6	8,8
Язык	80,4	95,4	13,0	3,4	6,6	1,1
Религия	79,2	74,7	11,6	18,0	9,2	7,3

Далее участники исследования выделили различные виды идентичностей в зависимости от личных и социальных установок (табл.2).

Гражданская идентичность, как у населения Беларуси, так и Краснодарского края выражена сильнее других, что отражает единство и целостность самосознания личности как гражданина поликультурного общества с учетом многообразия социальных установок и ценностей. По мнению Л.М. Дробижевой гражданская идентичность – это «барометр консолидации общества, определенное условие целостности государства» [3].

Характеристикой идентификации индивидов в рамках государства является и национальная идентичность, которая также значима в коллективных установках, причем у россиян она выражена сильнее, что обусловлено этнодемографической спецификой Краснодарского края, выделяющегося этнокультурным многообразием. По мнению исследователей, в России «существенным, если не определяющим признаком, является разделение граждан по этническому признаку. Это явление усложняет процессы и механизмы самоопределения граждан, но, вместе с тем, выступает в качестве консолидирующего фактора» [5].

В структуре самоидентификаций белорусов и россиян религиозная идентичность не является приоритетной, однако у представителей двух стран она выражена сильнее атеистической.

Таблица 2. Осознание различных видов идентичностей, %

Тип идентичности	Осознают		Не осознают		Затруднились ответить	
	белорусы	россияне	белорусы	россияне	белорусы	россияне
Гражданская	91,8	95,1	2,8	3,7	5,4	1,2
Национальная	77,4	87,6	9,7	7,2	12,8	5,2
Религиозная	69,7	77,9	15,6	15	14,8	7,1
Атеистическая	11,6	19,9	69,1	65,9	19,4	14,2

Низкая выраженность атеистической идентичности свидетельствует о неготовности белорусского и российского общества к вытеснению религии из социума, которая наряду с экономикой, политикой, наукой включена в культурное пространство современной действительности.

В рамках исследования ставились задачи измерения конфессиональной самоидентификации, уровня религиозности и воцерковленности населения по критериям участия в культовой практике, ориентации на религиозные ценности в повседневной жизни и др.

Конфессиональная самоидентификация населения Беларуси и жителей Краснодарского края имеет общие характеристики и отличия. Православные преобладают в обеих группах (более 80 %). Среди белорусских участников опроса католики составляют более 10 % от числа опрошенных, в группе россиян католики отсутствуют. Население Краснодарского края характеризуется большим количеством протестантов (2,7 %) и мусульман (3 %) [1, с.252].

Сегодня религия для многих россиян и белорусов естественная духовно-ценностная и нормативная основа, регулирующая социальное поведение. Большинство населения считает себя верующими или скорее верующими людьми. Значительная часть их отправляет наиболее значимые религиозные обряды (крещения, венчания, поминальные), посещает церковь с разной периодичностью, отмечает религиозные праздники, использует религиозную символику и предметы в быту.

Насколько масштабно и глубоко укоренена религиозность в самосознание и повседневность различных социальных групп населения, помогают понять данные о конфессиональном самоопределении жителей страны. Исследования Института социологии НАН Беларуси, проведенные в 2015 г., по репрезентативной квотной выборке (объем респондентов – 2078 чел.) подтверждают характерный для современной религиозной ситуации феномен, когда число респондентов, самоопределившихся в рамках конфессий (92,7 %), оказывается выше числа верующих в Бога (табл. 3).

Таблица 3. Структура конфессиональной принадлежности населения Республики Беларусь (2015 г.), %

Конфессиональная принадлежность	%
Православие	83,6
Католичество	7,7
Протестантизм	0,9
Ислам	0,2
Старообрядчество	0,2
Иудаизм	0,1
Другое	1,4
Ни к какой религии, конфессии себя не относят	5,9

В общей структуре населения верующими и скорее верующими себя считают 61,5 %, неверующими 9,3 % опрошенных. Не смогли определиться в своей позиции 15,9 % респондентов, выбрав вариант ответа «колеблюсь между верой и неверием».

У наиболее многочисленных представителей христианства – православных и католиков конфессиональная принадлежность не всегда отражает уровень религиозной самоидентификации (веры в Бога). Сравнительные характеристики данных групп показывают, что среди православных и католиков есть верующие, колеблющиеся между верой и неверием, затруднившиеся ответить, неверующие. Более высокий уровень религиозной самоидентификации у католиков. В данной группе меньше колеблющихся между верой и неверием (по сравнению с православными) и затруднившихся ответить на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим?» (табл.4).

Таблица 4. Религиозная самоидентификация православных и католиков (2015), %

Тип религиозной самоидентификации	Православные	Католики
Верующие	64,2	78,3
Колеблющиеся между верой и неверием	16,7	9,2
Неверующие	5,3	5,6
Затруднившиеся ответить	13,8	7,0

Такая противоречивость свидетельствует о принадлежности к определенной культурной традиции, провозглашение себя представителем определенной конфессии. Человек может не разделять вероучение в полной мере, участвовать в обрядах эпизодически или не посещать церковь. Но сам факт принадлежности к религии важен для мировоззренческо-культурной, нравственной ориентации человека. Интересно, что среди неверующих лишь малая часть признала себя атеистом. Значительно больше тех, кто затруднился ответить, или дал отрицательный ответ на вопрос: «Если Вы считаете себя неверующим человеком, являетесь ли Вы атеистом?» (табл.5).

Таблица 5. Самоидентификация православных, католиков в качестве атеиста (2015), %

Самоидентификация	Православные %	Католики %
Считают себя атеистом	2,4	0,5
Не считают	34,9	17,8
Затруднились ответить	15,5	3,4
Нет ответа	47,3	78,2

Исследование особенностей религиозности населения должно учитывать не только формальные характеристики конфессиональной принадлежности и религиозной самоидентификации, но и регулярность отправления культовых практик. В этом вопросе зафиксировано противоречие между каноническими требованиями религии о необходимости культовой практики и мнением православных и католиков о значимости ее соблюдения.

В отпращивании культовой практики (посещение богослужений, участие в обрядовой деятельности) более низкий уровень церковной дисциплины демонстрируют православные участники опроса. Среди них ниже процент участвующих в богослужениях каждую неделю (5,6 %) и ежемесячно (12,4 %). Подавляющее большинство православных и католиков наиболее активны в дни церковных праздников или посещают богослуже-

ния с неопределенной периодичностью «от случая к случаю». Есть те, кто в отправлении религиозных обрядов не участвует (5,9 % православных и 2,3 % католиков) (табл. 6).

Таблица 6. Посещение церкви и участие в культовой практике православными и католиками (2015), %

Частота участия	Православные %	Католики %
Каждую неделю	5,6	22,9
1-2 раза в месяц	12,4	22,0
По религиозным праздникам	35,9	28,7
От случая к случаю, редко	39,7	23,0
В сознательном возрасте не посещал никогда	5,9	2,4

При этом абсолютное большинство православных и католиков единодушны в том, что религия нужна современному человеку (такую позицию обозначили 79,3 % православных и 83,3 % католиков), поскольку дает человеку утешение и смирение, способствует нравственному совершенствованию людей, помогает сохранить культуру и традиции народа. Несколько ниже оценки религии как фактора объединяющего людей, а также смысложизненного ориентира (табл.7).

Таблица 7. Причины значимости религии в жизни современного человека (2015), %*

Причина	Православные %	Католики %
Дает человеку утешение и смирение	33,7	44,6
Способствует нравственному совершенствованию людей	33,8	40,5
Сохраняет культуру и традиции народа	32,2	40,1
Объединяет людей	22,0	35,3
Помогает найти смысл жизни	21,5	27,0
Затруднились ответить	11,5	6,3

* Сумма процентов превышает 100, т.к. респондент мог выделить несколько вариантов ответов

Сохраняются социальные ожидания населения Беларуси о роли церкви в духовно-нравственном развитии общества. Чаще всего (по данным различных опросов) респонденты выделяют роль и значимость семьи в духовно-нравственном воспитании общества, роль учреждений образования и культуры, церкви, что говорит о наличии религиозного миропонимания в решении не только религиозных, но и нерелигиозных проблем современного общества: образовательных, воспитательных, нравственных, культурных и других.

Результаты многолетних исследований подтверждают стабильно высокий уровень доверия населения православной церкви (около 60 %). Меньшим доверием пользуется католическая церковь, еще более низкие показатели – у протестантской церкви.

Сравнивая показатели доверия к православной, католической, протестантским церквям, необходимо учитывать разное соотношение в структуре общества представителей трех ветвей христианства: православных значительно больше католиков, протестантов – меньше всего. Психологический фактор, когда своим доверяют обычно больше, чем иноверцам, оказывает влияние на формирование конфессиональной предпочтительности. Более позднее возникновение неопротестантских конфессий в Беларуси объясняет их невысокую популярность. В целом в динамике 2011–2015 гг. по данным исследований отмечается тенденция к повышению уровня доверия протестантским церквям. Их представители проводят большую миссионерскую и социальную работу, реализуя религиозный потенциал в повседневной жизни (табл. 8).

Таблица 8. Сравнительные показатели уровня доверия населения Беларуси к христианским церквям (2011–2015 гг.), %

Год проведения опроса	Православная церковь	Католическая церковь	Протестантская церковь
2011	62,7	28,9	7,9
2013	59,0	30,8	9,3
2015	59,3	30,3	12,0

В исследованиях, проводимых Институтом социологии НАН Беларуси в 2012–2013 гг. были получены данные опросов населения относительно имеющегося в обществе ущемления определенных групп и общностей по религиозному признаку. Согласно полученным ответам в белорусском обществе отсутствует дискриминация по религиозному признаку (данные 2012 г.), большинству населения не известно о фактах ее проявления (в 2013 г.) (табл. 9).

Таблица 9. Мнение населения Республики Беларусь о наличии дискриминации в обществе по религиозному признаку (2012–2013 гг.), %

Год проведения опроса	Наличие дискриминации по религиозному признаку, факты ее проявления				
	Да	Скорее да	Скорее нет	Нет	Затрудняюсь ответить
2012	3,8	4,3	22,8	51,4	17,9
2013	6,2	8,3	19,2	52,7	13,6

Анализируя возможность возникновения внутренних этнических и конфессиональных конфликтов в ближайшие 10–15 лет (по данным исследований Института социологии НАН Беларуси «Беларусь–2030», проведенного в 2014 г.), следует отметить низкую вероятность развития подобных событий. Большинство населения считает такие сценарии нереальными и маловероятными. Возникновение конфликтов прогнозирует незначительное число респондентов (табл. 10).

Таблица 10. Вероятность возникновения внутренних этнических и конфессиональных конфликтов, %

Мнение респондентов о возможности возникновения внутренних социальных, этнических, конфессиональных конфликтов	%
Нет ответа	2,1
Это вполне реально	11,4
Это возможно, но маловероятно	32,2
Это практически нереально	31,0
Затрудняюсь ответить	23,4

В контексте изучения проблемы возникновения внутренних социальных, этнических, конфессиональных конфликтов отметим, что «в повседневной жизни человек может не акцентировать внимание на религиозной принадлежности. Это возможно в условиях дискомфорта, когда верующий чувствует себя ущемленным, обиженным, тогда он сознательно или подсознательно (в поисках поддержки) идентифицирует себя с определенной религиозной группой. Поэтому для предотвращения внутренних конфессиональных конфликтов в обществе важно избегать клерикализации светского пространства в интересах одной религиозной конфессии, так как при таком проявлении в обществе могут появиться или усилиться антиклерикальные настроения и как следствие – секуляризационные процессы, дальнейшее размывание, фрагментация классических религиозных систем в современной культуре общества» [2, с.414].

Таким образом, высокий уровень конфессиональной самоидентификации белорусов и фактическое участие в церковной жизни свидетельствуют, что приверженцев традиционных для Беларуси конфессий оказывается больше числа верующих и участвующих в деятельности церкви. Это свидетельствует о том, что традиционные конфессии воспринимаются как мировоззренческая основа и привычная культурная среда в традиционном образе жизни белорусов. Нередко в научных, религиозных публикациях и СМИ прослеживается мысль, что почти в каждом человеке заложена вера в Бога. Религиозные люди легче воспринимают жизненные тяготы и удары судьбы, живут с надеждой на лучшее в своей жизни. Вера в Бога является для них смыслом жизни, важным источником морально-нравственных идеалов. В социологических мониторингах, проводимых Институтом социологии НАН Беларуси, более 10 лет респондентам задается вопрос «Что (кто) помогает Вам справляться с жизненными проблемами?». Они показали, что в числе ответов первое место у респондентов неизменно занимает семья, затем жизненный опыт, друзья, деньги и вера в Бога. По данным опроса за 2015 г. каждому четвертому респонденту (22 %) вера в Бога помогает решить все проблемные ситуации, каждому ше-

стому (16,8 %) помогает в большинстве ситуаций, помогает только в некоторых ситуациях (21 %). О том, что вера «не помогает вообще» считает 13,7 % опрошенных, 19 % ответить затруднились.

Религиозная идентичность белорусов и россиян находится в тесной взаимосвязи с другими социальными идентичностями – гражданской, национальной, культурно-традиционной, языковой – и не является доминирующей в структуре самоидентификаций и социальных установках населения двух стран. Высокая степень консолидации выявлена по гражданско-территориальному, национальному признакам. При этом с жителями своей страны ведущим объединяющим фактором белорусы считают гражданство, россияне – язык общения. Реже отмечены такие факторы консолидации, как особенности национального характера, религия.

Важную роль в формировании религиозной идентичности и конфессионального самоопределения белорусского и российского общества играют традиционные религии как носители культуры, связанные с этнокультурным самоопределением народа. Религиозная идентичность социальна, формируется в результате взаимодействия с другими людьми, является частью гражданской и национальной идентичностей.

Библиографический список:

1. Балич Н.Л. Религиозная идентичность населения Беларуси и Краснодарского края: сравнительный социологический анализ / Н.Л. Балич // Социологический альманах. – 2016. – Выпуск 7. – С. 248–256.

2. Балич Н.Л. Тенденции и особенности религиозности в белорусском обществе / Н.Л. Балич // Беларусь на пути в будущее: социологическое измерение; редкол. И.В. Котляров (гл. ред.) [и др]; Ин-т социологии Нац.акад.наук Беларуси. – Минск: Беларуская навука, 2015. С.403-415.

3. Дробижева, Л.М. Теоретические проблемы изучения гражданской идентичности и социальная практика /Дробижева Л.М. // Перспективы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.perspektivy.info/rus/gos/teoreticheskiye_problemy_izuchenija_grazhdanskoj_identichnosti_i_socialnaja_praktika_2014-09-10.htm.

4. Населенные места Российской империи в 500 и более жителей с указанием всего наличного в них населения и числа жителей преобладающих вероисповеданий, по данным первой всеобщей переписи населения 1897 г. / предисл. Н. Тройницкий. - СПб: Общественная польза, 1905.- 120 с.

5. Нефедов, М. А. Национальная и этническая идентичность в постсоветской России / М. А. Нефедов // Географические науки в обеспечении стратегии устойчивого развития в условиях глобализации: мат. Междунар. науч.–практ.конф., 25–28 окт.2012, Минск: Изд. центр БГУ, 2012. – С.324–327.

6. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – М.: Мысль, 1965. – 414 с.

7. Флоренский, П. А. Из богословского наследия / П. А. Флоренский // Богословские труды, XVII. – М.: Издание Московской патриархии, 1977. № 17 (БТ) [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.btrudy.ru/resources/BT17/85_Florensky.pdf

8. Элиаде, М. Космос и история / М. Элиаде. – М: Прогресс, 1987. – 312 с.

Гришаева Е.

КРИТИКА ЕВРОПЕЙСКОЙ МОДЕРНОСТИ В ПРАВОСЛАВНОМ КОНСЕРВАТИЗМЕ: ОТ ПРАВОСЛАВНОГО АНТИЗАПАДНИЧЕСТВА К ПОЛИТИЧЕСКОМУ НЕДОВЕРИЮ

Целью исследования является анализ того, когда и каким образом российские политики обращаются к критике европейской модерности, разработанной в дискурсе православного консерватизма в 2000-2015 гг. Методологическую базу исследования составили: критический дискурс анализ [1;2], и метод обоснованной теории [3]. В ходе исследования были проанализированы критика Европы в официальном православном дискурсе и рецепция этой критики первыми лицами государства.

Официальный православный дискурс производится и контролируется высшими должностными лицами Русской Православной Церкви (патриарх, приближенное священство). Анализ интервью, выступлений и проповедей патриарха Алексия, патриарха Кирилла, митрополита Иллариона (Алфеева), протоиерея Всеволода Чаплина позволил выявить основные направления консервативной критики европейской модерности. Все материалы были взяты с официального веб-сайта РПЦ patriarchia.ru. Среди многообразия политических дискурсов рассматривался только официальный политический дискурс, точнее то, как он представлен на сайте kremlin.ru. Были проанализированы послания Президента Федеральному Собранию, выступления Президента РФ на Валдайском форуме за период 2002-2015 годов, а также Концепции внешней политики (2008, 2013).

В ходе анализа были выявлены три основные линии критики европейской модерности, в основе которых находятся следующие дихотомии: (1) православие – секуляризм, (2) коллективизм (соборность) – индивидуализм, (3) общественная мораль – нравственный плюрализм в либерализме. С 2007 года православные консервативные идеи использовались политиками преимущественно во внутренней политике, для формирования национальной идентичности. Присутствие православия в общественной сфере, приверженность традиционным ценностям стали идеологической основой суверенитета и процветания; утверждалось, что Россия должна вернуть себе статус великой державы на международной арене, обращаясь к православному консерватизму. Затем, после 2013 консервативная риторика стала использоваться во внешней политике, в частности, появилась в оценке европейской современности через две следующие дихотомии: секуляризм – православие, индивидуализм – соборность, которые были заимствованы из православного дискурса.

Библиография:

1. Foucault, Michel. “The Subject and Power” in *Power*. Vol. 3 of *Essential Works of Foucault 1954–1984*, edited by James D. Faubion, 326–348. New York: The New Press, 2000.

2. Dijk, Teun van. Ideology: A Multidisciplinary Approach. London: SAGE Publications, 1998.

3. Strauss, Anselm, and Corbin, Juliet. Grounded Theory in Practice. SAGE Publications, 1997.

Дик П. Ф.

ЦЕЛИТЕЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ЭТНО-РЕЛИГИОЗНОГО ФЕНОМЕНА

Этно-религиозный феномен культуры исследуем в контексте нашего определения: религия – система освящения творческого начала, включающая общение-преклонение. Святое есть предельное, для религиозно-мистически верящего человека, ощущение объективной достоверности непосредственной связи-превращения с запредельной основой бытия превращения⁵.

Рассмотрение народной религии предполагает выделение идеальных типов в диапазоне от религиозного до этнического. Этническая религия в социуме выполняет функцию интеграции/дезинтеграции, в т. ч. конфликты. Перспективное разрешение конфликтов, то есть примирение сторон, видим в развитии терапеологии.

В нашей концепции терапеология, в её единстве теории и практики, есть философия целительного, понимаемого как свободное и творческое служение личности во благо человека согласно его высшим идеалам⁶.

⁵ Дик, П. Ф. Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении : сб. трудов межд. науч. конф. 30-31 октября 2013 г. / Свеча-2013, Т. 23. – Владимир: ВлГУ, 2013. С. 76-88.

⁶ Дик, П. Ф. Терапеология как трансдисциплинарное знание / Императивы творчества и гармонии в проектировании человекомерных систем : мат. межд. науч. конф., г. Минск, 15-16 ноября 2012 г. // Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2013. – С. 26-27.

К ВОПРОСУ ОБ ОСОЗНАННОМ ВЫБОРЕ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Ни для кого не секрет, что сегодня, несмотря на подчёркивание важнейшей роли традиционных конфессий в религиозной жизни России, человек (а, в особенности, молодой) оказывается на своеобразном «рынке религий». В социальных сетях и в оффлайне его атакуют, зазывают, приглашают самые разнообразные проповедники, причём представители НРД зачастую развивают гораздо большую активность, нежели православные или мусульмане.

Вместе с тем, средний молодой человек имеет весьма малую религиозную грамотность. Вузовский курс философии практически не знакомит студента с религиоведческой проблематикой, а подготовка в средней школе редко когда может похвастаться высоким уровнем и глубиной. Человек оказывается в ситуации «религиозной незащитности». Об истории религий он ничего не знает, критическое мышление неразвито, где искать информацию – неизвестно. Парадокс, но невиданное по сравнению с советским периодом обилие источников информации и возможностей учиться коррелирует с нарастающей необразованностью.

Постсоветский идеологический вакуум приводит к тому, что человек оказывается на «рынке религий» без последовательных политических и идеологических убеждений. Соответственно, они формируются под влиянием того движения, которое человек выбрал (а скорее всего, он выбрал то, что первое попало ему на пути).

Случается, что человека увлекает внешняя сторона, например, красивые одеяния кришнаитов и витиеватые «восточные» формулы из проповедей. Попав в общину, он понимает, что это неотрывно от праворадикальных убеждений, антипрививочничества, отрицания научного знания,

культы противоречивого в своих словах и действиях гуру и т.д. Хватит ли у него сил уйти, оказавшись «павшим» и «предателем» в глазах столь тепло принявших его общинников? Вопрос повисает в воздухе. Скорее всего, он предпочтёт подстроиться под принятые в общине взгляды.

Гораздо более справедливой и выигрышной представляется ситуация, когда человек выбирает религиозное мировоззрение *осознанно*, т.е. обладая минимальным знакомством с историей религиозных идей и религиоведческой теорией, а также изучив социально-политический контекст. Ведь религия – это не только определённые наряды или культовые формулы, это – образ жизни и мысли. Как думается, движение к этому – одна из важнейших задач для религиоведческого сообщества. В его рамках первостепенными оказываются вопросы:

- (1) массового религиоведческого ликбеза, в т.ч. в социальных сетях,
- (2) усиления религиоведческого компонента в школьном курсе обществознания (именно в подростковом возрасте люди часто обращаются к религии),
- (3) переформатирования вузовского курса философии с включением в его состав обширной религиоведческой части,
- (4) разъяснения экстремистских, антипрогрессистских, ультраправых сторон тех или иных религиозных движений.

Религиоведческое знание для рядового члена общества является намного более актуальным, нежели собственно философское. В идеале человеку, получившему высшее образование, следует знать:

- (1) какие традиционные конфессии и НРД представлены в России,
- (2) как осуществляется религиозная проповедь,
- (3) как отличить её от психологического консультирования или от простой публицистики,
- (4) как распознать, кто проповедует (некоторые проповедники НРД активно маскируются, затрагивая поначалу нерелигиозные темы и затушёвывая свою принадлежность к организации),

(5) где найти максимально объективную информацию о религиозных движениях, об их доктрине и социально-политических взглядах (энциклопедии, словари, пособия).

(6) как соотнести проповедуемые идеи с научным и культурным багажом, накопленным обществом (в особенности это относится к движениям, пропагандирующим возвращение к архаике, отказ от медицины, светского образования, уход в «экопоселения» и т.п.)

В этих вопросах российское общество имеет ещё очень мало опыта. С фактическим религиозным плюрализмом оно столкнулось лишь четверть век назад. Стоит признать, что поэтому впереди у религиоведов очень много работы (с высокой долей вероятности, на общественных началах), и от того, как религиоведческое сообщество будет проводить её, в немалой степени зависит национальная безопасность России.

Ичетовкина А. Д.

**«СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА РОССИЙСКИХ
МУСУЛЬМАН» И «ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ» О НАУКЕ,
ОБРАЗОВАНИИ И КУЛЬТУРЕ**

Аннотация доклада:

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» и «Социальная доктрина российских мусульман» – два важных документа, выражающих отношение представителей двух российских религий к серьезным социальным проблемам. Проблемы отношения религий к социальной реальности рассматриваются в рамках поддержанного РГНФ исследовательского проекта молодых ученых – исследователей религии СПбГУ «Религия, наука и образование в современной России» (№ 16-33-01186). В

данном докладе мне бы хотелось представить сравнение социальных концепций Русской Православной Церкви и российских мусульман по разделам, касающимся отношения религий к современной науке, образованию и культуре, а также к различным проблемам современного общества.

Копылов О. В.

А. МЕНЬ: ДИАЛОГ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО КАК ОСНОВА ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В сентябре 2016 года исполняется 26 лет со дня трагической гибели русского богослова, историка религии и исследователя культуры Александра Меня. Он был одним из самых ярких фигур среди миссионеров и богословов РПЦ МП второй половины XX века. В своих богословских трудах и миссионерской деятельности А. Мень старался привести и приводил в церковь огромное число россиян, открывая им высшую духовную истину. Но проповедуя эту истину, А. Мень не старался принизить другие религии и мировоззренческие взгляды.

В своих трудах А. Мень рассматривает и критически переосмысливает обширный круг актуальных проблем социального бытия, культурных традиций и взаимоотношений на уровне общества, социальных групп и личности. В разрез ортодоксальному провиденциализму А. Мень принимает тезис о решающей роли культуры в жизнедеятельности общества и настаивает на том, что именно ее освоение и формирует «настоящего человека». Не последнее место в трудах А. Меня занимают вопросы диалога и толерантного отношения к инаковерующим, инакомыслящим людям.

Наиболее полно позиция по вопросу диалога и толерантности у А. Меня выражена в сборнике статей, лекций, интервью - «Трудный путь к диалогу», появившийся благодаря фонду имени А. Меня. Этот сборник является работой самого А. Меня, которая в связи с трагической гибелью автора, не успела выйти при его жизни. Но благодаря профессиональной работе редакционной коллегии это издание, объединившее под одной обложкой мысли, лекции, доклады и интервью А. Меня различных лет, с общей темой, - диалог и толерантное отношение между различными мировоззренческими убеждениями, - вышло после смерти А. Меня.

Диалог это в первую очередь спокойная беседа двух равных людей, либо индивида и группы, либо различных групп и обществ с целью обмена информацией. Одним из важнейших принципов открытого диалога является умение слышать, понимать своего собеседника. Известный русский филолог, философ и историк культуры М.М. Бахтин (1895-1973), один из первых русских исследователей поставивший центр своей философской концепции диалогический принцип, диалогические взаимоотношения «я» и «другого», указывал, что понимание «другого» в диалоге не повторяет и не дублирует смысл содержания говорящего. Говорящий и понимающий «не остаются каждый в своем собственном мире; напротив, они сходятся в новом, третьем мире, мире общения, они обращаются к друг другу, вступая в активные диалогические отношения» [Бахтин, 1997, с. 209]. Другой, авторитетный русский культуролог, семиотик, основоположник Тартуско-московской семиотической школы профессор Ю.М. Лотман, в своей монографии, принесшей ему мировую известность, «Внутри мыслящих миров», утверждает, что диалог есть элементарный механизм перевода. В свою очередь сам перевод, есть элементарный акт мышления [Лотман, 2015, с. 206]. Перевод в концепции Ю. Лотмана это творческий акт интерпретации исходного текста (послания) [Лотман, 2015, с. 22].

Сам Александр Мень указывая на понимание, как основу диалога, писал: «Люди обычно уподобляются слепцам из индийской притчи, которые пытались определить, что такое слон, ощупывая отдельные части его тела. Ни интуиция, ни эмпирическое, ни логическое знание не могут охватить во всей полноте Многомерную Реальность. Отсюда и разнообразие, противоречивость, расхождение верований.

При честном диалоге каждая из сторон должна отчетливо видеть эти расхождения. Иначе возникает путаница, которая мало способствует взаимопониманию» [Мень, 2008, с. 25-26].

Необходимо уточнить, что понимание другого в диалоге не просто восприятие информации, а возможность проникновения за систему, знаковые символы, которыми апеллирует эта система, для того, чтобы наиболее адекватно постичь, скрытый в этих системных символах, смысл [Мень, 2002, с. 250].

Особенно важен диалог и позиция диалогичности на современном этапе развития российской культуры и общества. «Эволюция культуры немыслима – рассуждал А.Мень, - без дискуссии мировоззрений»[Мень, 2008, с. 13].

Будучи православным священником А. Мень все свои научные и философские концепции строил на основе идеализма. Поэтому и основу культуры он помещает в духовную сферу бытия. Мень пишет: «Все формы культуры определяются в первую очередь тем, как воспринимает человек окружающий мир, что он думает о себе, о жизни, о Высшем, какие этические принципы руководят его поступками, какие идеалы вдохновляют его творчество. Словом, культура в конечном счете зарождается в недрах того, что можно назвать религией в широком смысле слова» [Мень, 2004, с. 26]. Но культура не является только религией, она содержит в себе материальные составляющие, а так же содержит в себе безрелигиозные идеи. Такое положение возможно благодаря творческому началу, которое скрыто в са-

мой сущности человека. Именно творческое начало подталкивает человека к труду и подвигу, которые и раскрывают глубинные основы человеческой сущности и человечество способно передавать новым поколениям свои навыки, умения, материальную базу. Мень утверждает, что «творческий процесс не есть продукт простого воспроизведения или абстрактной рефлексии», так как в этом процессе воля, интуиция и разум человека «непосредственно приобщается к живой реальности и исходя из нее создает нечто новое» [Мень, 2004, с. 125-126].

Но творчество, а следовательно и диалог, невозможны без свободы. В государственно-конфессиональных отношениях любые предпочтения какой бы то не было социальной группы, будь она светская, либо религиозная, обязательно приведет к ограничению свободы инакомыслящей социальной группы [Бурьянов, 2016, 29-31]. А. Мень в своих работах и размышлениях отмечает данное различие в своей концепции «открытого и закрытого христианства».

Эссе А. Менья «Религия, “культ личности” и секулярное государство (Заметки историка религии)» начинается с детского воспоминания автора, где рассказывается о случайной, трагической смерти одноклассника. В последние минуты своей жизни, умирающий ребенок выросший в советском обществе разговаривал со Сталиным, что подтолкнуло Александра Менья к убежденности об религиозном характере «культа личности» советского, тоталитарного лидера И.В. Сталина [Мень, 2008, с. 102-134].

В своем эссе Мень замечает, «один из секретов успеха сталинщины состоит именно в том, что, создав религиозный вакуум, она соединила в общее русло атавистические и духовные стремления людей, сумела слить в сознании народа верховный идеал, “меру всех вещей”, с мифологизированной фигурой вождя и тем самым наделила его атрибутами божественности и безграничной власти» [Мень, 2008, с. 106]. Развивая свою мысль, автор указывает, что в религиозных общинах Советского Союза исчезают

оппозиционные элементы, религиозные общины открыто заявляют о своей гражданской лояльности «культу личности». В следствии чего вера в вождя становится господствующей государственной идеологией, а сам Сталин, единственным носителем высшей истины [Мень, 2008, с. 128-129]. В работах А. Мень такая государственно-идеологическая конструкция видится в качестве «перелицованной религии».

Рассматривая «культ личности», а также другие государственные идеологии, в контексте культуры, А. Мень находит в них элементы религиозной веры. В одном из своих многочисленных интервью, А. Мень, утверждает: «В той или иной форме религиозная вера всегда была спутницей человечества, душой культуры. Косвенно это подтверждает тот факт, что когда люди пытались отказаться от Бога - у нас ли, нацистов или в Китае, - на месте Бога неизбежно оказывался идол» [Мень, 2008, с. 88]. Что особо важно для нашего анализа, понятие «вера», в работах А. Мень, фундирована в широком, не ортодоксально православном, но все же в идеалистическом понимании, как «религия вообще» [Копылов, Писманик, 2011, с. 36]. Потому Мень и утверждает, что антирелигиозные доктрины связанные с мистическими переживаниями и «идеологические мифы, принимаемые на веру, есть, по существу, перелицованная религия» [Мень, 2004, с. 14].

Необходимо указать, А. Мень, не разделял взгляда согласно которому любая религиозность служит нравственному возрождению культуры. Согласно воззрениям А. Мень религиозность существует в двух формах: «открытая», свободная, человеческая, и «закрытая», мертвящая, унижающая человека [Мень, 2008, с. 60].

А. Мень был знаком с понятием «гражданская религия», но интерпретирует его в узком, предложенном американском социологом Робертом Беллой, смысле [Гражданская религия в Америке, 2014], где гражданская религия видится в качестве «открытой» формы религиозности, «обнимает всех верующих, включает веру в единого Бога всех народов. Исповедники

различных религий понимают и чтят его по-своему, но находят нечто общее, что роднит христианина и конфуцианца, иудаиста и мусульманина. В эту сферу “гражданской религии” входят основные нравственные понятия, общие для верующих, которые могут быть приняты даже агностиками, скептиками, атеистами. Таким образом, в данной модели плюрализм не исключает определенного духовного единства граждан одного государства» [Мень, 2008, с. 98]. Противоположная ей, «закрытая» форма религии, то, что А. Мень называет «перелицованная религия».

Рассматривая «культ личности» И.В. Сталина, А. Мень, указывает, что одной из предпосылок данного культа является гражданская лояльность религиозных общин. Корни лояльности религиозных воззрений к политической власти в России, по мнению А. Мень, следует искать со времен становления православия в древнерусском государстве. В это время Русь, вместе с православием, восприняла от Византии и ее церковно-политические концепции, в частности идею «симфонии власти и Церкви» [Мень, 2008, с. 121]. Подобное воззрение несколько не противоречит историческим данным, в частности в магистерской работе по церковно-политической истории древнерусского государства М.Д. Присёлкова [Присёлков, 2003], мы находим подтверждение выдвинутого тезиса А. Мень.

После трагической гибели древнерусского государства от орд монголо-татарской империи, православие получает существенное преимущество в процессе объединения расколотого междоусобицами и внешним вторжением русского государства. Именно политическая деятельность русских православных иерархов позволила воссоздать, укрепить и расширить новое государственное устройство, Московскую Русь. Но как лаконично заметил А. Мень «политика страшно прагматична», как правило аморальна, «она действует по принципу “победителей не судят”, и “историки потом все оправдают”» [Мень, 2012, с. 168]. Не минула сея чаша и русское православие. Близость к государственной власти, желание русских иерархов влиять

на властные и политические решения породило религиозно-политическую теорию «Москва - Третий Рим». Уже первый московский великий князь официально венчавшийся на царство, - Иван IV Васильевич Грозный, кстати имевший тесные контакты с автором теории «Москва - Третий Рим», старцем Филофеем Псковским, -- отвергает все нравственные императивы Православной церкви, становясь одним из первых сакральных кровавых тиранов российской истории. Именно при нем, впервые на Стоглавом соборе, обнаруживается, «что забота о незыблемости основ православной веры быстро выходит за сферу исключительно церковной и богословской компетенции, превращаясь в важнейшую функцию государства» [Смирнов, 2013, с. 39].

В Смутное время роль православия в национально-освободительном патриотическом подъеме оказалась главенствующей. Но, те нравственные и патриотические черты, сыгравшие значимую роль в освобождении от иноземного владычества, первые Романовы использовали в своих корыстных интересах. В середине XVII в., появляется свод законов, Соборное Уложение 1649 г., где православие используется в качестве легитимизации сакральной сущности царской власти.

Петр I Алексеевич, проводя секуляризацию государства, упраздняя патриаршество, «создает синодальную систему, подчинившую Церковь самодержавию в еще большей степени, чем в Византии. Екатерина II формально объявляет себя “главой Церкви”» [Мень, 2008, с. 122]. В конечном счете русская церковь совсем утрачивает независимость, становясь придатком самодержавной власти, официальной идеологией, которую используют в качестве универсальной санкцией для оправдания действовавших порядков [Смирнов, 2013, с. 40].

Самодержавие прикрываясь своими сакральными привилегиями полностью контролировало православную церковь, при этом опираясь на доверие Церкви в народе жестоко подавляло религиозное инакомыслие,

тем самым с одной стороны создавая предпосылку возникновения политико-религиозной идеологии, с другой рождало желание преобразовать российскую вероисповедную политику в русло, где свобода мысли и творчества стала бы неоспоримой ценностью [Мень, 2008, с. 122-123]. Историко-правовое и религиоведческое обоснование данному утверждению мы обнаруживаем в монографии российского историка религии М.И. Одинцова [Одинцов, 2013, с. 133], где на основе исторических и научных источников, автор раскрывает неподконтрольные государству изменения в области свободы мысли, свободы совести, политико-общественной идеологии в отношении религии, происходившие в начале XX в. в Российской империи.

Революционные события 1917 г. дали возможность русскому православию освободиться от своих политических уз, путавших его длительное время. К сожалению историческая и политическая ситуация первых двух десятилетий советской государственности не позволили православной церкви использовать свой шанс. В свою очередь сама православная церковь совершенствуя в течении тысячелетия ассимиляцию к авторитарной российской государственности смогла сформулировать особый тип церковной организации, способный адаптироваться к любым господствующим идеологическим режимам [Смирнов, 2013, с. 40].

Расколотив, во время братоубийственной Гражданской войны, русское православие продолжает существовать в виде двух влиятельных церковных организаций: православной церкви Советского Союза (в 1943 г. после одобрения И.В. Сталина, эта часть русской христианской ортодоксии, стала именоваться Русской православной церковью Московского патриархата (РПЦ МП)) и возникшую в 1922 г. Русскую православную церковь заграницей (РПЦЗ). Обе части, некогда единого русского православия несли в себе метастазы антидемократической идеологии, терпимость к сакрализации тоталитарных режимов.

Так перед похоронами советского тоталитарного лидера И.В. Сталина, Патриарх РПЦ МП Алексей, в своей поминальной панегирике, высказал такие слова:

«Великого Вождя нашего народа, Иосифа Виссарионовича Сталина, не стало. Упразднилась сила великая, нравственная, общественная; сила, в которой народ наш ощущал собственную силу, которою он руководился в своих созидательных трудах и предприятиях, которою он утешался в течение многих лет. Нет области, куда бы не проникал глубокий взор великого Вождя. Люди науки изумлялись его глубокой научной осведомленности в самых разнообразных областях, его гениальным научным обобщениям; военные - его военному гению; люди самого различного труда неизменно получали от него мощную поддержку и ценные указания. Как человек гениальный, он в каждом деле открывал то, что было невидимо и недоступно для обыкновенного ума» [Журнал Московской Патриархии, 1953, с. 3].

В свою очередь иерархи РПЦЗ в 30-40-е гг. XX в., проявили лояльность, а также активно сотрудничали с нацистским режимом Германии [Свобода совести в России, 2014, с. 62-80].

Что это, говоря словами А. Меня, как не «политический фантом, суррогат извечной идеи божества» [Мень, 2008, с. 132]?

В свою очередь советская государственность активно эксплуатировала исторический опыт русского православия в процессе обрядотворчества. Гражданам Советского Союза прививались новые праздники и гражданские ритуалы, которые во многом напоминали христианские обряды. К примеру, в своей работе исследователь Е. Жидкова иллюстрирует такие примеры: в 20-30-е гг. XX в. были попытки привить «комсомольские пасхи», «комсомольское рождество», «комсомольские святки». Наибольшую поддержку получил обряд своеобразного приветствия нового гражданина, получивший название «октябрины» или «звездины». В этом вновь созданном советском обряде, легко прослеживаются «отсылки к обряду креще-

ния – это и имянаречение, и роль вожатых в качестве своеобразных крестных, и наличие такого символа, как звезда, напоминающего христианам о звезде Вифлеемской» [Государство, религия церковь, 2012, с. 409-410]. И даже в период хрущевской «оттепели» гражданское обрядотворчество в советском государстве продолжает развиваться и иметь отсылки к традиционным верованиям и обрядам россиян.

А. Мень не дожил до сегодняшнего дня, он трагически погиб в сентябре 1990 г.. Это время, окончания «пятой российской революции», стало переломным для советского государства, породило новые надежды. А. Мень размышляя об изменении мировоззренческого устройства государства, от «атеистического» к светскому, предполагал, что от «секуляризации государства выигрывает весь наш народ в целом», светское государство способно оберечь убеждения и свободу совести человека, в таком государстве правительство содействует единству граждан, построенному на веротерпимости [Мень, 2008, с. 133]. Особенно важно в светском государстве внимательно изучить опыт американской гражданской религии, но не следует механически переносить эту модель в российскую культуру [Мень, 2008, с. 98]. При внимательном изучении опыта американской гражданской религии, открываются возможности к бережному и ответственному подходу к национальным религиозным традициям, «не административные манипуляции и не обожествление власти, а нравственный рост людей» станет решающим фактором для всех сфер жизни [Мень, 2008, с. 133-134].

У А. Меня были вполне реальные предпосылки для оптимистического видения будущего религиозности в стране. С 1981 г. в правовой сфере страны начинают происходить перемены, снизившие давление на религиозные организации и позволили начать процесс демократизации и перестройки в области свободы совести. К 1990 г., был разработан, а в 1990 г. принят, Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», получивший Парла-

ментской ассамблеи Совета Европы (ПАСЕ) оценку либерального и демократического закона «за всю историю России». Так же было отмечено, что Закон РСФСР был более демократичен, чем принятый в этом же году Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» [Султанов, 2013, с. 41-64]. Хотя Закон РСФСР был принят 25 октября 1990 г., уже после смерти А. Меня, общественная дискуссия в отношении этого закона развернулась весной-летом 1990 г., поэтому Мень был в курсе начавшихся и грядущих изменений в вероисповедной политики.

Но оптимистические перспективы развития массовых, общенациональных религиозно-идеологических ценностей, о которых размышлял А. Мень в течении последних двух десятилетий были, либо задвинуты в «дальний угол», либо некоторым из них было отказано в праве на существования в общественном пространстве российского государства.

На прошедшем в сентябре 2014 г. в г. Перми научно-практическом форуму «Проблемы укрепления и поддержания гражданского единения в регионе», более 70 исследователей, экспертов, общественных и государственных деятелей из 15 регионов России, а также из Украины, Казахстана и Израиля, презентовали результаты изучения по проблеме укрепления единства российской нации и этнокультурного развития народов России [Проблемы укрепления единства российской нации, 2014]. Анализ результатов, исследования процессов в сфере формирования общественно-национальной религиозно-идеологической ценностной парадигмы, раскрывает сильную инерцию костных традиций прошлого, противостоящих единению россиян в религиозной сфере.

Так, один из ведущих отечественных религиоведов профессор Е.А. Аринин при рассмотрении углубленного понимания феномена религии в контексте «теории самопроизводящихся систем» резонно замечает, что в «современной России сформировались как “плюрализм религий”, так и социологически верифицированная тенденция к “проправославному кон-

сенсусу”», который видится в качестве массовой причастности к РПЦ МП, однако без фактической «воцерквленности» [Проблемы укрепления единства российской нации, 2014, Ч. 2, с. 34].

Профессор МГИМО В.С. Глаголев справедливо указывает, принятый в 1997 г. новый Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях», с одной стороны значительно ограничил влияние зарубежных центров, как религиозных, так и политических, на религиозную политику в нашем государстве. Но с другой стороны обеспечил благоприятную атмосферу для консервации отношений традиционных религий с государством [Проблемы укрепления единства российской нации, 2014, Ч. 2, с. 53].

В исследовании заместителя директора института философии РАН С.А. Никольского раскрываются, проблема доминирования в общественном сознании религиозного над светским, формирующая у граждан нашей страны уверенность в идее «необходимости имперского бытия России». Привлекательность такой идеи, исследователь, видит в ее религиозной сущности [Проблемы укрепления единства российской нации, 2014, Ч. 2, с. 134-135].

Рассмотрению негативных факторов активизации религиозности в современной России, посвящено исследование известного социолога религии М.Ю. Смирнова. Опираясь на верифицированные социологические исследование религиозности россиян, М.Ю. Смирнов признает реальность идеи сопряженности институтов религии и национальной государственности в современной России, опираясь на которую власть продолжает эксплуатировать религиозный фактор для своей сакральной легитимизации [Проблемы укрепления единства российской нации, 2014, Ч. 2, с. 158].

Текст известного философа религии Д.В. Пивоварова, возможно выделить в качестве обобщающего по рассматриваемой нами проблеме. Осмысляя сущность одной из социоцентрических религий, а именно культ избранной нации, философ в своем исследовании дает общую оценку в

вышеприведенных статьях процессов происходящих в религиозной сфере современной России. Д.В. Пивоваров настаивает, на том, что «будучи признанным и сакрализированным массовым сознанием россиян, тот или иной мистико – геометрический идеал устойчив в отношении рациональной критики и обуславливает исторический зигзаг нашего культурного развития» [Проблемы укрепления единства российской нации, 2014, Ч. 2, с. 145].

Следовательно те негативные с точки зрения А. Меня, - выделанные нами в работах отечественных исследователей российской религиозности, - общенациональные религиозно-идеологические ценности все еще сохраняют в современной России определенную степень реалистичности.

В заключении укажем, в статье-аннотации доктора Абрахама Петера Кустерманна, директора католической Академии епархии Роттенбург-Штутгарт, где раз в два года вручают международную премию имени Александра Меня, мы находим такое утверждение: «Александр Менъ был человеком диалога, открытый на понимание в прямой беседе разных людей, обществ, религий и институций» [Kustermann]. Цитата акцентирует внимание на одну из основных черт мировоззрения российского ученого, богослова и мыслителя протоиерея Русской православной церкви Александра Владимировича Меня (1935-1990) – диалогичность. Именно присущая А. Меню диалогичность, послужила примером для католической Академии епархии Роттенбург-Штутгарт и подтолкнула эту научно-теологическую институцию к созданию международной премии.

Однако стремление к диалогу, мировоззренческая диалогичность А. Меня, дает пример не только для создания международной премии, но является возможностью рассмотрения современного состояния российского общества в области конкурирующих мировоззренческих убеждений и помогает обосновать важность диалога в государственно-конфессиональных отношениях.

Библиографический список:

1. *Бахтин, М.М.*, Собрание сочинений в 7-ми томах. Т. 5: Работы 1940-х – начала 1960-х работ. – Москва: «Русские словари», 1997.
2. *Бурьянов, С.А.*, Светское государство и международно признания свобода совести. Теоретико-прикладное исследование за 2015-начало 2016 г. – М.: Полиграф сервис, 2016.
3. *Гражданская религия в Америке.* Перевод с английского С.Б. Веселовой, В.А. Егорова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Том 15. Выпуск 3. С. 162-182.
4. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2012. 3-4 [30].
5. *Журнал Московской Патриархии.* 1953. № 4. Апрель.
6. *Копылов, О.В., Писманик, М.Г.*, Религиозное и светское измерение культуры в концепции А. Меня // Вестник Пермского государственного института искусства и культуры. 2011. № 12. сентябрь.
7. *Лотман, Ю.М.*, Внутри мыслящих миров / Юрий Михайлович Лотман. – Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. – 416 с.
8. *Мень А.*, протоиерей Библиологический словарь. В 3 т. Т. 1. - Москва: Фонд имени Александра Меня, 2002.
9. *Мень, А.*, Магизм и единобожие. М.: Изд-во Эксмо, 2004.
10. *Мень, А.*, Трудный путь к диалогу. М.: Издательский дом «Жизнь с Богом», 2008.
11. *Мень, А.*, протоиерей, Церковь и мы. М.: ИД «Жизнь с Богом», 2012.
12. *Одинцов, М.И.*, Думский вызов: религиозные свободы и вероисповедные реформы в Российской империи (1900 г. – февраль 1917 г.). СПб.: Российское общество исследователей религии, 2013.
13. *Присёлков, М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X -XII вв. СПб.: «Наука», 2003.
14. *Проблемы укрепления единства российской нации:* материалы Всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных ученых «Проблемы укрепления и поддержания гражданского единения в регионе: философско-культурологические, искусствоведческие и религиоведческие

аспекты» (Пермь, 17-19 сент. 2014 г.). В 2 ч. / отв. ред. С.А. Никольский, М.Г. Писманик; Перм. гос. акад. искусства и культуры. Пермь, 2014.

15. *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты*. Выпуск 10. Сборник статей. СПб.: Российское общество исследователей религии, 2014.

16. *Смирнов, М.Ю.*, Религия и религиоведение в России. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013.

17. *Султанов, А.Р.*, Защита свободы совести, распространения убеждений через призму постановлений Европейского Суда по правам человека. М.: Статут, 2013.

18. *Kustermann, A.P.* Der Aleksandr-Men-Preis der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart Geschichte –Intention – Öffentlichkeitswirkung [элект. ресурс].(переводс нем. автора – О.

Павлова О. С., Миназова В. М., Хухлаев О. Е.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МУСУЛЬМАН: СОЦИАЛЬНЫЙ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ПАРАМЕТРЫ

Социально-психологическое исследование, направленное на изучение религиозной идентичности мусульманской молодежи, было проведено в Чеченской Республике осенью 2015 года. В исследовании приняли участие 417 студентов первых-вторых курсов ЧГУ и ЧГПУ. Средний возраст респондентов 19 лет. Их них 164 юноши, 253 девушки. Изучение компонентов религиозной идентичности было произведено с помощью методики Д. Ван Камп «Измерение индивидуальных/социальных компонентов религиозной идентичности» (адаптация русскоязычной версии произведена В.А. Шороховой, исламской версии О.С. Павловой)и методика измерения интрагрупповой идентификации К.Лича для изучения идентификации с религиозной группой.

Анализ результатов исследования религиозной идентичности согласно подходу Д. Ван Камп показал, что религиозная идентичность мусульманской молодежи представляет собой четырехфакторную структуру, в которую вошли следующие параметры (в порядке убывания значимости):

- Индивидуальная духовная идентичность;
- Идентичность по вероисповеданию;
- Социальная духовная идентичность;
- Религия как способ социального взаимодействия.

Изучение идентификации с религиозной группой по методу К. Лича показало, что наибольший вес в структуре религиозной идентичности чеченских студентов имеют такие компоненты как:

- Удовлетворенность членством в группе;
- Выраженность (центральность) ингрупповой идентичности;
- Сплоченность/приверженность группе.

Подготовлено при поддержке гранта РГНФ № 15-06-10843 «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросс-культурный анализ».

Петрова К. Ю.

ИДЕЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ РЕАЛИЗАЦИИ (опыт межрелигиозного круглого стола в Томске)

Всю историю человечества можно представить как диалог, удавшийся или потерпевший крах. Историческое время, ритм жизни ускоряются, усиливается глобализация, технологизация, возможностей коммуникации становится все больше, но тем насущнее становится вопрос её качества. Особенную остроту этот вопрос приобретает в смешанных социумах – при

взаимодействии представителей разных культур, религий, мировоззрений. Наибольшие трудности касаются межрелигиозной коммуникации, в силу наличия сверхчувственного опыта участников. Он пронизывает и определяет всю жизнь, деятельность, но он специфичен, понимание чужого религиозного опыта с неизбежностью кажется противоречивым [5. с. 89]. Не только понимать, а и прояснять свои мотивы непросто, сверхчувственное трудно выразить вербально.

Но основой коммуникации являются не только и не столько возможности вербализации опыта, сколько заинтересованность в ней, в понимании, прояснении, общении, в Другом, в диалоге – по философии авторов, пишущих о нем как главном методе познания. Это М.М. Бахтин, М. Бубер, Ю. Хабермас и др. М.М. Бахтин определял диалог как процесс творчества, обоюдный, предполагающий специфическую активность субъектов, восприятие собеседника как Другого, попытку помыслить, увидеть мир его глазами и соотнести это со своим видением. «*Быть – значит общаться. Абсолютная смерть (небытие) есть неслышанность, непризнанность, невспомянность... Быть – значит быть для другого и через него – для себя*» [1. с. 312]. Для М. Бубера бытие – это диалог между Богом и человеком, человеком и человеком, человеком и миром. Истинное бытие – бытие между Я и Ты; жизнь – в диалоге с себе подобным: «Личность выявляет себя, вступая в отношения с другими личностями» [2. с. 39]. Оба они пишут о самоценности диалога для человеческого Я. В диалоге спонтанном, дающем «непредсказуемый ответ», «обоюдные сюрпризы» возникает «*между*» – «истинное место и носитель межчеловеческого события» [2. с. 154, 4. с. 7]. К такому диалогу, взаимодействию при риске непредсказуемости, рождения новых смыслов, нужно быть готовым. Концепция коммуникативного действия Ю. Хабермаса дополняет понимание диалога, раскрывая важность внутреннего согласования действий, целей между участниками коммуникации [6. с. 199]. Цель такого действия – не приня-

тие жесткого решения, а обсуждение, работа над согласием. Такая коммуникация становится возможной при высоком уровне рефлексии участников, нацеленности на понимание, решение вопросов.

Таким образом, диалог – это попытка не просто вступить в контакт с «другим», но работа над пониманием его позиции, вкупе с избавлением от стереотипов, ярлыков и мифов. Диалог как принцип, который признается сторонами, вынуждает быть открытым, относиться уважительно и, по крайней мере, он дает шанс и попытку понять «чужое», даже если политически это не выгодно и не соответствует интересам сторон [3. с. 29].

Томский опыт – это попытка практической реализации принципов диалога в межрелигиозном диалоге. Томск – город исторически многонациональный и многоконфессиональный. В настоящее время насчитывает около сорока зарегистрированных религиозных организаций различных направлений христианства, буддизма, индуизма и других. Первый межрелигиозный круглый стол состоялся в Томске в 2011 г., затем, еженедельно в течение двух лет проходили собрания рабочей группы из ученых и представителей конфессий. С марта 2013 г. «Межрелигиозный диалог» (закрепившееся название встреч) стал участвовать в семинарах, организованных на базе Исторического факультета ТГУ. Апробация такой формы работы прошла успешно, формат встреч был скорректирован для расширения возможностей участия студентов, и в настоящее время Межрелигиозный диалог функционирует как семинар для магистров, представляя собой площадку для общения и исследовательскую площадку. Помимо регулярных дискуссионных встреч и собраний, его участниками ежегодно проводятся чаепитие в «Неделю гармонизации межрелигиозных отношений» ООН (с февраля 2012 г.) и музыкальный фестиваль (с декабря 2012 г.), регулярные ознакомительные экскурсии «в гости» к конфессиям (с июля 2013 г.), С мая 2016 г. – ежеквартальный музыкальный мини-фестиваль, возникший после успешного срыва фестиваля (в декабре 2015 г.) фанатичным религи-

озным активистом. Все эти мероприятия сопровождаются тематическими круглыми столами, просветительской деятельностью.

Дискуссионное объединение верующих и ученых в Томске превратилось в коммуникативную площадку, реально действующую, и, не быстро, но стабильно, развивающуюся. За годы работы в нем принимали участие томские ученые разных университетов и специальностей, представители почти всех религиозных объединений города, иногородние и зарубежные ученые, религиоведы, представители конфессий (Санкт-Петербург, Омск, Москва Германия, Индия). Успехом и уникальностью томского опыта межрелигиозного диалога стало то, что еще зарождаясь, он собрал и объединил «актив» участников, заинтересованных в диалоге, открытости Другому. Также, принципиально важными стали организационные решения: проведение встреч в свободной, исследовательской обстановке университета, что снимает с представителей религиозных объединений необходимость постоянно отстаивать основы веры, и настраивает на рабочий лад; частота и регулярность встреч (еженедельно); равноправие участников; свободная посещаемость, отсутствие формального объединения участников, и отсутствие жесткого регламента работы, что опять-таки, очень важно для представителей религиозных объединений. Таким образом, в межрелигиозной коммуникации наблюдается следующий парадокс: с одной стороны, высокая степень свободы организации понижает возможную скорость развития, но с другой – она оказывается необходимой участникам для того, чтобы учиться общаться, взаимодействовать, учиться диалогу. Опыт томского Межрелигиозного диалога показывает, что перед развитием вширь, привлечением слишком большого количества участников, или неподкрепленным реальными ресурсами расширением деятельности, сохранение внутренней целостности коммуникации, ее последовательное развитие вглубь – является приоритетным в межрелигиозной коммуникации.

Библиография:

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979. 424 с.
2. Бубер М. Я и Ты / пер. Н. Файнгольд. М.: Высшая школа, 1993. 175 с.
3. Быков А. А. Быков Р. А. Диалог и толерантность в современном обществе // Наука, образование, общество: проблемы и перспективы развития: сборник науч. трудов по материалам Междунар. научно-практич. конф. 28 фев. 2014 г.: в 12 ч. Ч. 3; Мин-во обр. и науки РФ. Тамбов: Изд. ТРОО «Бизнес-Наука-Общество», 2014. 163 с. С. 29-30.
4. Быков Р. А., Седова Л. Д. Межрелигиозный диалог в России: методологические установки организаторов и исследователей // Религиозная ситуация в российских регионах: тезисы докладов и сообщений Четвертой всерос. НПК (Омск, 7-8 окт. 2014 г.) / отв. за вып. д-р филос. наук, проф. Л.В. Денисова, канд. ист. наук А.А. Морозов. – Омск: Омская академия МВД России, 2014. 145 с. С. 6-8.
5. Карпицкий Н. Н., Петрова К. Ю., Хазанов О. В. История развития межрелигиозного диалога в Томске // Религиозная ситуация в российских регионах... Омск, 2014. 145 с. С. 88-91.
6. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Спб.: Наука, 2000. 377 с.

Редкозубов А. Д.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВОПРОСА О РЕЛИГИОЗНОЙ ОСНОВЕ ИГИЛ

Появившееся сравнительно недавно движение ИГИЛ – Исламское государство или в современной аббревиатуре ДАИШ, поставившее своей целью создание Всемирного исламского халифата, уже заявило о себе как одно из эффективнейших орудий хаотизации мира, вольно (или невольно,

но удивительно удачно) подключившись к реализации планов подготовки мира к его последним дням в соответствии со своими эсхатологическими представлениями.

Исходя из вышесказанного, постараюсь, кратко остановившись на истории создания и современном состоянии ИГИЛ, рассмотреть вопрос о религиозной основе этого движения.

1. Краткая история вопроса. Появившееся сравнительно недавно (октябрь 2006 г.) как продолжение изрядно нашумевшей в свое время «Аль-Каиды» движение ИГИЛ (ДАИШ), что переводится с арабского языка «Исламское государство Ирака и Леванта», быстро стало одним из влиятельных игроков в мировой политике – достаточно привести хотя бы такой широко известный факт, что против ИГИЛ ополчился весь немусульманский, а частично и мусульманский мир, включая и Россию, вступившую в войну против него, как мы все хорошо помним 30 сентября 2015 года.

Феномен ИГИЛ сразу же стал предметом многочисленных аналитических материалов, прежде всего военного и политического характера, при этом его духовные и социальные аспекты исследованы гораздо слабее, а ведь именно они имеют для религиоведов и верующих приоритетное значение.

Итак, прообраз ИГИЛ – группировка «Исламское государство в Ираке» была создана 15 октября 2006 года на базе «Совещательного собрания моджахедов в Ираке», объединившего в свою очередь восемь исламистских повстанческих организаций, боровшихся против международных сил, оккупировавших Ирак после свержения режима Саддама Хусейна, а также против созданной при поддержке США армии нового, проамериканского, Ирака. Впоследствии эта группировка вобрала в себя ряд мелких повстанческих групп и в июне 2014 года приняла наименование ИГИЛ, выразив тем самым свои претензии на территорию соседней Сирии, Ливана и Палестины – именно эти области включает в себя географическое понятие «Левант» (от французского *soleil levant* – восходящее солнце), входящее в состав аббревиатуры ИГИЛ.

Подчеркнем, что в настоящее время ИГИЛ представляет собой не филиал «Аль-Каиды», а ее конкурента. Вначале отряды, вошедшие впоследствии в ИГИЛ, была частью «Аль-Каиды», но в феврале 2014 года отделились от нее - одной из причин этого стало неподчинение ИГИЛа ряду приказов «Аль-Каиды», в том числе, о неприменении насилия в отношении мирного населения, таким образом, даже для «Аль-Каиды» ИГИЛ оказался слишком жестоким.

Далее, опираясь на поддержку населения так называемого «суннитского треугольника», (суннизм, как известно, основное течение ислама), включающего в себя территории на северо-западе Ирака, бывшего оплотом режима Саддама Хусейна группировка повела борьбу, имея своей главной задачей установления на всей освобожденной территории шариатского, т.е. основанного на исламских законах, правления, для чего необходимо изгнать из страны американцев и их союзников, а также отстранить от власти поставленное ими правительство, состоящее большей частью из представителей шиитов (второе по численности течение ислама). Шииты составляли до половины населения прежнего Ирака и подвергались в саддамовском Ираке дискриминации и поэтому в большинстве своем поддерживали американцев

Пик активности «игиловцев» пришелся на июнь 2014 года, когда они при активной поддержке так называемых «баасистов» (бывших военнослужащих армии Саддама Хусейна) смогли захватить второй по величине город Ирака – Мосул – и провозгласили себя халифатом, то есть исламским государством со столицей в сирийском городе Ракка, впрочем СМИ по-прежнему употребляют аббревиатуру ИГИЛ, а сами исламисты – «дауля» (по – арабски «государство»). Новопровозглашенный халифат быстрыми темпами распространяет свое влияние – начиная с 2013 года его сторонники ведут масштабные боевые действия в Сирии, вступив в уже полыхавшую там гражданскую войну на стороне антиправительственных

сил, в апреле 2014 года они развернули боевые действия – не только террористические акции, но именно наступательные боевые действия в нефтеносных районах Ливии, в сентябре 2014 года присягу на верность ИГИЛ принесли ряд входивших ранее в движение «талибан» вооруженных группировок в Афганистане и Пакистане.

В настоящее время халифат контролирует около половины территории Ирака, обширные территории на севере и северо-востоке Сирии, составляющие по состоянию на декабрь 2015 г. до 70% территории страны – общая площадь контролируемой ими территории достигает 70 тыс. кв. км. с населением до 7 млн. человек.

Численность вооруженных сил ИГИЛ, по разным оценкам, превышает только на территории Сирии 50 тыс. человек, треть из которых иностранцы, в том числе более 2 тыс. россиян.

Популярность «проекта ИГИЛ» прежде всего среди мусульман, составляющих около четверти населения мира, объясняется действием ряда факторов, которые можно свести к нескольким группам:

- Духовно-нравственный кризис западного общества потребления, оказывающий разлагающее влияние на основные понятия традиционной, прежде всего исламской морали;

- Наличие мощной духовной, точнее, псевдодуховной основы в лице исламского вероучения, толкуемого в нужном террористам ключе;

- Стремление значительного числа пассионарных людей из числа прежде всего молодых мусульман (и не только мусульман) к жизни в условиях справедливого, по их мнению, миропорядка на основе законов шариата, имеющего авторитет божественного откровения.

Завершая краткий обзор ИГИЛ, обратим внимание на явную ангажированность данной организации – подобно тому, как и ее предшественница «Аль-Каида» при своей внешне ярко выраженной антизападной, в том числе и антиамериканской направленности, играла роль своего рода жупе-

ла – общей угрозы для мировой демократии, побуждавшей весь мир сплотиться в борьбе против нее под руководством, конечно же, США, так и ИГИЛ, как об этом я сказал в начале выступления, вольно или невольно служит интересам Америки и стоящим за ней транснациональных корпораций, а также традиционного заклятого врага арабских экстремистов всех мастей Израиля, против которого ИГИЛ пока воевать не планирует. Явным подтверждением этого явилась та действительно «странная война», которую США и их союзники вели против ИГИЛ все эти годы, что во многом и позволило террористам добиться впечатляющих успехов, в то время как небольшой по численности группировке ВС России (около 50 самолетов и бригада охраны) за несколько месяцев исключительно воздушных атак удалось нанести противнику серьезный ущерб.

2. Духовная основа ИГИЛ. Исходя из того, что руководство и подавляющее большинство игиловцев являются суннитами, можно с уверенностью сказать, что духовной основой движения является учение возникшей в первом веке исламской истории секты хариджитов, считавших своих противников – мусульман многобожниками, толкуя это понятие в выгодном им смысле. Традиционный ислам под многобожием понимает приращение Аллаху сотоварищей, в трактовке же хариджитов те, кто повинуется шайтану, берут его себе в качестве господина, становятся его слугами, в то время как мусульманин может быть только слугой Аллаха и его рабом. Таким образом, он перестает быть мусульманином и становится многобожником, т.е. язычником со всеми вытекающими отсюда правовыми последствиями. Практическим выражением этого положения является широкое применение игиловцами принципа «такфира», когда не разделяющие их учение мусульмане объявляются «неверными», то есть «кафирами». Персонально основателем хариджизма считается вождь племени киндитов Ашас ибн Кайса, отказавшийся принести присягу на верность первому из так называемых праведных халифов Абу Бакру (632-634 гг), унаследовав-

шему власть над первомусульманской общиной непосредственно от Мухаммада после его кончины. Не признали хариджиты и двух последующих халифов – Османа (644-656 гг) и Али (656-661 гг), что для них важнее любых религиозных предписаний [2, с.155]. Они считают неверными мусульман, совершивших тяжкие грехи – «тяжкий грех делает мусульманина кафиром» [1, с.66] и обвиняют в неверии даже те, кто будучи согласными с ними в вере в ее хариджитском толковании, не хотели переселяться в общину и участвовать в джихаде [2, с.162].

В отношении к власти хариджиты призывали к выступлению против законно избранного имама в случае нарушении им, по их мнению, положений Сунны вплоть до убийства нарушителя. Таковыми нарушителями в глазах игиловцев является даже правящая в Саудовской Аравии и владеющая ныне святыми местами ислама династия саудитов, религиозной основой власти которой является ваххабизм, происходящий от тех же хариджитов. Исследователи вопроса применения принципа «такфира» подчеркивают, что Мухаммад в отличие от хариджитов никогда не воевал с единоверцами, что дает основание противникам ИГИЛ отказывать им в принадлежности к традиционному суннизму, характеризуя их как маргинальную секту.

Одним из основных положений хариджитов является вопрос о происхождении халифа как вождя правоверных. По их мнению, имам не обязательно должен происходить из племени Мухаммада – курейшитов, на этот пост может быть избран любой разделяющий учение хариджитов, «будь даже это раб африканского происхождения» [2, с.156]. Руководствуясь этим принципом, ИГИЛ имеет крайне широкие возможности в области избрания руководства, что является несомненным преимуществом в кадровых вопросах. В исповедании своих принципов хариджиты отличались крайней степенью упорства в отстаивании своего мнения и абсолютной нетерпимостью к компромиссам, что опять же является характерной чертой сторонников ИГИЛ.

Жестокость и фанатизм в качестве характерных особенностей хариджитов отмечает академик С.М. Прозоров [3, с.84]: в качестве подтверждения приверженности их учению от желавших к ним присоединиться они могли потребовать совершить убийство невинного раба, вообще же убийство детей и женщин побежденных ими врагов, в том числе и бывших ранее мусульманами, ими не возбранялось [2, с.157], подобно тому, как и современные их последователи в лице игиловцев возвели жестокость в культ и не только широко используют жестокие казни в качестве устрашения, но и транслируют эти зверства, ставшие визитной карточкой ИГИЛ на весь мир через находящиеся в их распоряжении мощные средства электронной информации.

Как известно, одной из догматических основ исламского вероучения является вера в предопределение трактуемое от жесткого до достаточно мягких форм представления. Хариджиты отличались наиболее жестким пониманием этих положений, что в практике ИГИЛ воплотилось в массовых масштабах использования смертников не только для терактов в городах против мирного населения, но и на поле боя против военных целей – летом 2016 г. количество примененных ими смертников, значительная часть которых управляла специально переоборудованными для этих целей автомобилями повышенной проходимости, которые бронировались и снаряжались большим количеством взрывчатки – так называемые «джихад-мобили» – достигала 500 человек ежемесячно.

Во многом такой подход в вопросе предопределения объясняется суннитскими эсхатологическими представлениями – хариджиты и современные игиловцы, прямо говорят о близком конце времен, когда армии Запада (в интерпретации ИГИЛ – «Рима») встретятся с армиями ислама в северной Сирии и в сражении мусульмане победят. Быть бойцами этой победоносной армии и всячески им помогать – большая честь, а награда – вечное райское блаженство, несравнимое ни с чем в этой жизни. Для многих

современных пассионарных мусульман упустить такую возможность представляется недопустимым – отсюда и невиданные прежде масштабы подготовки смертников, сознательно идущих на гибель под девизом: «любите ли вы жизнь так же, как мы любим смерть?». Отсюда еще одна характерная черта идеологии ИГИЛ – ее пронизанность апокалиптическими ожиданиями.

Одним из отличительных признаков учения хариджитов от традиционного суннизма является и практикуемое ими так называемое «благодарное скрывание веры» – такийя [2, с.163], что впоследствии получило широкое применение у шиитов, отделившихся от суннитов несколько позже хариджитов. Данное положение позволяет сторонникам ИГИЛ внедряться в различные религиозные и общественные организации, скрывая до поры свою истинную веру и быть готовыми к действию в нужный момент.

Сюда примыкает и такая особенность учения хариджитов, как особый упор на подтверждение своей веры делами [3, с.86], угодными, по их мнению, Аллаху, что выражалось раньше и выражается в настоящее время в придании особой роли «джихаду меча», а также поддержанию жесткой дисциплины среди бойцов и беспрекословному повиновению со стороны населения подвластных им территорий.

Впоследствии идеи хариджитов получили определенное развитие в работах Ахмада ибн Ханбала (IX в.), учившего о вере как совокупности словесного признания, действий в соответствии с Сунной и добродетельного намерения и стали идейной основой одной из четырех главных религиозно – правовых школ ислама – ханбалитского мазхаба, отличительной особенностью которого является строгость поведения и недопустимость аллегорического понимания положений Корана.

В XVIII в. к этим идеям обратился Мухаммад ибн Абд эль-Ваххáb, который актуализировал их в новых исторических условиях, уделив большое внимание вопросу джихада, имея в виду прежде всего «джихад меча».

Сама по себе идея джихада (корень слова имеет в арабском языке основное значение «усилие») – заложена еще в Коране и наряду с главным значением – священная война – обозначает в духовном смысле внутреннюю борьбу со своими недостатками.

Труды Ахмада ибн Ханбала и Мухаммада ибн Абд эль-Ваххаб, однако, при этом не содержат напрямую одной из главных особенностей хариджитов – такфира, согласно которому все не придерживающиеся сектантских воззрений мусульмане приравниваются к неверным. Тем не менее, именно ваххабиты, которые сами называют себя салафиты, т.е. «последователи благочестивых предков», стали духовной предтечей сегодняшнего ИГИЛ, основные положения теории и практики которого имеют ярко выраженный деструктивный характер. Это касается, прежде всего, неограниченного использования положения о шахидах – погибших за веру борцов (мучеников в салафитском толковании), которым гарантируется посмертное райское блаженство, при этом в их качестве могут выступать женщины и дети, да и сам принцип такфира, о котором я уже упоминал, когда приходится убивать пусть и бывших, но все же единоверцев, а то и соратников, серьезно деформирует личность.

ИГИЛ намерен возродить всеарабское государство - Великий Халифат, территория которого будет поделена на провинции, будет создана вертикаль власти, (гражданской, и военной), – это будет в полном смысле этого слова средневековое государство, где люди будут жить по законам исламского права – шариата. Халифат должен быть территориально очень большим. В ИГИЛ уже успели заявить, что в новом государстве видят всю северную Африку, весь Ближний Восток и половину Центральной Азии, всю Индия, Малайзию, Индонезию и Сингапур. Учитывая, что в древний Халифат входили еще и территории нынешних Грузии, Армении, прикаспийских государств, Сицилии и Южной Италии, то планы, действительно масштабные. Официальными врагами в этом деле объявлены страны Запада, Китай и Россия.

Ряд исламских ученых, в том числе и авторы письма 126 ученых из различных мусульманских стран, опубликованного в 2015 году, вообще отказывают ИГИЛ в принадлежности к мусульманам, однако такой подход представляется не соответствующим действительности – также как и к ваххабизму, подвергавшемуся подобным же атакам, к салафизму даже в его крайней разновидности, может быть применен термин «политический ислам», подразумевающий свои особые толкования положений классического суннитского ислама.

Список литературы:

1. *Бартольд В.В.* Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир.– М.: Книжный клуб Книговек, 2012. – 352 с.
2. *Мамиргов М.З.* Книга исламских сект и вероучений. –М.: Телеви-деокомпания «Исламский мир», 2007. 472 с.
3. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М.: Вост. Лит., 2004. – 471 с.

Смолина О. О.

ТЕМПОРАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ КАК КАТЕГОРИИ ДУХОВНОГО ПОДВИГА В КУЛЬТУРЕ ПРАВОСЛАВНОГО МОНАШЕСТВА

В контексте восприятия религии в современной гуманитаристике как значимой составляющей жизни социума актуализируются исследования феноменов православного монастыря и монашества, в том числе с позиций культурологии, ее религиоведческого направления. Одной из задач современного религиоведения и религиоведческой культурологии является вскрытие механизма существования традиционных канонических культур (в которых религия выступает главным структурообразующим элементом)

в условиях современного светского общества. Необходимый материал для дальнейших выводов по данному вопросу предоставляет, в частности, исследование базовых темпоральных представлений таких культур. В данном контексте стоит актуальность темы настоящей статьи. Цель данной статьи – выявить специфику темпоральных категорий культуры православного монашества в их связи с аксеологическим комплексом этой культуры.

В рассмотрении темпоральных характеристик культуры православного монашества будем исходить из факта ее неоднородности. В результате ряда предыдущих исследований [14] установлено, что воплощение евангельской максимы «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим <...> возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22, 37-40) в системе культуры православного монашества имеет два основных вектора с акцентом на первой или второй части заповеди. В процессе реализации этих векторов сформировались две модели этой культуры с отличающимися ценностно-иерархическими установками. Для первой из них характерно восприятие любви к ближнему через любовь к Богу, а концепция второй представляет собой утверждение, что к подлинной любви к Богу человек восходит через сострадательную любовь к ближнему. Данные две концепции системно связаны с соответствующими типами представлений о мироустройстве. В одной из них акцент на созерцательной молитве уводит на дальний план, так называемый общественно полезный труд, переводит в область «духовно-дистанционную» контакты с другими людьми. Ценность эстетического (и нравственного в его светском понимании) заменяется ценностью духовного, сакрального, божественного.

В другой культуре напротив, акцент на альтруистское служение ближним, при тех же финальных ценностях (обожение, вечная жизнь с Богом), формирует иной путь их достижения. Монастырь нуждается в мощ-

ных источниках финансирования. Эстетическое воспринимается как эквивалент нравственного, а отсюда – как важнейшая составляющая миссионерской работы. Разноотраслевые контакты с «миром» воспринимаются как желательные, ибо они обеспечивают источники финансирования для занятий благотворительностью и дополнительные русла миссионерской работы. Ряд монахов заняты выполнением определенной профессиональной деятельности, не теряя при этом связи с монастырем. Данный тип культуры фактически реализует цель, которую, по мнению И. Ильина, должна достигать культура христианская, – построение культуры на евангельских основах.

Констатируя факт наличия двух базовых типов (моделей) культуры православного монашества, для обозначения первого из них, ориентированного на максимальный уход от мира и психосоматические аскетические практики, предложено ввести понятие «монашеская культура». Второй тип, для представителей которого аскеза выступает как служение ближним (в Евангельском понимании этого термина), предложено ввести понятие «монастырская культура». Для обозначения же всей монастырской реальности, самых разных ее проявлений, использовать термин «культура монашества».

Восприятие времени, темпоральных категорий в целом, также приобретает свою специфику в контексте данных типов культуры православного монашества.

Как известно, в христианской культуре в целом можно проследить существование нескольких моделей времени. Первая и наиболее распространенная – линейная модель. Она берет начало из иудейских, ветхозаветных представлений о времени и истории, утверждает неповторимость событий священной истории. Линейная модель времени в христианстве противопоставлена более распространенной в древнем мире циклической модели.

Вторую концепцию времени – синусоидальную – в рамках современной христианской культуры представляет доктор богословия, профессор протоиерей Владислав Свешников. Он исходит из традиционного для христианства нравственного критерия оценки времени и истории: «сторонники идей нравственного прогресса найдут немало исторических аргументов, свидетельствующих о постоянном линейном нравственном усовершенствовании человечества. Напротив, сторонники ретроградной линии нравственной деградации найдут немало аргументов в свою пользу. <...> И это только означает, что историческая картина обладает сложным, нелинейным характером, а если и линейным, то линия эта не прямая, а скорее имеет построение синусоиды, со своими вполне объяснимыми взлетами и падениями» [11, с. 131].

Модель времени как прерывное развитие – «катастрофический прогресс», в котором сочетаются два вида процессов: принадлежащих нашему феноменальному миру и имеющих отношение к миру ноуменальному, прорывающихся из божественной вечности в земное бытие, предлагает философ В. Ф. Эрн: «Каждый перерыв – это та реальная, в пределах нашего мира лежащая точка, где два мира: мир “этот” и “тот”, мир сущего и существующего, мир абсолютной свободы и мир причинной обусловленности соприкасаются в реальном взаимодействии. <...> В христианском понимании прогресса прошлое и настоящее представляются процессом, в котором с высшей, иррациональной телеологичностью взаимодействуют две формы развития: прерывная и непрерывная» [19].

Одним из представителей крестообразной модели времени является современный греческий богослов митрополит Иерофей Влахос: «<...> тот, кто видел нетварный свет и соединился с Богом, не ждет второго пришествия Господня, но живет в нем. Вот почему в христианском учении существует представление не о линейном, но о циклическом или крестообразном времени. Именно потому прошлое, настоящее и будущее действительно воспринимаются как некое неразрывное единство. Это и есть так называемое “сжатое время”» [7, с. 21].

Крестообразная концепция времени предполагает, что момент настоящего включает в себя прошлое, будущее, вечность и миг. Расположение этих составляющих времени на осях креста воспринимается по-разному. Например, прошлое в сознании современного человека расположено однозначно сзади, а в ощущениях человека Древней Руси, по наблюдению Д. С. Лихачева, прошлое находилось впереди. «Прошлое было где-то впереди, в начале событий, ряд которых не соотносился с воспринимающим его субъектом. “Задние” события были событиями настоящего или будущего. “Заднее” – это наследство, остающееся от умершего, это то “последнее”, что связывало его с нами. “Передняя слава” – это слава отдаленного прошлого, “первых” времен, “задняя же слава” – это слава последних деяний» [10, с. 356].

Данные концепции времени, имеющие место в христианской культуре, не могут быть без изменений применены к культуре монашества. Являясь частью культуры христианской, но, тем не менее, обладая собственной спецификой, последняя, предположительно, должна породить собственное ощущение времени. Отдельные аспекты этого вопроса рассматриваются в научной литературе философского и культурологического направлений. Так, темпоральные представления в духовной практике исихазма исследуют С. С. Хоружий [17] и П. Б. Сержантов [12].

Исихазм представляет собой ядро православной аскетической традиции. Путь духовных преобразований человека в данной практике пролегает через ряд ступеней. Чаще всего их различают две – аскеза и мистика, или три ступени – очищение, просвещение и совершенство. Иоанн Синайский (Лествичник) в своей знаменитой работе «Лествица» выделяет несколько десятков таких ступеней, которые также могут быть сгруппированы по принадлежности к этапу аскезы или этапу мистики [12, с. 55]. На каждой из этих ступеней, наряду с духовными преобразованиями, изменяется переживание монахом времени.

Состояние человека, еще не приступившего к покаянию и очищению, расценивается в контексте культуры монашества как «страстное». «Силу страсти может набрать любой регулярно повторяемый грех, ставший жизненной потребностью человека, как бы его второй натурой. <...> Человек в страстном состоянии доходит до безумного ненасытного удовлетворения страсти; время жизни у одержимого страстью благодаря этому превращается в циклическое» [12, с. 57-58]. Приступая к аскезе, в процессе покаяния и смирения, познания своего истинного состояния, монах борется со страстями. «Человек получает возможность в духовной практике <...> перейти от циклического времени к линейному. Круг времени превращается в стрелу времени» [12, с. 59]. Подвижник, достигший состояния совершенства, по мнению С. С. Хоружего, ощущает время как точечное [12, с. 50].

Для того чтобы понять особенности восприятия времени в культуре православного монашества, необходимо проанализировать некоторые аспекты строя монастырской жизни, аскетической, молитвенной и богослужебной практики.

Прежде всего, следует отметить тщательную регламентацию жизни инока в монастыре. Распорядок дня монаха очень плотно занят молитвой, послушаниями, физическом трудом и практически не имеет так называемого свободного времени. Монаху полагается дорожить временем, не только днями, но и часами, потому что ими зарабатывается блаженная вечность. Минута есть маленькая вечность. Данное понимание восходит к евангельскому тексту. В Евангелии от Луки (Лк. 10:4), в речи Христа, благословляющего учеников на проповедь встречается запрет «никого на дороге не приветствуйте». «Для понимания этой заповеди надо знать, что многословные и занимающие немало времени приветствия на Востоке представляют собой особое искусство и социально значимую церемонию. Ввиду наступающего суда над миром ученики должны оставить восточное

равнодушные ко времени и ценить всякую минуту, которая может быть употреблена для исполнения возложенной на них миссии» [16].

В монастыре, как и в богослужебной практике в целом, привлекает внимание отсутствие жесткой привязки к так называемому объективному или астрономическому времени. Так, существующий тип богослужения, называемый «часы», которые делятся на 3-й, 6-й, 9-й час и др., никак не соответствуют тем же часам суток. К примеру, в начале вечерни (обычно в 17-18 часов) читается девятый час, а в ее конце (приблизительно в 20 - 22 часа, в зависимости от продолжительности богослужения накануне предстоящего праздника) – первый час. Перед началом литургии (обычно в промежуток с 5 до 9 часов утра) читаются часы третий и шестой. Здесь прослеживается влияние Ветхозаветного Закона, регулировавшего время богослужений. Утреннее богослужение в Иерусалимском храме начиналось с восходом солнца, то есть около 6.00. От него и отсчитывался дневной ход времени: 1-й час (около 7.00), 2-й час (около 8.00), 3-й час (около 9.00) и так далее до 12 часа (около 18.00). Этот иудейский счет времени до сих пор определяет православное богослужение [1, с. 12].

Довольно свободное обращение с астрономическим временем существует и в монастырях Афона. Так в Русском Пантелеймоновом монастыре имеет место традиция, согласно которой каждую субботу на закате солнца часы на монастырской башне ставят на полночь. Со сменой времен года и, соответственно, изменения времени заката, сдвигается и полночь.

Таким образом, время, по представлениям культуры монашества, не является неумолимо текущим и всепоглощающим. Жизнь, существование, частично протекает во времени, но соприкасается, испытывает на себе влияние также и вечности, ориентирована на нее. В своей сущности жизнь не есть неумолимо истекающее время, она способна продолжаться и тогда, когда времени уже нет. Монаху не свойственно, в отличие от человека секулярной культуры, печалиться по поводу уходящей молодости, прибли-

жающегося конца жизни. Его психологическое восприятие времени может быть названо ценностным способом переживания времени, «когда внутренний мир человека подчинен принципу ценности вневременного, в пределе вечного. Человеческая жизнь не сфокусирована ни на настоящем, ни на будущем, она подчинена реализации определенного мира моральных ценностей» [5, с. 471].

Свои особенности относительно восприятия времени имеет молитвенная и аскетическая практика в культуре монашества. Так, главное богослужение Православной церкви Литургия, и конкретнее, ее важнейшая часть – Евхаристия – считается изъятой из времени, не принадлежащей времени: «богослужение, совершаемое на земле, есть лишь прорыв сквозь время к тому вневременному богослужению, которое Вселенская церковь (в том числе и все силы бесплотные!) совершает на небе» [1, с. 23]. Православная Евхаристия есть парадоксальное повторение неповторимого, прорыв сквозь время к той единожды бывшей и ныне в каждом богослужении совершающейся крестной жертве Христа.

Кроме того, изъятыми из времени считаются воскресенье – День Господень, и Пасха – «праздников праздник и торжество из торжеств», находящаяся как бы вне календаря, стоящая над двенадцатью величайшими православными праздниками.

Делом вне времени в своей сущности является и молитва как предстояние перед Богом, встреча с Богом. Митрополит Антоний Сурожский советует для эффективной, достойной молитвы научиться останавливать время: «не дать времени (то есть поспешности, внутреннему напряжению, тревоге о том, что время бежит) убить в нас покой и глубинность, при которых молитва возможна. <...> надо научиться справляться с временем, просто останавливать время» [4, с. 319, 322]. Этот покой и глубинность чужд всякой расслабленности, успокоенности и мечтательности. Он есть точкой высшей степени собранности человеческого естества, чуткости души и тела, точкой максимального равновесия сил земного и небесного, духовного и телесного, временного и вечного.

По словам прп. Исаака Сирина: «В это время, в которое совершаются молитвословия и моления пред Богом и собеседование с Ним, человек с усилием отовсюду собирает воедино все свои движения и помышления и погружается мыслию в едином Боге, и сердце его наполнено бывает Богом; и оттого уразумевает он непостижимое. Ибо Дух Святой, по мере сил каждого, действует в нем, <...> так что внимательностию молитва лишается движения, и ум поражается и поглощается изумлением, и забывает о возделении собственного своего прошения, и в глубокое упоение погружаются движения его, и бывает он не в мире сем. И тогда не будет там различия между душою и телом, ни памятования о чем-либо <...>» [9, слово 16].

По сути именно такой «остановкой времени» является большинство аскетических практик в монастыре, они не предполагают активного действия. Точнее сказать, они есть не физическая, а духовная активность. Так, аскетическая практика постничества как отсутствие разнообразия в пище близка ощущению остановки времени: одинаковое – одно и то же – одно. Затворничество – отсутствие разнообразия в общении и контактах, самозамыкание в тесном пространстве, что влечет за собой потерю ощущения бега времени. Молчальничество – «Здесь борьба со временем, с тревогой, которую время рождает в нас, совпадает с исканием внутреннего и внешнего молчания» [4, с. 324], полная концентрация на молитве, отсутствие не только общения, но и размышления как такового, ибо «богомыслие – деятельность мысли, тогда как молитва – это отвержение всякой мысли» [4, с. 50].

Основой «умного делания» монаха является Иисусова молитва – «Господи, Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя, грешного», в которой, в свою очередь, присутствует мотив остановки времени: «самое, может быть, существенное в Иисусовой молитве: эта молитва – предстояние перед Богом; в ней как бы нет движения от мысли к мысли. <...> она позволяет научиться молитвенно и жизненно предстоять перед Богом, просто стоять перед Ним как бы в совершенной неподвижности. И в этом отноше-

нии она, конечно, преимущественно молитва того, кто пребывает внутри себя, кто пребывает, скажем, в затворной келье» [4, с. 456].

А. Шмеман также подчеркивает, что непрестанная молитва, особенно практикуемая исихастами Иисусова молитва, приводит к ощущению остановки времени: «В монашестве <...> значение времен и часов, как таковых, не важно. Важно распределить молитву так, чтобы она наполнила всю жизнь, и для этого она вставляется в раму времени. Но само это время никакого другого смысла, кроме как “времени молитвы”, не имеет. Монашеское правило знает только ритм молитвы, которая “по немощи плоти” прерывается изредка сном или принятием пищи» [18].

Тема остановки времени, временного разрыва, точечного времени звучала в работах многих ученых и философов. Так, Н. А. Бердяев выделял три типа времени: космическое время, которое циклично и символизируется кругом, историческое время, представляющее собой прямую линию, устремленную вперед. Третий тип – экзистенциальное время, символизирующееся точкой. Это мгновение, причастное вечности, его длительность в привычных единицах времени равна нулю, это время событий, совершаемых не в горизонтальном, а в вертикальном направлении [12, с. 307]. А. Ф. Лосев писал: «Религиозный экстаз характеризуется именно прекращением или свертыванием времени, сжатием прошлых и будущих времен в одну неделимую настоящую точку» [цит. по 12, с. 315].

Традиционно считается, что в монастыре, в монастырском комплексе воплощается образ Горнего Иерусалима, как он представлен в православии, образ Царства Небесного. Там не будет прошлого и будущего, но всегда настоящее, то есть вечность. Следовательно, и здесь, в земной обители, время должно остановиться. Это еще не сама вечность, но возможное уподобление ей. По представлениям православия, один из образов монаха – живой мертвец, умерший для мира, а его келья – гроб. Данное сравнение также красноречиво свидетельствует об остановке времени.

Таким образом, в культуре православного монашества присутствуют два типа восприятия времени. Одно из них – это концепция ценностного переживания времени, когда каждое мгновение ценно постольку, поскольку может быть использовано для воплощения заповедей, деятельного покаяния и служения ближним. Второе представление о времени в культуре монашества – это концепция остановки времени ради концентрации на нетварном, ради встречи с Богом. Это еще не вечность, потому что человек находится на земле, в условиях географического пространства и астрономического времени, но и не обычное житейское время. Время в рамках данной концепции – это совпадение в единой Личности – Боге – настоящего, прошлого, будущего, мига и вечности. Это встреча времени с вечностью, приводящая к озарению, освящению времени нетварным светом вечности, к гармонизации бега времени с критериями вечности, проникновению вечного во временное.

«Чистая» молитва приводит к соприкосновению мира дольного с миром горним, от чего время перестает существовать. «Ибо и воздыхания, и коленопреклонения, и сердечные прошения, и сладчайшие вопли, и все виды молитвы <...> имеют пределом чистую молитву и до нее только имеют возможность простираться. А когда достигнута чистота молитвенная и даже внутренняя, тогда ум, как скоро преступит этот предел, не будет уже иметь ни дерзновения на молитву и молитвенное движение, ни плача, ни власти, ни свободы, ни прошения, ни вожделения, ни услаждения чем-либо из уповаемого в сей жизни или в будущем веке. И посему-то после чистой молитвы нет иной молитвы. ... А за сим пределом будет уже изумление, а не молитва, потому что все молитвенное прекращается, наступает же некое созерцание; и не молитвою молится ум» [9, слово 16].

Таким образом, памятуя о том, что в культуре православного монашества выделяются два ее типа, концепция ценностного переживания времени будет соответствовать социальному или деятельностному типу куль-

туры монашества (то есть, монастырской культуре), которая видит смысл монашества в служении миру и для которой «дело есть молитва, ставшая поступком» [4, с. 423]. Человеческая жизнь здесь не сфокусирована ни на настоящем, ни на будущем, она подчинена реализации определенного мира моральных ценностей [5, с. 471]. Концепция остановки времени воплощается в культуре созерцательного, трезвенного типа (монашеской культуре), практикующей исихазм, для которой «молитва – это дело, превращенное в созерцание» [4, с. 423].

Как и образ времени в целом, определенной спецификой восприятия в культуре православного монашества обладают также темпоральные категории – прошлое, настоящее и будущее. По выражению А.И Сидорова в культуре монашества «прошлого, именно как прошедшего, вовсе не существует» [13, с. 8]. Действительно, монаху в качестве образца для подражания предлагается как житие св. Пахомия Великого (IV в.), так и житие св. Серафима Саровского (XVIII-XIX в.). Весь положительный опыт, приближающий к Царству Небесному, включен в настоящее, актуализирован.

По мнению Н.М.Тарабукина, «совершенное сознание монаха живет прежде всего настоящим» [15]. Например, архимандрит Сергей (Шевич) учил, «проживать каждый день так, как если бы он был единственным, каждое утро полагать начало дню, до некоторой степени дистанцируясь от прошлого» [цит. по 12, с. 81]. Анализируя аскетико-мистический опыт Симеона Нового Богослова, П. Сержантов пишет: «смирennemудрие пронизывает Симеона, он безмолвствует, и, внимая себе, сосредоточивается на настоящем, не заглядывая с ожиданием в будущее. Мирское прошлое Симеоном забыто <...>» [12, с. 171]. Настоящее, в зависимости от типа культуры православного монашества, наполнено молитвой, понимаемой в монашеской культуре как духовное созерцание, а в монастырской культуре – как альтруистическая забота о ближнем. По словам А. Шмемана, для монаха время есть время молитвы и другого значения не имеет [18]. Про-

шное, таким образом, (жизнь монаха до пострига, когда не было такой усиленной аскетической молитвы) – это безвременье, то, что отброшено (грех, страсти). Это прошлое находится, фактически, за пределами культуры монашества. И акцент здесь делается не на темпоральности, а на ценности (или ее отсутствии) этого опыта для духовного возрастания.

Что касается будущего, то в культуре православного монашества наряду с принятым в православии учением о конце истории, всеобщем воскресении и посмертном воздаянии, существует представление, что для отдельных монахов, в силу их особых подвигов, будущее, выражающееся в соединении со Христом (и, часто, приобретении сверхспособностей), может наступить уже в земной жизни: «<...> каждый из нас должен подвизаться и трудиться, тщательно упражняться во всех добродетелях, веровать и просить у Господа, чтобы внутренний человек еще ныне сделался причастником <...> славы, и душа возымела общение в <...> святости Духа <...>» [6, с. 270]. Исаак Сирин прямо сравнивает граждан Небесного Царства в будущем веке и иноков, достигших состояния полноты божественного созерцания: «Ибо святые в будущем веке, когда ум их поглощен Духом, не молитвою молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе. Так бывает и с нами» [9, Слово 16].

В культуре монашества существует понятие «духовный возраст», что означает степень духовного совершенства личности. В аспекте проблемы будущего оказывается, что монахи различного «духовного возраста» находятся в разных временных зонах: одни еще в прошлом, то есть не вышли из состояния «ветхого», греховного человека, другие, активно борющиеся со своими внутренними страстями, – в настоящем, а совершенные, праведники – уже в будущем.

В православии праведником считается человек, не только высокоморальный чисто по-человечески, но достигший состояния обожения. «<...> учение об обожении составляет главную особенность православной хри-

стологии (учения о Христе – О.С.) и сотериологии (учения о спасении – О.С.)» [8, с. 631]. Если более привычный термин «спасение» понимается как исправление последствий грехопадения (спасение от греха, смерти, ада и т. д.), то понятие «обожение» воспринимается как осуществление той цели, к достижению которой человек призван как сотворенный по образу и подобию Бога [8, с. 631].

Процесс обожения начинается в земной жизни человека. Григорий Богослов считает, что обожение человека происходит в Церкви посредством таинств крещения и Евхаристии, через активное доброделание, молитву, аскетическое трудничество и мистический опыт, богопознание в молитвенном созерцании [8, с. 635 - 637]. Симеон Новый Богослов также утверждает, что «обожение – постепенный процесс, который предполагает путь через различные последовательные этапы. <...> человек через соблюдение заповедей Божиих постепенно достигает состояния, при котором греховные помыслы оставляют его ум и страсти утихают; тогда человек обретает смирение и сокрушение <...>, после чего приходит к нему Дух Святой. <...> Он получает от Духа новые очи и новые уши, посредством которых видит и слышит духовно. <...> Человек тогда уже постоянно видит Бога и созерцает славу своей души, ибо он окончательно озарен и просвещен Богом» [8, с. 642].

Таким образом, обожение понимается как возможная уже в земных условиях причастность человека Богу и как восстановление в человеке его изначального подобия Богу [8, с. 631, 642]. Что касается степени подобия Богу, то в православной традиции святые монахи относятся к «лику» преподобных, буквально – «очень похожих» на Христа. Следовательно считается, что именно в монашестве процесс обожения может достичь предельно возможной на земле степени.

В аспекте восприятия проблемы будущего в культуре монашества следует учесть и такой момент. В рамках христианской богословской тра-

диции существуют две эсхатологии, одна из которых условно называется «личной», а другая – «универсально-исторической» [8, с. 734]. «К области личной эсхатологии относятся вопросы, связанные со смертью и посмертной судьбой отдельной человеческой личности. Универсальная эсхатология, напротив, обращена к будущим событиям, имеющим отношение к истории всего человечества – Второму Пришествию Христа <...>» [8, с. 734].

В православной традиции считается, что над личностью после ее смерти совершается «частный суд», имеющий, однако, временный, не окончательный характер. (Именно поэтому имеет смысл церковная и индивидуальная молитва за умерших). Всеобщий же Страшный Суд в конце истории определит окончательную участь каждого человека. Как пишет Марк Ефесский: «Мы утверждаем, что ни праведные еще не восприняли полностью свой удел, и то блаженное состояние, к которому они себя здесь уготовали чрез дела; ни грешные после смерти не были отведены в вечное наказание, <...>; но и то и другое необходимо должно быть после того последнего дня Суда и воскресения всех» [2, с. 119].

Исходя из вышеизложенного следует, что будущее личности в представлениях, существующих в культуре православного монашества, имеет ступенчатый характер:

1. будущее, переживаемое монахом на земле как единение со Христом и видение нетварного света;
2. индивидуальное вознаграждение, которое монах получает после смерти;
3. «жизнь будущего века» – восьмой день существования творения, всего мироздания, период после конца человеческой истории, прекращение времени и воцарение божественной вечности.

Учитывая, что понятия «будущее» и «вечность» являются плохо совместимыми, ибо первое принадлежит времени, а второе выходит за его пределы, можно эти три ступени обозначить следующим образом:

1. будущее-в-настоящем;
2. временное будущее;
3. вечная жизнь.

Более того, как пишет Антоний Сурожский, «нет соизмеримости между Божией вечностью и тварной вечностью: тварная вечность укладывается в пределы времени, Божия вечность никакого отношения к времени не имеет» [3, с. 59].

В значительной мере восприятие будущего в культуре монашества окрашено этической проблематикой. Факторами, от которых «качество» будущего и скорость его наступления не зависит, являются, как это ни парадоксально для светской культуры, технический прогресс, политика, развитие культуры, уровень комфорта и т. п. Напротив, факторами, приближающими так понимаемое будущее, являются вера, надежда, любовь, аскетический подвиг.

Дурной бесконечности движения вперед в культуре православного монашества противостоит идея «пребывания в Боге» и в вечности, то есть достижение высшего совершенного состояния и пребывание в нем. В светской культуре будущее есть некая идеальная конструкция, создаваемая человеческими усилиями, приближаемая, но так и не могущая быть приближена, ускользающий мираж, заменяемый новым образом. По представлениям культуры монашества, Царство Небесное, Рай, достижение которого есть целью жизни монаха, существует и сейчас в вечности, параллельной со временем. Усилия человека, таким образом, направлены не на создание этого рая, а на приближение к нему по некой духовной траектории. Рай есть место максимального присутствия Бога. Следовательно, приближение к Богу есть приближение к Раю. Таким образом, будущее мыслится как достижение определенной желаемой цели, существовавшей ранее предпринятого духовного пути, как его итог и награда.

Таким образом, если сопоставить представления о будущем в культуре православного монашества и секулярной культуре, то можно наблюдать следующее:

1. *В секулярной культуре* образ будущего расплывчат, неопределен, размыт как некое время всеобщего благоденствия (имеют место и негативные сценарии – ядерная война, экологическая катастрофа и пр.). *В культуре монашества* будущее как образ Небесного Иерусалима описан, предсказан, определен.

2. *В секулярной культуре* будущее имеет свойство постоянно отдаляться на линии времени. *В культуре монашества* будущее, напротив, приближается как в общечеловеческом, так и (особенно) в личностном плане. Во втором случае скорость его приближения зависит от приложенных аскетических усилий и синергии – сотрудничества человека и Бога.

3. *В секулярной культуре* смерть есть преграда для наступления будущего (фактически, она и есть реальное будущее индивида). *В культуре монашества* смерть есть один из этапов жизни, приближающий будущее нового, более совершенного качества.

4. *В секулярной культуре* господствует «социально-техническое» измерение будущего. *В культуре монашества* ведущей является «духовно-этическая» трактовка будущего.

5. *Секулярная культура* живет в настоящем, будущее есть идеал, главная черта которого – его недостижимость. *В культуре монашества* будущее при определенных условиях и для отдельных индивидов может наступить уже в этой земной жизни.

6. *В секулярной культуре* будущее есть частью концепта «время». *В культуре монашества* будущее имеет измерение вечности.

Следует также отметить, что в свете проблемы будущего исчезают различия между монастырской и монашеской культурами. Это будущее – их единая цель, к которой представители этих культур идут отличающимися путями.

Кроме того, можно говорить о парадоксальной многовекторности культуры монашества. Светская культура, как известно, ориентирована на будущее. Культура монашества обращена к божественной вечности. С одной стороны, вечность, по определению, существует всегда. С другой стороны, божественная вечность, согласно христианскому учению, имела в земных условиях конкретные исторические рамки и форму своего проявления в личности Иисуса Христа. Ориентируясь на его Личность, культура монашества обращена в прошлое. С третьей стороны, однако, встреча человечества с вечностью ожидается в определенной эсхатологической перспективе, «жизни будущего века». В связи с этим можно утверждать, что культура монашества обращена также и в будущее.

Таким образом, представление о времени в культуре православного монашества отличается диалектическим характером. С одной стороны, здесь наблюдается отношение к каждому моменту настоящего как к ценности, как к времени подвига. С другой стороны наблюдается отказ от настоящего, остановка времени и прорыв в вечность. Эта диалектичность разрешается введением концептов «монашеской культуры» и «монастырской культуры».

Также следует констатировать, что в культуре православного монашества имеет место переход категорий прошлого, настоящего и будущего из темпоральной плоскости в плоскость аксиологическую. Данные категории воспринимаются не характеристиками времени, но уровнями духовного состояния личности. Прошлое ассоциируется со грехом, настоящее – с подвигом (покаяние, молитва, аскеза), будущее – со святостью. Элементом настоящего (понимаемым в значении «подлинное») является точечное, прерывное соприкосновение с вечностью (с нетленными преображающими божественными энергиями). Присущее культуре как явлению темпоральное расслоение на архивную, забытую, преходящую, непреходящую, живую и пр., фактически, не обнаруживается в самой культуре православного

монашества (ибо греховное прошлое не относится к культуре монашества, оно, следовательно, не-культура). Здесь актуально расслоение не в темпоральной, а в аксиологической плоскости, причем оценка осуществляется не в категориях «хорошо – плохо», а в понятиях «земное – небесное», «греховное – святое», «человеческое – божественное».

Понимание исторической и временной протяженности в культуре православного монашества в большей мере отражают выражения «первые времена» и «последние времена» (также не лишённые аксиологической нагрузки). Причём последние – это ближайшие к нам и к концу. Такое понимание присуще ещё культуре Киевской Руси, о чём писали Д. С. Лихачев и Ю. М. Лотман.

Переход темпоральных категорий в разряд аксиологических характерен не только для культуры монашества. Например, то же мы наблюдаем в нововременной культуре с появлением идеи прогресса: новация, прогресс и будущее предстают, в определенном смысле, синонимами. Но в культуре православного монашества то, что касается духовного подвига, прошлого, по сути, не имеет. Сами эти темпоральные категории ассоциируются с духовным состоянием человека, его местом на лестнице (пути) духовного совершенствования.

Литература:

1. Алымов В. Лекции по исторической литургике [Электронный ресурс] / В.Алымов – Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/alimov/lecture/contents.html>
2. Амвросий (Погодин). Св. Марк Эфесский и Флорентийская уния [Электронный ресурс] / Амвросий (Погодин), архимандрит. – М.: Посад, 1994. – Режим доступа: http://krotov.info/history/15/1/pogodin_00.htm
3. Антоний Сурожский. Человек перед Богом / Антоний Сурожский, митрополит. – К.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антоний Сурожского», QUO VADIS, 2010. – 348 с.

4. Антоний Сурожский. Школа молитвы / Антоний Сурожский, митрополит. – Клин: «Христианская жизнь», 2006. – 495 с.
5. Волков Ю. Г. Человек: Энциклопедический словарь / Ю. Г. Волков, В. С. Поликарпов. – М.: Гардарики, 2000. – 520 с.
6. Добротолюбие. В русском переводе, дополненное. – Т. 1. изд. 3-е. – М.: тип. М. Ефимова, 1896. – 638 с.
7. Иерофей (Влахос). Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Митрополит Иерофей (Влахос). — Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. — 368 с.
8. Иларион (Алфеев). Православие. В 2-х т. / Иларион Алфеев, епископ. – М: изд-во Сретенского монастыря, 2008. – Т. 1 – 2008 – 864 с.
9. Исаак Сирин. Слова подвижнические. [Электронный ресурс] / Исаак Сирин, преподобный. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/939>
10. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Дмитрий Сергеевич Лихачев. – Ленинград: Искусство, 1967. – 360 с.
11. Свешников В. Очерки христианской этики / Протоиерей Владислав Свешников. — М. : Паломник, 2001. — 624 с.
12. Сержантов П. Б. Исихастская антропология о временном и вечном / П. Б. Сержантов. — М. : Ин-т философии Рос. акад. наук, Православ. паломник, 2010. — 320 с.
13. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А. И. Сидоров. – М.: Православный паломник, 1998. – 528 с.
14. Смолина О. О. Культура православного монашества : монография / О. О. Смолина. — Луганск : Ноулидж, 2014. — 220 с.
15. Тарабукин Н. М. Смысл иконы. [Электронный ресурс] / Николай Михайлович Тарабукин. – М.: Из-во Православного Братства Святителя Филарета Московского, 2001. – 224сс., ил. – Режим доступа: <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/tarabukin/>

16. Тестелец Я. И. Х. Маршалл. Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту / Я. Тестелец // Альфа и Омега. – 2001. – № 3 (29). – С. 35-63.

17. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

18. Шмеман А. Введение в литургическое богословие [Электронный ресурс] / Александр Шмеман, протоиерей. – Режим доступа: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/shmeman/liturg33.html>

19. Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса [Электронный ресурс] : (докл., читанный в Религиоз.-филос. о-ве памяти Вл. Соловьева в марте 1907 г.) / Владимир Францевич Эрн. — Режим доступа : http://mf.volsu.ru/sofia/rfn/Idea_catostroph.html. — Загл. с экрана.

Степанов Д. Ю.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В МАЛОРОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII В.

Во второй половине XVII в. в украинском обществе продолжается формирование этнической составляющей общественного сознания. Большое значение в этом играли интеллектуальные центры – Киево-Печерский монастырь и Киево-Могилянская коллегия. Однако в маркерах идентичности, циркулирующих в наших источниках, различимы архаичные черты, за которыми проглядывается религиозная составляющая. В частности, в употреблении «русской» терминологии в наших источниках прослеживается ряд девиаций, позволяющих нам сделать вывод о том, что в ряде случаев с термин «русский» можно считать полным синонимом «православный». В данном случае можно говорить о специфике формирования маркеров идентичности в восточнославянских обществах.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СТРУКТУРЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Россия – полиэтническое и поликонфессиональное образование, включающее в себя различные по типу цивилизационные сообщества, что обуславливает многоуровневую и сложноорганизованную систему идентичностей ее населения, изменяющуюся от сообщества к сообществу, от одной возрастной группы к другой. В структуре системы идентичностей населения России в качестве важных компонентов можно выделить этническую, общегражданскую, региональную, культурно-цивилизационную и религиозную идентичности [22, 8].

В происходящих на Северном Кавказе процессах трансформации социальной идентичности населения важную роль играет фактор исламской идентичности. В большей степени это касается этносов Дагестана, чеченцев, ингушей, карачаевцев и балкарцев [10, с. 32].

Исламская идентичность на Северном Кавказе всегда занимала важное место в структуре социальной идентичности. Особенно активное влияние ислама отмечалось в восточных республиках региона. Мусульманское образование и духовенство сохранялось здесь и в годы Советского Союза [26, с. 19]. Тем не менее, нельзя отрицать наличие устойчивой мусульманской идентичности и у представителей западных районов Северного Кавказа. Несмотря на высокую степень секулярности адыгского и иных этносов, исламская идентичность тесно переплелась с этнической идентичностью. Особенно активно ислам проникает в этническую культуру адыгов после начала Кавказской войны, захватывая семейно-бытовую сферу, сферу духовной культуры, нормативную систему общества, национальное самосознание. Слияние этнической культуры и исламских норм породили этнические формы мусульманства, так называемый «народный ислам» [3].

Особая роль ислама состоит не только в том, что он оказывается материалом для построения современных идентичностей и переформатирования уже существующих, но и в том, что выступает основой для создания надэтнической идентичности для всех исламских народов региона (подобные попытки были предприняты в XIXв. Имамом Шамилем, а также в рамках деятельности исламистской организации Имарат Кавказ). Выступая в такой роли, исламская идентичность в структуре идентичностей населения Северного Кавказа становится значимым конкурентом иным мировоззренческим идентификационным проектам:

- либеральному (модернистскому), предполагающему перенос на Северный Кавказ «общечеловеческих» западно-европейских ценностей либерализма, а также западных форм жизни. Учитывая высокую степень этнизации населения Северного Кавказа, недостаточный уровень модернизации социальных отношений, низкий уровень образования большинства жителей региона, слияние в самосознании населения этнических и исламских идентичностей сложно говорить на данном этапе о возможных успехах либерального проекта, особенно в контексте современной государственной консервативно-охранительной политики;

- традиционно-этническому, основанному на желании сохранить традиционные социокультурные особенности кавказских этносов, этнические формы ислама, национальные обычаи и особенности;

- «общероссийскому» проекту построения гражданской идентичности.

Можно выделить следующие сложности построения общегражданской национальной идентичности:

Во-первых, проект построения общегражданской национальной идентичности не имеет четких ценностных оснований, суммы идей вокруг которых должна выстраиваться идентификация российского общества. Вместе с тем, нельзя отрицать стихийно идущие процессы общероссийской идентификации, формирования некоего смыслового поля вокруг по-

ятий российская гражданственность, россиянин и т.п. Как отмечается в информационно-аналитическом бюллетене Института социологии РАН «Социокультурные факторы консолидации российского общества» внутренняя идентификация жителей России со своими согражданами, чувство единства с ними, несмотря на то что находится на периферии их идентификационной системы, является очень важной. Кроме того, именно общероссийская национальная идентичность наиболее активно росла в последние 20 лет [1, с. 38].

Во-вторых, отсутствует планомерная государственная политика по выстраиванию общероссийской идентичности с учетом межконфессионального и межэтнического диалога [4, с. 19].

В-третьих, наличие межэтнических и межконфессиональных проблем, низкий уровень качества жизни большинства российских граждан, отсутствие реальных механизмов волеизъявления порождают параллельно идущие тенденции деконсолидации российского общества [1, с. 51]. В итоге формируется регионализация и автономизация общества, встраивание на место общенациональной идентичностей (в том числе советской) иных идентичностей – этнических и религиозных.

Как отмечают ряд экспертов в настоящее время отмечается сильная фрагментация российской идентичности [25, с. 14], которая представлена «осколками» самых разнообразных идентичностей (глобальной, локальной, конфессиональной, этнической, либеральной, консервативной, советской, имперской и т.д.), вместо наличия целых идентификационных паттернов.

Таким образом, общероссийская идентичность на Северном Кавказе на данном этапе развития российского общества вступает в некую конкуренцию с исламской и этнической идентичностью. В этой связи представляется возможным рассмотреть метафору «U» С. Хантингтона о соотношении разных типов идентичностей между собой. В мусульманских тра-

диционных обществах «U» имеет обычный вид – в ее основании находится национальная идентичность, с одной стороны – семейная и этно-клановая, с другой – религиозная идентичность [4, с. 19]. Таким образом, национальная идентичность в мусульманских обществах играет меньшую роль, чем этническая, семейная и религиозная. В модернизированном обществе «U» перевернута, что говорит о снижении роли религиозной идентичности в структуре личностных идентичностей представителей его населения.

Данную гипотезу о месте исламской идентичности в структуре идентичности северокавказского общества подтверждают результаты научных исследований, анализ сведений о религиозных организациях и количестве культовых зданий. Так, опрос по методике «я-идентификации» жителей Южного федерального округа в 2009 г. (включавший в себя регионы современного Северо-Кавказского федерального округа) показал различную структуру иерархий идентичностей среди русского населения и титульных этносов северокавказских республик округа [16, с. 122].

Иерархия идентичностей среди русского населения округа представляла следующий вид (% от общего числа ответивших):

- 1) граждане России – 23,41;
- 2) люди своего поколения, возраста – 20,70;
- 3) люди своей профессии, рода занятий – 10,17;
- 4) жители Юга России – 9,41;
- 5) люди своей национальности – 7,80;
- ...
- 9) люди одной веры – 4,95 и т.д.

Титульные этнические группы субъектов ЮФО идентифицируют себя иначе (%):

- 1) люди своего поколения, возраста – 18,08;
- 2) люди своей национальности – 16,68;
- 3) гражданин России – 15,88;

- 4) люди одной веры – 14,79;
- 5) люди своей профессии, рода занятий – 8,69;
- 6) жители Юга России – 6,09 и т.д [22, с. 81].

Таким образом, религиозная идентичность для северокавказских этносов (распределение для каждого в отдельности может выглядеть иначе) имеет большее значение, чем для русских. Для русских наибольшее значение имеет гражданская идентичность, в то время как в структуре идентификационной системы иных этнических групп она занимает лишь третье место, уступая национальной и половозрастной идентичности.

В Дагестане в постсоветский период по различным данным число тех, кто считает себя мусульманами колебалось от 81% до 95% [10, с. 189]. В 2011 г. количество мечетей в Дагестане составляло более 2500, что составляло более 60 % мечетей России (при постоянном росте их количества – в 1996 г. число культовых мусульманских сооружений в республике составляло 1670). Также в 2011 г. в Дагестане располагалось 13 исламских университетов и 9 медресе, имеющих государственную лицензию на ведение образовательной деятельности в российской Федерации. В целом 75 % всех исламских учебных заведений концентрируется в данном российском субъекте [23, с. 624].

По результатам исследований начала 2000-х гг. к исламскому вероисповеданию относилось себя 93% ингушей и 97 % чеченцев [10, с. 63]. В Ингушетии в 2012 г. действовало 70 мечетей и 200 молельных домов при численности населения около 400 тыс. человек. Также в Ингушетии функционирует исламский вуз [12].

В Кабардино-Балкарии религиозную картину составляют мусульманство и православие (за счет значимого процента русского населения). Общее число последователей данных религий составляет 90 % [2, с. 86]. Данные о религиозных организациях свидетельствуют о значимой роли ислама в Кабардино-Балкарии. Так на 1 января 2013 г. в республике заре-

гистрировано 176 религиозных организаций, из них 125 мусульманских и 21 православная. Что касается мечетей то на начало 2013 г. в Кабардино-Балкарии функционировало 137 мусульманских мечетей и только 23 православных храмов [15].

Согласно данным на 2010 г. в Карачаево-Черкесии проживает 65 % населения (311 тыс. человек), идентифицирующего себя с исламской религией. Наиболее религиозной группой являются карачаевцы (87 % мусульман). В республике действует более 130 мечетей и зарегистрировано 112 мусульманских общин [21].

Адыгея – республика с преобладанием русского населения (по данным всероссийской переписи 2010 г. 63,6 % – русские, 25,2 % – адыгейцы). По состоянию на 2008 г. в Республики Адыгея действовало 44 мечети [13].

Подавляющее число жителей Северной Осетии – Алании – православные христиане. Ислам является второй по численности религией региона. Однако оценки числа мусульман расходятся. Так, С.А. Малащенко говорит о 30 % исповедующих ислам [10, с. 7]. По оценкам других специалистов количество мусульман в регионе не более 12 – 15 % [7].

Все этнические группы, традиционно исповедовавшие ислам имеют в современных условиях исламскую идентичность, что определяется механизмами ее формирования. Однако степень проявления религиозной идентичности в разных сообществах различна.

Так в 2010 г. среди опрошенных в пяти республиках Северного Кавказа о «большой» роли религии в жизни заявило 62 % респондентов. При этом, чеченцев ответивших подобным образом был 81 %, ингушей – 68 %, дагестанцев – 66 %, а среди жителей Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии – только 52 % и 42 % соответственно [5, с. 12].

Важным показателем уровня проявления религиозной идентичности выступают данные о регулярности совершения исламских культовых ритуалов и норм поведения. А. Малащенко приводит данные за 1995 г. Со-

гласно этим данным наибольшее значение исполнению обрядности придавали чеченцы – 36%, аварцы – 34 %, даргинцы – 43 % и ингуши – 28 % [10, с. 63]. Среди населения восточных северокавказских республик наибольшее число желающих совершить хадж в Мекку и Медину. Так, например, в 1990-е гг. 80 % российских мусульман, совершивших паломничество в святые места, являлись жителями Северного Кавказа. По данным сайта «Мусульмане России» квота на хадж в 2014 г. духовным управлением мусульман была распределена так: Дагестан – 6000 человек, Чечня – 2600, Ингушетия – 2400. В Западных Республиках Северного Кавказа число желающих совершить паломничество значительно меньше. Так, например, в 2000 г. в Кабардино-Балкарии хадж совершили лишь 50 человек. Квота Координационного центра мусульман Северного Кавказа 2014 г. составила всего 1100 человек на мусульман Краснодарского края и Адыгеи, Карачаево-Черкессии и Кабардино-Балкарии [6].

Особый вопрос заключается в определении численности населения являющегося приверженцами радикального ислама. Определенным критерием их численности является количество участников экстремистских сообществ и террористического бандподполья региона, чья идеологии строится на радикально-исламистских идеях, а также численность приверженцев салафизма («ваххабизма») [14, с. 56]. Однако, ряд алимов придерживающихся так называемого «мирного» ислама призывают к активному сопротивлению государственной власти Российской Федерации различными способами. В свою очередь некоторые приверженцы салафизма, желая установления исламской формы правления, придерживаются мирного образа жизни.

Опрос 2010 г., проведенный организацией Media-Orient показал неоднозначное отношение к радикальному исламу на Северном Кавказе. Как к религиозно-политическому экстремизму негативное отношение к «ваххабизму» выразили 73 % опрошенных жителей региона, позитивное –

22 %. При этом наиболее отрицательное отношение наблюдается у жителей Дагестана (97 %), Чечни (86 %), наиболее позитивное – у респондентов из Кабардино-Балкарии (39 %) [11]. С другой стороны, именно на территории данных субъектов (а также Ингушетии) наиболее активно «функционируют» исламистские террористические группировки. Особенно активны в данный момент они на территории Дагестана. Так, в 2012 г. на территории Кабардино-Балкарии было совершено 56 терактов, Ингушетии – 78, Чечни – 60, Дагестана – 288. Согласно данным портала «Кавказский узел» число жертв вооруженных конфликтов в Дагестане составило 208 человек, Чечне – 52, Кабардино-Балкарии – 49, Ингушетии – 21 [20].

Анализируя имеющиеся данные, условно можно выделить три модели исламской идентичности на Северном Кавказе. Первая представлена народами Дагестана, Чечни и Ингушетии, в которых религиозная идентичность значительной части населения проявляется в виде активной веры и соблюдения исламского культа. В данных республиках высоко активны представители радикальных течений ислама, которые наиболее заметны в Дагестане. Кабардино-Балкария и Карачаево-Черкесия – представляют собой «конгломерат» населения, часть которого, по традиции относит себя к мусульманам, а часть – является активно верующими. При определенных условиях религиозная идентичность в данных республиках может стать дестабилизирующим фактором, приняв радикальную форму. Вспышка терроризма и экстремизма в Кабардино-Балкарии в конце 2000-х гг. является тому подтверждением. Третья модель представлена Адыгеей и Северной Осетией, в которых исламская идентичность не играет значимой социальной роли и выступает в комплексе с этнической идентичностью. Люди считают себя верующими, но ориентированы на «мирской» образ жизни.

В целом Северный Кавказ в идентификационном плане не является «монолитом». Идентификационно регион находится на определенном разломе, поскольку различные группы населения «тянутся» к различным цен-

ностям: к европейским, российским, исламским или этническим традициям. Более того, подобные идентификационные разломы отражаются на личностной идентичности представителей Северного Кавказа. Выбор в пользу той или иной идентичности будет зависеть от того, какая идентичность наиболее адекватно способна ответить на вызовы современности.

Анализ результатов социологических и экспертных опросов позволяет сделать вывод о том, что настоящее время исламская идентичность является реальной общественной силой, которая может стать доминирующей в регионе.

Высокий уровень исламской идентичности в системе идентичностей населения Северного Кавказа обуславливается рядом факторов.

I. Внутренние факторы.

а) Фактор исторической инерции. Религия тесно связана с этнокультурными традициями. В советские годы влияние религиозной и этнической идентичности снижалось, подменялось советской идентичностью. Однако, в конце XX в. на фоне существенных изменений в России начинается возрождение этничности и этнической религии. Н.М. Лебедева отмечает, что при разрушении какой-либо идеи, выступающей цементирующей основой общества, на ее место выходит более древняя и устойчивая система структурирования мира – этническая [9, с. 11]. Этническая идентичность населения Северного Кавказа оказалась тесно связана с исламской идентичностью. Кроме того, в качестве идеологической основы для борьбы с российской властью в различные периоды истории использовалась исламская идеология. Именно ислам выполнял социально-мобилизующую роль в регионе в переломные периоды развития (национально-освободительное движение под предводительством имама Мансура, имама Шамиля, восстания и абречество, депортация народов, чеченские войны) [5]. В условиях неэффективных процессов формирования общероссийской идентичности, религиозная идентичность может увеличивать свое значение на Северном Кавказе. Так, проведенные Е. Поканиновой исследования по вопросу влияния религиозного фактора на этнонациональные процессы в регионах Юга России в целом, позволили сделать вывод о существова-

нии своего рода «гибридного» конфликта, сочетающего в себе религиозное и этническое начало. Особенно остро это проявляется на территории Северного и Южного Кавказа. Такой этноконфессиональный конфликт представляет собой новое социальное явление, возникающее в результате столкновения интересов федеральной власти, проводящей в жизнь процесс глобализации, и лидеров этнических и религиозных групп, проводящих свою этнополитику [15, с. 138].

б) Социально-экономический фактор. Распад СССР и последующий за ним глубокий системный кризис, охвативший все сферы общественной жизни России, негативным образом отразился на экономической, социальной и политической жизни Северного Кавказа. Высокий уровень безработицы, экономические проблемы, коррупция, сильнейшее социальное расслоение, духовный кризис и обмирщение моральных принципов, сосредоточение ресурсов в узком кругу правящей элиты, проникновение западной культуры – все это вызывает социальный протест населения против системы власти и образа жизни современного российского общества, выражающийся в росте радикальной религиозности. Именно ислам, оперирующий идеями равенства, высокими идеалами жизни, имеющий четко разработанную систему норм и правил, является своего рода социальной утопией отвечающей запросам традиционного кавказского общества [19, с. 207]. Дальнейшее обострение социально-экономических условий в России грозит ростом исламской идентичности жителей Северного Кавказа.

в) Фактор «анклавности». По мнению ряда исследователей идентичность обостряется в процессе взаимодействия с иной идентичностью[24]. Северный Кавказ выступает определенным социокультурным анклавом, отличаясь от большей части Российской Федерации. Религия является одной из основ культурно-цивилизационного своеобразия народа. Именно она определяет нормативные основы функционирования общества, формы и способы жизнедеятельности. В условиях роста православной идентичности русского населения, увеличения количества негативных коннотаций вокруг ислама в общественном сознании россиян, а также отсутствия сба-

лансированной государственной межрелигиозной политики, исламская идентификация северокавказских этносов обостряется по конфликтной оси «мы-они», принимая радикальные политизированные формы.

II. Внешние факторы.

а) Активизация со второй половины XX века на Ближнем и Среднем Востоке, в ряде стран Африки религиозного терроризма под знаменами радикального исламизма, а также перенос деятельности экстремистских религиозных организаций непосредственно на территорию государств – участников СНГ не мог не сказаться на общественном сознании исламских народов России, обостряя их религиозную идентичность.

б) Фактор иностранного влияния. Северный Кавказ является важным геополитическим регионом, что обуславливает целенаправленные действия иностранных государств по дестабилизации обстановки, умело использующие исламский и национальный факторы. Распад традиционных для Северного Кавказа религиозных институтов (богословских школ, исламских учебных заведений и т.п.) в советское время, в ходе реисламизации после распада СССР были заменены иностранными религиозными организациями, часть из которых распространяла радикальные идеи среди кавказской исламской уммы. Особую остроту и значимость ситуация в регионе приобретает в последние годы в связи с непрекращающимися массовыми беспорядками и гражданскими войнами в ряде стран Ближнего Востока.

Исламская идентичность на Северном Кавказе сложное явление, имеющее следующие особенности:

– гетерогенность – существование множества типов исламских течений, внутри исламского сообщества оказывает влияние на формы и степень проявления исламской идентичности, отличающиеся от сообщества к сообществу;

– многослойность – исламская идентичность в пределах Северного Кавказа сочетает в себе не только элементы, обусловленные исламским вероучением, но и элементы этнических традиций народов региона, советского прошлого, модернистских напластований;

– конфликтность – отсутствие базового консенсуса по религиозным вопросам, наличие конфликтов между представителями «традиционного» ислама и «нетрадиционного», межпоколенческие конфликты, обусловленные различными влиянием и приверженности различным течениям ислама.

Библиография:

1. Горшков М.К. Социокультурные факторы консолидации российского общества / М.К. Горшков, Н.Е. Тихонова. – М.: Институт социологии РАН, 2013.

2. Джантуева Ф.Р. Роль религиозных организаций в обеспечении баланса социальных интересов гражданского общества // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: сб. материалов междунар. науч.-практ. конференци. – СПб.: Магас, 2011. – С. 85–88.

3. ЖадеЗ. Российская идентичность на Северном Кавказе /З. Жаде, Е. Куква, С. Ляушева, А. Шадже; под общ. ред. А.Ю. Шадже. – М.: Социально-гуманитарные знания; Майкоп: ООО «Качество», 2010. – С. 119–125.

4. Зазнаев О.И. Национальная (страновая) идентичность: российский и западный опыт// Гражданская и политическая идентичность: концепты и практики: материалы круглого стола/ под ред. А.Г. Большакова, О.И. Зазнаева. – Казань: Отечество, 2012. – С. 15–19.

5. Ислам на Северном Кавказе: история и современность // под ред. И. Текушева, К. Шевченко. – Прага, Medium Orient, 2011.

6. Итоги хаджа в 2014 году [Электронный ресурс] // Мусульмане России. – Режим доступа: <http://www.dumrf.ru/common/event/8670> (дата обращения: 15.05.2016).

7. КоллеровМ. В Осетии мусульман никогда не было больше 12-15 % населения [Электронный ресурс] // REGNUM. – Режим доступа: <http://www.regnum.ru/news/1265639.html> (дата обращения: 12.05.2016).

8. Лапкин В.В. Идентичность: ментальная карта / В.В. Лапкин, И.С. Семененко// Политическая идентичность и политика идентичности.– Т.1. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – С. 26.

9. Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. – М.: МАКС Пресс, 1999.

10. Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М.: Гендальф, 2001.

11. Малашенко А.В. Российские мусульмане в международном контексте [Электронный ресурс]// Россия в глобальной политике. – Режим доступа: <http://globalaffairs.ru/number/Rossiiskie-musulmane-v-mezhdunarodnom-kontekste---17204> (дата обращения: 27.05.2016).

12. Муфтий Ингушетии Иса-хаджи Хамхоев: истинная духовность – заслон радикализму [Электронный ресурс // Мусульмане России. – Режим доступа: <http://dumrf.ru/regions/6/interview/5666> (дата обращения: 12.05.2016).

13. Нефляшева Н.А. Ислам на Северо-Западном Кавказе в региональном измерении: Адыгея [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.studfiles.ru/preview/407754/> (дата обращения: 22.02.2016).

14. Новицкий И.Я. Управление этнополитикой Северного Кавказа. Краснодар: Здравствуйте, 2011.

15. Поканинова Е. Этноконфессиональные процессы на Юге России: современное состояние и тенденции развития // Религия и гражданское общество в России / А.А. Красикова, Р.Н. Лункина. – М.: ИД «Юриспруденция», 2012. – С. 138–143.

16. Понеделков А.В. Южно-российская идентичность: тенденции формирования / А.В. Понеделков, В.Д. Лысенко, А.А. Иванова // Идентичность и интеграция: опыт России и Германии (Юг России – Северный Кавказ). Сборник материалов международной научно-практической конференции в г. Пятигорске 15-17 июня 2009. – Ростов-на-Дону: СКАГЗ, 2009. – С. 61–64.

17. Портал правительства Кабардино-Балкарской республики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://pravitelstvo.kbr.ru/kbr/sotsialno_obshchestvennaya_sfera/religiya.php (дата обращения: 28.05.2016).

18. Рошин М. Ислам в Северной Осетии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/rr34/03-roschins-muslim-osetia.html> (дата обращения: 15.05.2016).

19. Стародубовская И.В. Истоки конфликтов на Северном Кавказе / И.В. Стародубовская, Д.В. Соколов. – М.: Издат. дом «Дело» РАНХиГС, 2015.

20. Статистика жертв на Северном Кавказе за 2014 год по данным Кавказского Узла [Электронный ресурс]. // Кавказский Узел. – Режим доступа: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/256537/> (дата обращения: 27.05.2016).

21. У жителей поселка Правокубанский в Карачаево-Черкесии будет своя мечеть [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: http://i-news.kz/news/2015/03/20/7962675-u_zhitelei_poselka_pravokubanskii_v_kara.html (дата обращения: 28.05.2016).

22. Федан М.А. Процессы становления многоуровневой идентичности в российском обществе в условиях глобализации (политологический анализ): дис. канд. политич. наук: 23.00.02. / Марина Анатольевна Федан [Место защиты: РАНХиГС] – Ростов-на-Дону, 2015.

23. Ханмагомедов Я.М. Религиозное образование в Дагестане: современное состояние и перспективы // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: сб. материалов междунар. науч.-практ. конференции. – СПб.: Магас, 2011. – С. 623–627.

24. Шаов А.А. Этническая и религиозная идентичность: специфика взаимодействия [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/etnicheskaya-i-religioznaya-identichnost-spetsifika-vzaimodeystviya> (дата обращения: 31.05.2016).

25. Щелкунов М.Д. Российская идентичность: проблемы и перспективы // Гражданская и политическая идентичность: концепты и практики: материалы круглого стола. / под ред. А.Г. Большакова, О.И. Зазнаева. Казань: Отечество, 2012. – С. 10–14.

26. Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. – 2003. – №2. – С. 5–31.

АКТУАЛИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РПЦ В СВЕТЕ ЭТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

Современная общественно-политическая деятельность РПЦ проходит в постхристианскую эпоху. Её характеризуют некоторый возврат к античному типу культуры с её цикличностью и формализованностью [2, с. 505-506], и господство секулярной культуры с такими её признаками, как критическое осмысление религии; признание религиозной свободы и свободы безрелигиозности; признание автономии индивидуального сознания, т.е. личной свободы каждого; конфессиональный нейтралитет государства и власти, основанный на автономии государства и религий относительно друг друга [4, р. 46]. В Европе всё же не произошло полной универсализации государственно-конфессиональных отношений. В силу исторического своеобразия существования религий, их значимости в формировании культуры и национальной психологии, традиционные конфессии отчасти сохранили своё положение. Это значит, что при правовом обеспечении включённости в жизнь общества значимых для той или иной страны религий, причины диффамации религии кроются на уровне культурной трансформации индивидуального и общественного сознания, которая тесно связана с состоянием фундаментальных ценностей цивилизационного характера.

Фундаментальные ценности в церковном сознании понимают, как ценности, которые лежат в основе общественной и частной жизни, а также выражают устойчивое отношение личности к основным мировоззренческим понятиям (например, жизнь и смерть, человеческий пол, семья и т.д.) [3]. Если происходит их изменение, то изменяются социальные и политические ценности, являющиеся производными от базовых, т.е. меняется всё устройство общества.

Начиная с эпохи Просвещения свободы и права человека, находящиеся в центре утверждавшейся демократической теории, распространялись в обществе за счёт пересмотра отношения к базовым ценностям христианской культуры. В результате состоявшееся сегодня господство юридического начала привело к тому, что степень цивилизованности стала измеряться степенью правовых отношений, а «правовое государство» почти повсеместно стало конституционной реальностью.

Современные исследователи видят некоторое возрождение античного характера современной цивилизации в попытке установить ценности не на религиозно-нравственных основаниях, а на формально-правовых [2]. Другими словами, в современном обществе гражданские права, являясь частью светского гуманистического мировоззрения, приоритет отдают не нравственным нормам, а правовым, делая акцент на свободе выбора. Это меняет и смысловой контекст неотчуждаемых прав человека. Универсализируясь, они всё больше рассматриваются как права индивидуума вне его связи с Богом.

Меняется и сама этика. Если ранее этика была первичным религиозным законом, определявшим меру человеческого в его отношении к божественному и к природному, то сегодня идея толерантности превратила её в сферу конвенциональных договорных отношений, что привело к появлению профессиональных и корпоративных кодексов, действующих подчас жёстче, чем «нормальная» этика повседневности. Но этика, превращённая в кодекс, становится не-этикой, а системой предписаний и должностных инструкций.

На такое положение нравственности в обществе обращает внимание РПЦ, подчёркивая, что стремление человека стать свободным от зла сегодня не является базовым принципом человеческого общежития, а это в свою очередь приводит к противопоставлению концепции прав человека и религиозных традиций, к расцвету христианофобии и исламофобии. Смена приоритетов, как сказал патриарх Кирилл, «стала для западной цивилизации своего рода бомбой замедленного действия, поражающий эффект ко-

торой становится в полной мере очевидным лишь нам, людям XXI века, потому что ... абсолютизация свободы выбора в отрыве от нравственных установок является смертельно опасной для человека и для общества, потому что выбрать-то можно и зло» [1].

Религиозные убеждения становятся одной из самых чувствительных сфер в современном обществе, что неоднократно подтверждалось событиями, происходящими в мире, а сама религия теряет свои метафизические свойства, всё больше воспринимаясь как «этика». Формирование неолиберального варианта универсального стандарта прав человека обостряет эту проблему, поскольку искусственно создаются мифологемы, к которым относится и идея конфликтогенного характера традиционных религий. Этим объясняется, на наш взгляд, общественно-политическая активность Русской Православной Церкви, её стремление способствовать формированию таких механизмов функционирования гражданского общества, которые обеспечили бы реальную охрану достоинства личности.

Библиография:

1. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии III Рождественских Парламентских встреч. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html> (дата обращения 20.07.2016)
2. Козырев А. Возвращение этического: формальная этика или этика Христова? // Материалы VI Международной богословской конференции РПЦ «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. М., 2012. С. 505-515.
3. Фундаментальные ценности и их связь с общественной жизнью в современной Европе / Выступление представителя РПЦ при Совете Европы игумена Филиппа (Рябых) на II Международном форуме выпускников МГИМО, приуроченного к 70-летию этого учебного заведения. - Режим доступа: <http://www.patriarhia.ru/print/3777666.html> (дата обращения 20.07.2016)
4. Willaime J.-P. Europe et religion. Les enjeux du XX siècle. Bibliothèque de culture religieuse. Fayard, 2004.

СЕКЦИЯ № 9

Знание религии или знание о религии? Теоретические и методические проблемы религиозного и религиоведческого образования

Руководители секции:

Плеханов Евгений Александрович, доктор пед. наук

профессор Владимирского филиала РАНХиГС;

Терюкова Екатерина Александровна, канд. филос. наук, доцент

зам. директора Государственного музея истории религии,

секретарь оргкомитета (Санкт-Петербург)

Belz Jürgen

„RELIGION UND KULTUR“

EIN BLICK AUF DIE VERSCHIEDENEN UNTERRICHTSMODELLE IN ANDEREN EUROPÄISCHEN LÄNDERN ZEIGT UNTERSCHIEDE, ABER AUCH VIELE GEMEINSAMKEITEN

Wer sich in Europa umsieht, findet eine sehr differenzierte Vielfalt an Unterrichtsmodellen, die derzeit praktiziert und auch wissenschaftlich diskutiert werden.

Bei näherem Hinsehen erfährt der Betrachter jedoch nicht nur etwas über fachdidaktische Besonderheiten.

Er kann viel mehr entdecken: Den Puls der Zeit zum Thema Religion fühlt man besonders gut, wenn man den Umgang mit Religion an öffentlichen Schulen untersucht. Ich meine, dass sich gerade in der Diskussion über den Religionsunterricht, seine Formen und Begründungen wie unter einem Brennglas

sichtbar wird, wie eine Gesellschaft mit grundlegenden Fragen des Verhältnisses von Bildung und Religion umgeht: Wie gehen die jeweiligen Gesellschaften mit dem Recht auf Religionsfreiheit um? Welchen Stellenwert hat die Persönlichkeitsbildung neben anderen Bildungszielen in dem jeweiligen Schulsystem? Wie gehen Gesellschaften mit den Herausforderungen kultureller und religiöser Vielfalt um?

Henrik Simojoki hat in seiner 2012 erschienen Habilitationsschrift „Globalisierte Religion“⁷ die Herausforderungen benannt, die auf den Bereich religiöser Bildung und damit auf die kirchliche Bildungsarbeit zukommen: „Globalisierte Religion, ..., hat einen Hang zum Lokalen. Vor Ort wird sie manifest, dort macht sich der Wandel bemerkbar, der in der wissenschaftlichen Forschung oft eher abstrakt und alltagsfern beschrieben wird. Daher liegt es nahe, die Auseinandersetzung mit diesem Phänomen an einem konkreten Ort beginnen zu lassen.“ Religionspädagogische Forschung wird also zukünftige lokale Phänomene aufsuchen müssen, um die Religion aufzusuchen, die in Personen, Lebensgeschichten und gemeinsamen Erfahrungen innerhalb und außerhalb des kirchlichen Lebens zur Welt kommt, wie Simojoki betont. Kontextuell gewachsene Formen des Religionsunterrichts sind als eben solche lokalen Phänomene zu betrachten. Sie spiegeln im globalen Zusammenhang die Vielfalt gelebter Religion und ihrer jeweilige gesellschaftliche Verankerung wieder.

Unterschiedliche Grundtypen

Um den Blick für die Vielfalt in der europäischen Bildungslandschaft zu schärfen, empfiehlt Peter Schreiner⁸ folgende Grundtypen des RU zu unterscheiden:

(1) *Konfessionell*: Zuständig für Curricula, Bestätigung der Lehrkräfte und z.T. deren Ausbildung sind die von Staat anerkannten religiösen Gemeinschaften.

⁷ Vgl. Henrik Simojoki, Globalisierte Religion, Tübingen 2012.

⁸ Vgl. Peter Schreiner: http://www.cimuenster.de/pdfs/themen/Europa_RU-Zukunftsfaehig.pdf (aufgerufen am 18.5.2015)

ten. RU wird als Wahl(pflicht)fach mit Alternativen angeboten, seltener als Pflichtfach (z.B. in Serbien), Bezugswissenschaften sind Theologie, Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik

(2) *Konfessionell / nicht-konfessionell*: Kooperationsmodelle zwischen religiösen Gemeinschaften und dem Staat, RU ist Wahlpflichtfach mit Alternativen und Abwahlmöglichkeit

(3) *Religionskundlich – religionswissenschaftlich*: Zuständig sind ausschließlich die staatlichen Stellen; der RU ist in der Regel Pflichtfach für alle Schülerinnen und Schüler, Bezugswissenschaften sind vor allem Religionswissenschaft und Erziehungswissenschaft.

Eine stärker inhaltlich orientierte Typisierung⁹ betrifft den Umgang mit Religion bzw. die Perspektive auf Religion im Kontext schulischer Bildung:

Es lassen sich vier Typen religiöser Bildung unterscheiden.

- *Religion lernen (Learning religion*, ein konfessioneller Ansatz, Einführung in eine Glaubenstradition)
- *Über Religion lernen (Learning about religion*, Weitergabe von Wissen über Religionen, neutral und unparteiisch)
- *Von Religion lernen (Learning from religion*, Bezugnahme auf religiöse Erfahrungen, religiöses Leben, Identitätsbildung, Orientierung und Dialog und die Eigenleistung der Lernenden) und
- *durch Religion lernen (learning through religion*, Verbindung von about und from).

Vergleichbare Herausforderungen

In der Diskussion um diese „Lernwege“ hat sich eingebürgert, dass *learning religion* oder *learning in religion* als Einführung in eine Glaubenstradition generell nicht als Teil eines schulischen Bildungsauftrages gesehen wird; *learning about religion* bezieht sich auf die Vermittlung von Wissen und *learning*

⁹ Vgl. Peter Schreiner: http://www.cimuenster.de/themen/Religionsunterricht_Religionspaedagogik/Religionsunterricht_in_Europe_2013.pdf (aufgerufen am 15.5.2015)

from religion hat den Blick auf dem Ertrag für Orientierung und religiöse Identitätsbildung der Schüler/innen; *learning through religion* betont, dass beide Aspekte eng miteinander verflochten sind.

Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass trotz aller Unterschiedlichkeit in der Organisationsform der Religionsunterricht im Kontext Europas **Gemeinsamkeiten** aufweist: Die Herkunft aus christlich geprägten Erziehungskonzepten und eine Orientierung an den Idealen der Aufklärung finden sich in allen europäischen Ländern. Auch sind vergleichbare **Herausforderungen** im Kontext Europa ebenfalls festzustellen: Die Pluralisierung der Kultur in den Gesellschaften Europas und eine Ausdifferenzierung der Weltanschauungen sind in den aktuellen Debatten allgegenwärtig.

Das Fremde entdecken, das Eigene schätzen lernen

Der Religionsunterricht in unserem Kontext hat seine religiös-kulturellen, und historischen Hintergründe, die im europäischen Kontext als eine Option unter vielen erscheint. Bildungsverantwortliche im Bereich Religion werden im Gespräch mit Wissenschaftlern und staatlichen Vertretern deshalb immer wieder auf die besonderen lokalen Bedingungen gelebter und gelehrter Religion hinweisen müssen. Unterrichtsmodelle und Konzeptionen sind nicht beliebig austauschbar. Schulische und kirchliche Besonderheiten im jeweiligen Kontext sind keine Verfügungsmasse. Gewachsene Strukturen und Formen der Kooperation sollten geachtet werden. Das zeigt sich auch im Fach „Religion und Kultur“, auf das ich gleich noch näher eingehe.

In der fachdidaktischen Diskussion ist wichtig, dass der schulische Religionsunterricht nicht einfach die Verlängerung der akademischen Theoriebildung ist. Eine Distanz sowohl gegenüber wissenschaftlichen, wie gegenüber kirchlichen Ansprüchen ist für eine religionspädagogische Theoriebildung wichtig. Eine klare Schülerorientierung ist ein hilfreiches Korrektiv gegenüber inhaltlichen Zuschreibungen und Ansprüchen an den schulischen Religionsunterricht. Geht es im schulischen Religionsunterricht um Religionskunde (Learn-

ing about Religion), subjektorientierte religiöse Bildung (Learning about religion) oder konfessionell geprägten Einführung in eine Glaubensstradition (Learning religion)?

Religiöses Birchermüsli

Im letzten Jahr konnte ich während einer Studienreise das neue Unterrichtsfach „Religion und Kultur“ im Kanton Zürich kennen lernen. Das Unterrichtsfach „Religion und Kultur“ ist ein sehr junges Fach, das einem kulturhermeneutischen Ansatz folgt. Es trägt den Entwicklungen im Züricher Kontext Rechnung und versucht im Dialog mit Wissenschaftlern, Pädagogen und Vertretern von Religionsgemeinschaften, eine learning about religion zu ermöglichen und zugleich der illiteracy regarding religion zu begegnen.¹⁰ Das Ziel ist es, den Schülern die Kompetenz im Umgang mit religiösen Fragen und Traditionen zu vermitteln, sprich sie mit religious literacy auszustatten. Vertiefte Kenntnisse über Religionen, interreligiöse Bildung und Erziehung zur Toleranz sind wichtige Ziele. Dabei sind kulturelle und alltägliche Phänomene der Ausgangspunkt für einen prozessorientierten Unterricht, der Entdeckungen und die Entwicklung neuer Haltungen ermöglichen soll.

Johann R. Kilchsperger, Leiter des Fachbereichs „Religion und Kultur“ an der PH Zürich, hat einmal mit Schmunzeln festgestellt, das Fach „Religion und Kultur“ komme ihm manchmal vor wie ein religiöses Birchermüsli. Das führt mich zu der Frage, was wir mit dem konfessionellen Religionsunterricht eigentlich auf den Tisch bringen. Als einer, der seit Jahren am Gymnasium unterrichtet, gebe ich eine zugegeben sehr kontextuell gefärbte Antwort:

Konfessionelle Würze

Der evangelische Religionsunterrichts, den wir an bayerischen Schulen zubereiten, ist aus meiner Sicht besonders nahrhaft. Das spezifisch Evangelische im Religionsunterricht ist das Salz in der Suppe. Konfessionelle Würze gibt erst den „Geschmack für das Unendliche“. Die Zutaten: Einen Standpunkt finden

¹⁰ Vgl. Kilchsperger, Religion und Kultur im Kanton Zürich, 101.

und über die Größe des Universums staunen, eine Sprache lernen um, Worte zu haben für religiöse Erfahrung, eine Prise Humor und Distanz zu sich selbst. Wer mehr Appetit auf evangelische Freiheit bekommen hat, darf sich jederzeit etwas nachnehmen.

Wenn wir Religion in ihrer konfessionellen Gestalt zum Bildungsgegenstand machen, braucht es Menschen als Lehrkräfte, die als Tischnachbarn persönlich Rede und Antwort stehen. Lehrkräfte im konfessionellen Religionsunterricht werden sozusagen zu authentischen Gastgebern, wenn sie dem Anspruch der Inhalte nicht ausweichen und sich in der Diskussion mit ihren persönlichen, biographischen Erfahrungen einbringen, weil sie die Speise, die sie für ihre „Gäste“ zubereiten, auch selbst essen.

Konfessioneller Religionsunterricht ermöglicht die Begegnung auf Augenhöhe, weil die Beteiligten die Vogelperspektive verlassen und ihre persönliche Sicht und Erfahrung einbringen können. Neben der Information über die eigene Konfession und die fremde Religionen ist der Schritt zur persönlichen Auseinandersetzung und Positionierung didaktisch gewünscht. So dient der Religionsunterricht der Horizonterweiterung und Beheimatung zugleich. Ein guter Gastgeber verbindet in der Zubereitung gute Moderation mit Expertenwissen und versteht sich zugleich als Anwalt der religiösen Bildung von Schülerinnen und Schülern.¹¹ Einfacher können wir guten Religionsunterricht nicht gestalten.

Literatur

1. *Freudenberger-Lötz, Petra*: Theologische Gespräche mit Jugendlichen, München/Stuttgart 2012.

2. *Kilchsperger, Johannes R.*: Religion und Kultur im Kanton Zürich, in: Bernd Schröder, Religionsunterricht – wohin? Modelle seiner Organisation und didaktischen Struktur, Neukirchen-Vluyn 2014, 95.

3. *Simojoki, Henrik*: Globalisierte Religion, Tübingen 2012

¹¹ Hier geben die fachdidaktischen Ansätze zum Theologisieren mit Kindern und Jugendlichen wichtige Impulse zu Wahrnehmung der Lehrerrolle im Gespräch. Vgl. Petra Freudenberger-Lötz, Theologische Gespräche mit Jugendlichen, München/Stuttgart 2012, 15-18.

4. *Schreiner, Peter*: Entwicklungen des Religionsunterrichts in Europa. Eine Übersicht, in:

5. *Kenngott Eva-Maria / Englert, Rudolf / Knauth, Thorsten (Hrsg.)*: Konfessionell – interreligiös – religionskundlich. Unterrichtsmodelle in der Diskussion, Stuttgart 2015, 119-134.

Выхованец А. Е.

ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ОСНОВ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ В СРЕДНЕЙ ШКОЛЕ

(Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-33-01186 «Религия, наука и образование в современной России»)

Согласно «Поручению Президента РФ» от 2 августа 2009 г. и «Распоряжению Правительства РФ» от 11 августа 2009 г. в систему среднего образования был введен курс «Основы религиозных культур и светской этики», который должен читаться в 4-5 классах. В 2010 г. курс прошел апробацию в 19 субъектах РФ и с 1 сентября 2012г. введен в школьную программу во всех регионах России. В более поздних стандартах курс именуется «Основы духовно-нравственной культуры народов России». Курс состоит из шести модулей: «Основы светской этики» [3], «Основы мировых религиозных культур» [4], «Основы православной культуры» [5], «Основы исламской культуры» [6], «Основы буддийской культуры» [7], «Основы иудейской культуры» [8].

Целью учебного курса ОРКСЭ является формирование у младшего подростка мотиваций к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений.

Преподавание ОРКСЭ в средней школе связано со рядом трудностей, среди которых: фактическая ограниченность выбора курса для учащихся; отсутствие квалифицированных специалистов для прочтения курса; сложность материала для восприятия учащимися; отсутствие традиции преподавания подобных дисциплин, определенная конфессиональная ангажированность учебных материалов.

Учебники по данной дисциплине получили достаточно критическую оценку членов Российской Академии Наук. В качестве примера рассмотрим заключение по модулю «Основы буддийской культуры», вынесенное старшим научным сотрудником сектора восточных философий РАН Н.А. Канаевой: в настоящем виде учебник не может быть допущен для распространения в школах РФ как не дающий адекватного представления о духовной культуре, но представляющий упрощенно-искаженную картину буддийской культуры, навязывающий ученикам религиозную идеологию и не соответствующий светскому характеру образования в РФ.[1] Подобные оценки получили и другие учебники соответствующих модулей.

Согласно статистическим данным в 2012-2013 учебных годах самым популярным в России оказался модуль «Основы светской этики», который выбрали 42,7% родителей. На втором месте модуль «Основы православной культуры» - 31,7%. Далее «Основы мировых религиозных культур» - 21,2%, «Основы исламской культуры» - 4%, «Основы буддийской культуры» - 0,4%, «Основы иудейской культуры» - 0,1%.[2]

Таким образом, проблема преподавания основ религиозных культур и светской этики в средней школе крайне актуальна в современной России. Ряд вопросов в данной сфере требуют серьезной доработки и решения. К таким вопросам относятся: характер учебных материалов, способ преподавания данной дисциплины, выбор педагогического состава и его соответствующее обучение. Также особого внимания требует проблема соотношения «духовно-нравственного» воспитания младших школьников и принципа светского преподавания основ религиозных культур.

Список используемых источников и литературы:

1. *Канаева Н.* Экспертное заключение на учебник «Основы буддийской культуры» курса «Основы религиозных культур и светской этики» URL: <http://iph.ras.ru/page52623242.htm> (Дата обращения: 7 мая 2016г.)
2. Объявлено соотношение школьников, которые будут изучать православие и светскую этику, 16.03.2010 URL: http://www.gazeta.ru/news/lastnews/2010/03/16/n_1470635.shtml (Дата обращения: 7 мая 2016г.)
3. Основы светской этики. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений.- М.: Просвещение, 2010.-64с.
4. Основы мировых религиозных культур. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений.- М.: Просвещение, 2010.-80с
5. Основы православной культуры. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений.- М.: Просвещение, 2010.-96с
6. Основы исламской культуры. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений.- М.: Просвещение, 2010.-78с
7. Основы буддийской культуры. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений.- М.: Просвещение, 2010.-80с
8. Основы иудейской культуры. 4-5 классы: учебное пособие для общеобразовательных учреждений.- М.: Просвещение, 2010.-96с.

Геранина Г. А.

К ВОПРОСУ О МЕТОДИКЕ ОБУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ В XIX ВЕКЕ

XIX век – это непростой период развития системы образования, где делаются первые попытки становления методики обучения, в том числе и религии. В это время на всех этапах обучения происходило изучение Закона Божия.

В 1811 году Александру I было доложено, что «воспитанники военных и гражданских учебных заведений не подвергаются испытанию по Закону Божию. Государь приказал: «Чтобы отныне навсегда поставлено было коренным и неизменным правилом во всех учебных заведениях военного и гражданского ведомств как обучать юношество Закону Божию, так и при ежегодных публичных испытаниях всегда начинать экзамен с сего предмета, заключающего в себе главную и существенную цель образования, причём приглашать на испытания духовенство». С этого времени Закон Божий получает в училищах главное первенствующее значение» [2, с. 315 – 316].

Выбор предметов соответствовал духу того времени и определённым целям государя и государства. Как известно, главной характеристикой процесса обучения является его цель, от которой зависит выбор содержания обучения (учебного материала). Этому содержанию соответствуют методы обучения. Как известно, Александру I взойшёл на российский престол в 1801 году с намерением осуществить всеобъемлющие либеральные преобразования государственно-политического устройства Российской империи.

Основным средством обучения является учебник и учебные пособия, которые целенаправленно служат решению определённых целей и учебно-воспитательных задач, являются для учителя основным ориентиром и источником для реализации государственно-образовательной политики. В.В. Григорьев писал: «Учебная литература того времени, за исключением книг по Закону Божию, состояла преимущественно из переводных учебников и руководств. По Закону Божию употреблялся изданный Комиссией об учреждении училищ сокращённый катехизис митрополита Платона; также должно было читать книгу «О должностях человека и гражданина». Более правильную постановку этот предмет получает с распространением «Начатков христианского учения или краткого катехизиса» митрополита

Филарета, заменившего собою катехизис митрополита Платона, причём и книга «О должностях человека» была изъята из употребления. Деятельность митрополита Филарета на пользу начального обучения известна уже с 1819 года, когда появились составленные ими по Высочайшему повелению «Таблицы чтения из Священного Писания» по методу взаимного обучения. Составленный же им «Христианский катехизис», из сокращения которого издан «Краткий катехизис», появился в 1823 году» [2, с. 325].

Метод взаимного обучения (ланкастерская система) подразумевал процесс обучения знающим, специально подготовленным учеником, возможно, более старшего возраста учеников в своей группе либо в младшей по уровню. Данный метод позволял объяснять материал школьникам на доступном и понятном языке, так как стиралась разница в интеллектуальном и возрастном уровнях. Кроме того, данный метод стимулировал и мотивировал, как можно лучше освоить материал, чтобы обладать статусом обучающего. В России данная система стала использоваться в ряде учебных заведений с 1818 года. В «Очерке истории народного образования в России до эпохи реформ Александра II» об этом было сказано следующее: «В министерство кн. Голицына был впервые применён в русских начальных школах метод взаимного обучения или ланкастерский, возникший в конце XVIII века и быстро распространившийся в Западной Европе» [4, с. 199]. «В 1822 году принято было окончательное решение применить этот метод только при обучении чтению, письму и четырем правилам арифметики, Закон же Божий и другие предметы должны были преподаваться обыкновенным способом» [4, с. 199].

Кроме того, первая половина XIX в. – это время становления отечественной исторической науки. Рост национального самосознания русского народа был невозможен без освещения его прошлого. Между тем систематических трудов по истории России тогда не существовало. Откликаясь на запросы общественности, Александр I поручил Николаю Михайловичу

Карамзину (1766 – 1826) написать историю России. Н.М. Карамзин, писатель-сентименталист и публицист, не был профессиональным историком. Но он понял всю ответственность своей задачи и за несколько лет упорного труда добился крупных успехов. Первые 8 томов его «Истории государства Российского» вышли в 1816 – 1817 гг.; последний, 12-й том – в 1829 г. Автор успел довести изложение до 1611 года. Н.М. Карамзин считал, что история человечества – это история борьбы разума с заблуждением, просвещения с невежеством. Решающую роль в истории он отводил великим людям. С помощью психологического анализа их действий он объяснял исторические события. «История государства Российского» имела огромный успех в обществе и неоднократно переиздавалась, что тоже не могло не отразиться на педагогическом процессе.

В период царствования Николая I (1825 – 1855) «для предупреждения вредных последствий чужеземного воспитания и ложных понятий о России, Высочайше повелено (в 1831 г.), чтобы российское юношество от 10 до 18-ти летнего возраста воспитывалось всегда в России и чтобы юноши моложе 18-ти лет не были отправляемы для усовершенствования в науках в чужие края. Те, при воспитании которых не будут соблюдены эти требования, лишаются права поступления в военную и во всякую другую государственную службу» [2, с. 360]. Однако молодых людей с высшим образованием и специальной педагогической подготовкой Министерство отправляет за границу с целью «поставить русские учебные заведения на одинаковую высоту с западно-европейскими ..., где они знакомятся с новейшими методами обучения и с ходом учебного дела у известных в то время педагогов – Песталоцци, Дистервега, Фребеля и других» [2, с. 367].

В этот период издаются различные педагогические сочинения и учебники, составленные русскими педагогами применительно к требованиям русских училищ, «возбуждение и развитие религиозно-нравственных чувств в молодом поколении было главным предметом тех педагогических

сочинений этого времени, которые так благотельно влияли на распространение в обществе правильных воззрений на русское воспитание, и тех сочинений из детской педагогической литературы, которые назначались для детского чтения» [2, с. 386]. К их числу обычно относят Журнал Министерства народного просвещения (ЖМНП), основанный в 1834 году в управление Министерством графа Уварова» [2, с. 368]. Министр С.С. Уваров (1833 – 1849), ученик и последователь Н.М. Карамзина (1766 – 1826), получивший прекрасное европейское образование и лично знавший И.В. Гёте (1749 – 1832), заложил основы национального образования и сформулировал известную доктрину в триаде «Православие – Самодержавие – Народность». Таким образом, в период 1825 – 1855 гг. система образования подвергается серьёзным преобразованиям: уделяется большое значение образованию учителей, с этой целью в 1828 году восстановлен главный педагогический институт; усиливается издательская деятельность педагогической литературы, в том числе журнала Министерства Народного Просвещения; данный период можно назвать новой эпохой в истории русской школьной политики – эпохой «национально-православной реакции» [4, с. 200].

При царствовании Александра II (1855 – 1881) происходит существенное изменение в системе образования, а именно – «реформа по преобразованию в России всей училищной системы» [2, с. 388].

В этот период уделялось особое внимание педагогическим вопросам в преподавании, «в печати стали проникать самые разнообразные мнения и воззрения на этот предмет» [2, с. 390]. Воспитательные вопросы, доминировавшие в прежних (предыдущих) журналах стали уступать место «вопросам об обучении» [2, с. 390]. В это время «появляются многочисленные сочинения по всем предметам учебного курса, вводятся современные методы и приёмы, самостоятельно выработанные для русской школы, и издаются учебные пособия, служащие для более прочного и ясного понима-

ния учебного курса ... Многие учёные и педагоги составляют самостоятельные курсы, методики по многим учебным предметам, и окончательное применение звукового метода при обучении грамоте и знакомство с новейшими приёмами обучения письму – чтению (аналитический, синтетический, синкретический) всецело принадлежат трудам русских деятелей этого времени, как то: Ушинскому, барону Корфу, Орбинскому, Золотову, Паульсону, Бунаковскому, Тихомирову, графу Толстому и др.» [2, с. 396]. В данный период выходят большое количество учебной литературы разных авторов. Так, «для примера приводим, из числа многих учебников, некоторые учебники этой эпохи, наиболее распространенные и сохранившие своё педагогическое значение и применимость для школ нашего времени. По закону Божию: Свирелина, Афинского, Рудакова, Мансветова, Смирнова и др.; по педагогике и методике учебных предметов: Ушинского, барона Корфа, Юркевича, Паульсона, Евтушевского и др.» [2, с. 396].

Интерес к образованию и методике преподаванию приводит к тому, что в 1872 году учреждаются учительские институты в обеих столицах и в некоторых городах, имевшие цель «приготовление учителей для городских училищ» [2, с. 436]. Большое значение уделяется обучению методам и приёмам учебной деятельности, «при преподавании методики каждого учебного предмета имеется в виду: а) объяснение значения, состава и объёма курса того или другого предмета в городском училище; б) уяснение и оценка наиболее употребительных приёмов обучения каждому из предметов; в) ознакомление с наглядными пособиями и с употреблением их; г) чтение, а если необходимо – и разучивание учебников, употребляемых в городских училищах» [2, с. 437 – 438]. «Открытие первых учительских институтов последовало в С.-Петербурге в 1872 году и в том же году в Москве; затем были открыты учительские институты в Глухове в 1874 г., в Феодосии в 1874 году, в Вильне в 1875 году, в Казани в 1876 году, в Белгороде в 1876 году, в Оренбурге в 1878 году» [2, с. 439]. Учительские ин-

ституты, предназначенные для приготовления учителей в городские училища, заменявшие собой уездные училища, были организованы по строго обдуманному плану и «уже в первое двадцатипятилетие своего существования поставили учебно-воспитательное дело городских училищ на прочные основы и подняли значение городских училищ на степень, вполне удовлетворяющую современным требованиям того слоя городского общества, для которого они предназначаются» [2, с. 439]. Встаёт вопрос и о приготовлении учителей в начальные училища империи. С этой целью, начиная с 60-х годов, открывается ряд заведений, называемых учительскими семинариями. Создаются они «преимущественно в тех местностях, которые более всего нуждались в хорошо подготовленных русских начальных учителях» [2, с. 446]. «Вместе с тем при выборе местности для открытия учительских семинарий в среде иноязычных народностей избирались преимущественно такие пункты, населению которых вследствие исторических событий описываемого времени, могло угрожать иноземное влияние, несродное с русскими интересами или даже противное им» [2, с. 446]. Меняется не только форма учебных заведений («не как копия иноземного, но как самобытные, чисто национальные училища» [2, с. 454]), но и методы воздействия на ученика («с учителем нового типа исчезли в школе и телесные наказания и заменились наказаниями нравственными: такой учитель помнит, что в отношениях его с учениками самым первым должна быть любовь к нему детей, но любовь, соединенная с уважением и сознанием его авторитета» [2, с. 455]).

Меняется статус, роль учителя: в данное время цель его видится «не только научить грамоте или счету, но быть и воспитателем, а это побуждает его зорко следить за собою и заявить себя тем, что он не только по виду, но и по духу православный русский учитель, который своим отношением к Церкви, к службе, к детям, к сельскому обществу и вообще всею своею жизнью служит примером для других» [2, с. 455].

Земство значительно содействовало увеличению числа педагогически подготовленных учителей. Менялась в земских школах и методика преподавания. «Учителя, ознакомившиеся с новыми методами обучения, прилагают их к делу – вводится звуковой способ обучения грамоте, одновременное обучение письму, чтению, обучение арифметике производится по основам метода Грубе, наглядность при обучении занимает первенствующее место, школьная дисциплина поддерживается не наказаниями и суровостью, а благоразумными требованиями» [2, с. 497].

Как было сказано выше, большое значение по методике обучению, в том числе и религии, было сделано К.Д. Ушинский (1824—1870), который выдвинул проблему необходимости установления связей между теорией и практикой обучения, психологией и педагогикой на основе единства чувственного и рационального в познании. В работе «О нравственном элементе в русском воспитании» К.Д. Ушинский показывает, кто должен заниматься воспитанием и обучением и какими качествами должен обладать наставник. Он писал: «В решении столь важного общественного вопроса должны принять участие и литература, и всё общество, потому что в деле общественного воспитания общественное мнение всегда будет играть важную роль; но главными участниками в практическом разрешении этого вопроса явятся, без сомнения, с одной стороны, церковь, с другой всё наше учебное и учёное сословие – представители духовного и представители светского образования. По коренному смыслу христианской религии духовный пастырь должен быть не только служителем алтаря, не только проповедником слова божия, но и наставником и учителем» [9, с. 450]. Но чтобы люди духовного звания могли учить и воспитывать, они также должны получить соответствующую всестороннюю теоретическую и практическую педагогическую подготовку, какую получают светские учителя, соответственно, светские педагоги должны быть истинными христианами. Вовлечение здесь уже не мыслится изолированным от наук, от информи-

рования. Советы родителям и наставникам о преподавании родного языка по учебнику «Родное слово» [9, с. 269 – 342] содержит наставления для родителей и педагогов по религиозному воспитанию, исходя из возрастных, психологических и физиологических особенностей: «Православная церковь, допуская детей к исповеди в 7 лет, согласно с физиологией и психологией, признаёт этот год детского возраста окончанием младенчества и началом отрочества, намекая на начало развития самосознания в детях. Начало отрочества должно быть вместе и началом правильного ученья» [9, с. 274]. Ушинский К.Д. отмечает, что религиозное воспитание человека должно происходить на протяжении всей жизни, начиная с раннего детства и, прежде всего с семьи, где первостепенная роль в вопросах религиозного воспитания отдавалась матери. Оно продолжается в юности в процессе изучения школьных предметов, где обучение «открывается не одним, а несколькими предметами: наглядное обучение, письмо, рисованием, чтение, счётом, библейские рассказы, пение» [8, с. 276] и все предметы, по мнению педагога, должны чередоваться, находиться в идейном единстве, и только такое обучение поддерживает «телесную и душевную бодрость» [8, с. 276].

Таким образом, К.Д. Ушинский выдвинул ряд педагогических принципов и требований к религиозному образованию, которые сегодня представляют актуальность в связи с введением в школах религиозного компонента, который включает в себя следующее:

- а) совместное участие учителя и священника в религиозном воспитании;
- б) соответствие религиозного воспитания, как и любого другого воспитания, возрасту ребенка, его психологическим и физиологическим особенностям;
- в) разумное включение религиозного содержания в программу школьного курса.

Самая главная идея такого обучения – это построение образования и воспитания на основе народности, которая несёт в себе огромный задел

религиозной (православной), исторической, эстетической и этической культуры русского народа, развивает патриотические чувства и прививает любовь к Родине.

Многие взгляды К.Д. Ушинским на проблему религиозного (православного) образования были расширены сторонниками русского общенационального просвещения – В.И. Водовозовым [1, с. 151 – 154] и В.Я. Стоюниным [6, с. 76 – 86].

Следует заметить, что идея К.Д. Ушинского о народной школы, отвечающей потребностям простых, крестьянских детей, была подхвачена С.А.Рачинским [5, с. 268 – 276].

В работе А.В. Круглова [3] имеется эмпирический опыт, полученный из экскурсий известного сельского учителя Сергея Александровича Рачинского (1833 – 1902), описание которых даны в его дневнике: «бодрые возвращались школьники домой и радостно встретили их домашние» [3, с. 73]. «Рачинский вместе со своими школьниками сделал поход в «Нилову пустынь». Какой же результат? ... В школьниках этот поход оставил неизгладимый след. Они пережили то религиозное настроение, которое сделало отношение всех их к религии сознательнее; они внесли и в жизнь деревни несколько святых, высоких минут» [3, с. 65], – писал А.В. Круглов. Именно дневник С.А. Рачинского показал многим педагогам и учителям того времени большую образовательную и воспитательную ценность школьных экскурсий («школьных походов»).

Итак, методика проведения экскурсии на религиозную тематику исходила из того, что данная форма представляет собой небольшой поход или путешествие, затрагивающие глубинные эмоциональные основания души ребёнка.

У Л.Н. Толстого (1828 – 1910) мы видим иной взгляд на религиозное образование, особое видение форм, целей и методов передачи знаний о религии. С понятие «религиозное образование» у него неразрывно связано

понятие нравственности. Он писал, «чтобы в наше время образование было не вредно, каково оно теперь, в основу его должны непременно быть поставлены эти два самых главных и необходимы, отсутствующих в нашем образовании предмета: религиозное понимание и нравственное учение...» [7, с. 454].

Л.Н.Толстой отмечал, что религия включает в себя мудрость людей седой древности, в которой находится великая нравственная сила.

Отметим, что Толстой говорит не о мудрости, какого-то конкретного народа или религиозной конфессии, а о мудрости и нравственной силе людей всего мира, «религиозное учение, общее всем людям, и вытекающее из него учение нравственности, тоже одинаковое для всех народов, ответы эти, долженствующие составлять главный предмет всякого образования, воспитания и обучения...» [7, с. 454]. Л.Н Толстой стремился создать своеобразный надконфессиональный вариант религиозного образования, в основе которого находится религия нравственного, причем, это не религия и нравственные учения какого-либо одного народа, а **основы** религиозных и нравственных учений, которые – одни и те же – высказанные мудрецами и мыслителями мира «от Моисея, Сократа, Кришны, Эпиктета, Будды, Марка Аврелия, Конфуция, Христа, Иоанна-апостола, Магомета до Руссо, Канта, персидского Баба, индусского Вивекананды, Чаннинга, Эмерсона, Рескина, Сковороды и других» [7, с. 456].

Далее им была предложена следующая схема и порядок обучения. После изучения общих основ всех вер и мировой мудрости, он рекомендовал «изучение жизни людей самых близких: своего народа...» [7, с. 456], своих традиций, обычаев и вероучений. А после изучения жизни своего народа, предложил в образование включить «изучение жизни других народов, более отдалённых, их религиозных верований, государственного устройства, нравов, обычаев» [7, с. 456].

Таким образом, мы видим, что религиозное образование в воззрениях Л.Н.Толстого основывается на том, что религия рассматривается как важнейший источник многовекового знания и опыта, как ресурс развития личных способностей, как основание формирования целостной картины мира, позволяющей самостоятельно ориентироваться в духовных и нравственных вопросах.

В заключение хотелось бы отметить, рассматриваемый период в истории образования и методов обучения с 1801 по 1880 гг. показал:

1. По закону Божию в качестве учебника использовался сокращённый катехизис митрополита Платона; в дальнейшем «Начатки христианского учения или краткий Катехизис» митрополита Филарета, им же были составлены для учебных целей «Таблицы чтения из Священного Писания, церковной и гражданской печати» по методу взаимного обучения.

2. С 1818 года в России используется метод взаимного обучения по Ланкастеру. Он был рекомендован для приходских училищ при обучении чтению, письму, первым четырьмя правилами арифметики и Закону Божию.

3. Первая половина XIX в. – это время становления отечественной исторической науки, когда Н.М. Карамзин написал «Историю государства Российского». Решающую роль в истории он отводил великим людям. С помощью психологического анализа их действий он объяснял исторические события. Его труд имел огромный успех в обществе и неоднократно переиздавался, что тоже не могло не отразиться на процессе обучения.

4. В этот период происходит знакомство с великими педагогами: И.Г. Песталотти, его теорией элементарного природосообразного воспитания и обучения; гармоничного развития всех сторон человеческой личности – интеллектуальной, нравственной, физической; развивающее обучение, основой которой является наблюдение и размышление ребёнка под руководством учителя. Его идеи в России развивал К.Д. Ушинский. С идеями Ф.А.В. Дистерверга о природосообразности в образовании и воспитании, с необходимостью учитывать возрастные и индивидуальные особенности, с принципом культуросообразности. С Ф. Фребелем и его основными

ми принципами обучения: самораскрытие божественного начала в душе человека; поступательное развитие человека; игра как основное средство нравственного воспитания.

5. Издаются различные педагогические сочинения и учебники, в том числе и для детского чтения. В 1834 году основан журнал Министерство народного просвещения, где освещаются педагогические методы обучения и идеи западных и отечественных учёных.

6. Интерес к образованию и методике преподавания и дальнейшее его распространение связан с тем, что в 1872 году учреждаются учительские институты и другие педагогические учреждения.

Библиографический список:

1. Водовозов В.И. С.-Петербургские педагогические собрания (отрывки) // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / сост. П.А. Лебедев. – М. : Педагогика, 1990. – 608 с.

2. Исторический очерк русской школы / составитель В.В. Григорьев. – М. : Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1900. – 587 с.

3. Круглов А.В. Запросы духа. Размышления православного мирянина. – С.-Петербург: Изд-е книгопродавца И.Л. Тузова. Гостиный двор № 45. – 1903. – 175 с.

4. Очерк истории народного образования в России до эпохи реформ Александра II / составители С.А. Князьков и Н.И. Сербов / под. редакцией проф. С.В. Рождественского. Типография Русского Товарищества печатного и издательского дела: Чистые пруды, 1910. – 240 с.

5. Рачинский С.А. Заметки о сельских школах (отрывки) // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / сост. П.А. Лебедев. – М. : Педагогика, 1990. – 608 с.

6. Стоюнин В.Я. Заметки о русской школе (отрывки) // Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / сост. П.А. Лебедев. – М. : Педагогика, 1990. – 608 с.

7. Толстой Л.Н. Педагогические сочинения / сост. Н.В. Вейкшан (Кудрявая). – М. : Педагогика, 1989. – ISBN 5-7155-0012-5. – 544 с.

8. Ушинский К.Д. Избранные педагогические сочинения. – Т. 2. Проблемы русской школы / под ред. А.И. Пискунова и др. – М. : Педагогика, 1974. – 439 с.

9. Ушинский К.Д. Собрание сочинений в 11 т. – Т. 2. Педагогические статьи 1857 – 1861 гг. – М. – Л. : АПН РСФСР, 1948. – 655 с.

Дьяченко М. Б.

**КРАЕВЕДЕНИЕ КАК ПРИНЦИП ПРЕПОДАВАНИЯ
«ОСНОВ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ»
И «ОСНОВ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ РОССИИ» НА УРОВНЯХ НАЧАЛЬНОГО
И ОСНОВНОГО ОБЩЕГО ОБРАЗОВАНИЯ**

В настоящее время содержание образования в начальной и основной школе регулируется Федеральными государственными образовательными стандартами нового поколения. ФГОС НОО содержит образовательную область «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) [2, с.15], а ФГОС ООО – предметную область «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР) [1, с.13].

Предметная область ОДНКНР является логическим продолжением предметной области (учебного предмета) ОРКСЭ начальной школы и призвана обеспечить знание основных норм морали, культурных традиций народов России, формирование представлений об исторической роли традиционных религий и гражданского общества в становлении российской государственности. [5, с.2-3].

Эти курсы имеют огромный потенциал для духовно - нравственного воспитания школьников, благотворно влияя на все стороны и формы взаи-

моотношений человека с миром: на его этическое и эстетическое развитие, мировоззрение и формирование гражданской позиции, патриотическую и семейную ориентацию, интеллектуальный потенциал, эмоциональное состояние и общее физическое и психическое развитие.

Важным принципом организации обучения поданным курсам является «принцип краеведения». Социализация ребенка проходит в естественной среде, частью которой являются быт, традиции, этические нормы и нравственные правила, религиозная вера народов. Ознакомление с конкретным выражением этих пластов в родном крае становится основой формирования системы ценностей, нравственных качеств личности, позволяющих ей адаптироваться в различной этнической среде. Школьники, изучая родной край, начинают осознавать, что малая родина – часть большого Отечества, а окружающая его культурная среда – один из элементов общероссийской культуры [4, с. 6].

Город Сызрань Самарской области – один из старинных городов Поволжья. Основанный 333 года назад, в 1683 году, по Указу государей Петра и Иоанна (один из которых стал впоследствии императором Петром I) как город-крепость, он превратился в большой промышленный город с населением в 170 тысяч человек. В течение более чем трех столетий город разрастался, появлялись новые районы, улицы и кварталы. От крепости осталась Спасская башня, вал и остатки рва, и мы, с определённой оговоркой смело можем говорить, что Сызрань – это единственный город в Самарской области, где сохранился Кремль. А сам город был основан, как и Петербург, Петром Великим, только на тридцать лет раньше. В городе много памятников, культурных объектов, духовных святынь, связанных с историей разных эпох.

Федеральные государственные образовательные стандарты предусматривают функционирование образовательной среды, включающей не только уроки, учебные курсы, но и внеурочную деятельность. Внеурочная деятельность – это особый вид деятельности, осуществляемый в рамках

образовательного процесса под руководством педагогов вне урока. Она основана на личной заинтересованности учащихся и способствует проявлению их активности по пяти направлениям развития личности: спортивно-оздоровительному, духовно-нравственному, социальному, общеинтеллектуальному, общекультурному на основе определенной программы. Это позволяет определить основную цель внеурочной деятельности: воспитание здоровой, духовно-нравственной, социально-активной, интеллектуально-развитой, культурной личности учащихся.

Формирование культурной идентичности школьников, воспитание у них патриотизма, гражданственности, уважения к религии и культуре народов России на основе традиционных российских ценностей на уроках средствами курсов «Основы религиозных культур и светской этики» и «Основы духовно-нравственной культуры народов России» происходит наиболее успешно, на наш взгляд, в сочетании с внеурочной деятельностью. При этом важно учитывать специфику образовательной организации.

Гимназия г. Сызрани расположена в центре города. В шаговой доступности находится значительное число объектов культурного наследия, в том числе духовные святыни, детская библиотека, художественная школа, выставочный зал, дворец творчества детей и молодёжи. Основная образовательная программа начального общего образования гимназии отражает эти своеобразные условия и позволяет добиваться планируемых результатов, соответствующих требованиям ФГОС. Одним из способов достижения планируемых результатов является работа по программе внеурочной деятельности «Прогулки по улицам, паркам и скверам вокруг гимназии», разработанная специально для учащихся 4-5-х классов гимназии.

Так как программа учитывает степень удалённости объекта посещения от гимназии, время года, температурный режим, то способствует не только духовно-нравственному и общекультурному развитию школьников, но имеет также и оздоровительную составляющую.

Содержание программы, представленное в таблице, предполагает знакомство с некоторыми страницами истории и объектами культурного наследия родного города, а именно той его части, которая расположена в непосредственной близости от гимназии.

Таблица. Содержание программы

№	Тема	Месяц	Время прогулки на свежем воздухе	Время нахождения в помещении
1.	<u>Прогулка по парку им. Ленина.</u> Рассказ об истории парка. Кузнецкая площадь – Кузнецкий парк – ласково Кузнечик. Откуда такие названия? Памятник борцам за революцию. Некрополь.	Сентябрь	40 мин	-
2.	<u>Прогулка по улице Володарского.</u> Улица Володарского – улица Монастырская. Здесь был женский Сретенский монастырь. Роль монастыря в жизни города.	Сентябрь	40 мин	-
3.	<u>Прогулка по Детскому парку.</u> История парка. Фонтан «Слоник». Игры на свежем воздухе.	Сентябрь	40 мин.	-
4.	<u>Прогулка по улице Советской и скверу А. Островского.</u> Рассказ о нашем земляке композиторе А.Островском.	Сентябрь	40 мин.	-
5.	<u>Прогулка по площади Ленина.</u> Архитектурный ансамбль площади.	Октябрь	40 мин	-
6.	<u>Прогулка по площади Ленина.</u> Здание механико-технологического колледжа. Это бывшее Реальное училище. История образовательной организации. Экскурсия по зданию. Здесь учился Алёша Толстой. Рассказ о творчестве писателя. Экскурсия по зданию.	Октябрь	30 мин	10 мин.

Продолжение табл.

№	Тема	Месяц	Время прогулки на свежем воздухе	Время нахождения в помещении
7.	<u>Прогулка по площади Ленина.</u> Сызранский драматический театр имени А.Н. Толстого. Рассказ об истории театра. Театр сегодня. Экскурсия по фойе театра.	Октябрь	25 мин	15 мин.
8.	<u>Прогулка по площади Ленина.</u> Здание художественной школы – здание бывшей Сызранской земской управы. Из истории органов земского самоуправления России и г. Сызрани. Экскурсия по зданию.	Октябрь	25 мин	15 мин.
9.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> Улица Советская – улица Большая. История улицы и ее зданий. Здание детского музыкального театра «Кошкин дом». История коллектива. Экскурсия по фойе театра	Ноябрь	20 мин	20 мин.
10.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> СамГТУ. Здесь раньше была женская гимназия. Посещение музея университета	Ноябрь	20 мин.	20 мин.
11.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> Здание ДК «Художественный». История и современность. Рассказ о сегодняшнем дне Дома культуры. Экскурсия по дому культуры.	Ноябрь	15-20 мин.	25-20 мин.
12.	<u>Прогулка по улице Советской, Победы, Кирова до Выставочного зала, бывшего дома Городского головы купца Чернухина. Посещение выставки.</u>	Декабрь	15-20 мин.	25-20 мин.
13.	<u>Прогулка по ул. Советской.</u> Дом купцов Ревякиных. Предпринимательство и благотворительность. Экскурсия по зданию.	Декабрь	15-20 мин.	25-20 мин.

Продолжение табл.

№	Тема	Месяц	Время прогулки на свежем воздухе	Время нахождения в помещении
14.	<u>Прогулка по улице советской, Володарского и Ульяновской.</u> Посещение Дворца творчества детей и молодёжи – эколого-биологический отдел.	Декабрь	15 мин.	25 мин.
15.	<u>Прогулка по улице Советской, Володарского и Ульяновской.</u> Посещение Дворца творчества детей и молодёжи – Театр мод.	Декабрь	15 мин.	25 мин.
16.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> Детская художественная школа. Посещение выставки детского художественного творчества	Январь	10 мин.	30 мин.
17.	<u>Прогулка по улице Советской</u> Детская библиотека имени А. Гайдара. Совместное мероприятие (встреча, викторина, заочное путешествие)	Январь	10 мин	30 мин
18.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> Детская библиотека имени А. Гайдара. Совместное мероприятие (игра, конкурс)	Январь	10 мин	30 мин
19.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> Детская художественная школа. Посещение выставки детского художественного творчества	Февраль	10 мин.	30 мин.
20.	<u>Прогулка по улице Советской</u> Детская библиотека имени А. Гайдара. Совместное мероприятие (тематический проект, книжная выставка)	Февраль	10 мин	30 мин
21.	<u>Прогулка по улице Советской, Володарского и Ульяновской.</u> Посещение Дворца творчества детей и молодёжи – Музей боевой славы	Февраль	15 мин.	25 мин.

Продолжение табл.

№	Тема	Месяц	Время прогулки на свежем воздухе	Время нахождения в помещении
22.	<u>Прогулка по улице Советской, Володарского и Ульяновской.</u> Посещение Дворца творчества детей и молодёжи – Объединение «Щит»	Февраль	15 мин.	25 мин.
23.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> Драматический театр. Экскурсия «За кулисами театра»	Март	20 мин	20 мин.
24.	<u>Прогулка по улице Советской, Победы, Кирова</u> до Выставочного зала, бывшего дома Городского головы купца Чернухина. Посещение тематической выставки.	Март	20 мин.	20 мин.
25.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> СФ СамГТУ. Посещение лаборатории робототехники	Март	20 мин.	20 мин.
26.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> СФ СамГТУ. Посещение 3Д лаборатории.	Апрель	20 мин.	20 мин.
27-28.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> Посещение городского краеведческого музея. Экскурсия.	Апрель	35 мин	45 мин.
29.	<u>Прогулка по улице Советской и ул. Бабушкина.</u> Крестовоздвиженский храм, его история. Экскурсия в пожарную часть.	Апрель	30 мин	10 мин.
30.	<u>Прогулка по улице Советской и скверу Героев.</u> Рассказ о сквере и его истории: Николаевский храм – сквер Сталина – сквер Героев.	Май	40 мин.	-

Окончание табл.

№	Тема	Месяц	Время прогулки на свежем воздухе	Время нахождения в помещении
31-32.	<u>Прогулка по улице Советской.</u> Экскурсия по Сызранскому Кремлю. Спасская башня, Христорождественский храм. Казанский собор. Вечный огонь. Некрополь воинов Великой Отечественной войны.	Май	1 час 20 мин.	-
33.	<u>Прогулка по Детскому парку.</u> Игры на свежем воздухе.	Май	40 мин.	-
34.	<u>Прогулка по Детскому парку.</u> Игры на свежем воздухе.	Май	40 мин.	-

Библиография:

1. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования [Электронный ресурс]. URL: <http://xn--80abucjiibhv9a.xn--p1ai/%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D1%83%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8B/922> (дата обращения: 19.07.2016).

2. Федеральный государственный образовательный стандарт основного общего образования [Электронный ресурс]. URL: <http://xn--80abucjiibhv9a.xn--p1ai/%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D1%83%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8B/543> (дата обращения: 19.07.2016).

3. Основная образовательная программа начального общего образования ГБОУ гимназии г. Сызрани [Электронный ресурс]. URL: http://gimnazia-syzran.3dn.ru/Doc_pdf/ooo-new.pdf (дата обращения: 04.02.2016).

4. Основы духовно-нравственной культуры народов России [Электронный ресурс]. URL: <https://infourok.ru/material.html?mid=188038> (дата обращения: 04.02.2016).

5. Письмо Министерства образования и науки РФ «Об изучении предметных областей: «Основы религиозных культур и светской этики» и «Основы духовно-нравственной культуры народов России» от 25.05.2015, с 2-3. [Электронный ресурс]. URL: <http://iro51.ru/novosti/1239> (дата обращения: 04.02.2016).

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОМ ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ В УСЛОВИЯХ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЫ

Сегодня в нашей стране встал вопрос о том, что преподавание знаний о религиозных и духовных культурах призвано сыграть важную роль не только в расширении образовательного кругозора современных школьников, но и в формировании достойного гражданина России, готового к межкультурному и межконфессиональному диалогу¹². Активная заинтересованность общественности, родителей и представителей не православного вероисповедания, порождает все новые и новые споры, а также вспыхивающие конфликты по поводу необходимости сохранения и развития практики изучения религиозной культуры в рамках школьной программы по выбору. Тем самым можно говорить об актуальности и востребованности рассматриваемой нами темы.

«Основы религиозных культур и светской этики» - учебный предмет, включённый Министерством образования и науки России в школьную программу в качестве федерального компонента. Данное направление включает шесть модулей, которые основаны на изучении культур разных народов и религий, а именно: «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы мировых религиозных культур», «Основы светской этики». Обучающиеся в праве выбирать понравившийся модуль для изучения, в соответствии с собственными желаниями и предпочтениями.

¹² Шкаева Ю. С. Актуальность преподавания курса «Основы религиозных культур и светской этики» в 4–5-х классах общеобразовательной школы // Молодой ученый. — 2014. — №21. — С. 716-718.

Сначала предмет вводился экспериментально в 19 регионах России, а при успешной реализации эксперимента — во всех регионах¹³.

Целью предмета является не только знакомство обучающихся с основами православной, мусульманской, буддийской, иудейской культур, основами мировых религиозных культур и светской этики, но и нравственное, религиозное воспитание подростков, развитие у них духовных и моральных норм, ценностей, идеалов народов нашей многонациональной страны, формирование уважения и понимания их значения в жизни современного общества и своей сопричастности к ним.

Внедрение курса «Основы религиозных культур и светской этики» в учебный процесс общеобразовательных школ вызывает немалый интерес в обществе. С одной стороны, общественность осознаёт, что введение интересующего нас предмета как обязательного будет способствовать духовному и нравственному развитию ребенка и, как следствие, моральному оздоровлению общества в целом. В противовес встает мнение о том, что такие действия, инициированные Русской православной церковью и поддержанные рядом регионов РФ, приводят к ущемлению прав представителей других конфессий.

При апробации курса «Основы религиозных культур и светской этики» в 2014 году были опрошены ученики нескольких образовательных учреждений Вологодской области (всего приняли участие в опросе 500 школьников). При этом было выявлено, что наибольшей популярностью пользуется модуль «Основы православной культуры» (57% опрошенных). «Основы светской этики» выбирают 25,4% респондентов, а «Основы мировых религиозных культур» - 17%. Остальные модули практически не востребованы¹⁴.

¹³ Концепция федеральных государственных образовательных стандартов общего образования / Рос. Акад. Образования. Под ред. А. М. Кондакова А. А. Кузнецова. — 2-е изд. — М. «Просвещение». — 2009. - С. 15–19.

¹⁴ Зубец О. П. Заключение по модулю «Основы светской этики». Экспертная оценка оригинала-макета учебника «Основы светской этики» 4-5 кл. Бондаренко Л. И., Перов В. Ю. // Институт философии РАН.-2014. - С.10.

Стоит также отметить следующую проблему, вставшую между родителями и администрацией общеобразовательных учреждений: несмотря на формальное право выбора из шести возможных модулей обучения, руководители многих школ разных субъектов РФ настоятельно рекомендуют «Основы православной культуры», тем самым, нарушая свободу выбора.

Таким образом, мы считаем, что такой предмет как «Основы религиозных культур и светской этики» должен носить исключительно рекомендательный характер для образовательных учреждений, а также изучение дисциплины должно осуществляться в культурологическом направлении, так как Конституция РФ предусматривает светское обучение россиян. Наша страна - многонациональное государство, поэтому для того чтобы избежать этических и межрелигиозных конфликтов необходимо предоставить право выбора гражданам углубленно изучать интересующий его модуль. В таком направлении образовательной деятельности не будет происходить навязывание Православия представителям других конфессий, так как основное население России все-таки относится к данному религиозному течению.

При этом отмечается рост количества воскресных школ при церквях, мечетях, дацанах, где дети могут более глубоко и подробно изучать свою религию, тем самым снижая необходимость введения рассматриваемого курса в категорию обязательных. Также не стоит перед ребенком ставить вероучительных целей, важно дать ему самому выбирать: как верить и во что верить. Ведь главной задачей «Основы религиозных культур и светской этики» является возрождение таких ценностей, как справедливость, свобода личная и национальная, а также свобода предпринимательства, слова, вероисповедания, выбора места жительства и рода занятий, жизнь человека, межнациональный мир, семейные традиции, любовь и верность, забота о младших и старших, патриотизм, вера в Россию, единство российской нации. «Таковы наши ценности, - подчеркнул Президент РФ, обра-
ща-

ясь к Федеральному Собранию, - таковы устои нашего общества, наши нравственные ориентиры. А, говоря проще, таковы очевидные, всем понятные вещи, общее представление о которых и делает нас единым народом, Россией»¹⁵.

Кузнецова О. В., Смолина Н. С.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММ ПО НАПРАВЛЕНИЮ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» В РОССИЙСКИХ ВУЗАХ

Современное образование находится в состоянии трансформации, векторы трансформации определяются как внешними, так и внутренними причинами. С одной стороны, происходит определенная интеграция российского высшего образования в европейскую систему, и этот процесс идет не первый год. С другой стороны, происходит постепенное сближение самого образования, его содержания и наполнения внутренними субъектами (по крайней мере, этот тренд может быть зафиксирован на основании изменений трудового законодательства [1]) и требований профессионального сообщества, представители которого вовлекаются в процесс создания образовательных стандартов, становятся субъектами, чье мнение учитывается и при согласовании содержания конкретных образовательных программ. Отчасти, можно говорить об определенном партнерстве в вопросе наполнения образовательных программ ВУЗами и профессиональным сообществом.

¹⁵ Послание Президента РФ Федеральному Собранию от 05.11.2008 «Послание Президента РФ Федеральному Собранию» // «Российская газета». - 2008. - № 230. - С. 13–15.

Сложности и противоречия возникают в рамках этих процессов даже не из-за противоположных мнений о содержании образовательных программ, а скорее из-за невозможности полным образом эти требования артикулировать (например, вследствие только происходящих процессов профессионализации того или иного вида деятельности). Так, например, в отношении религиоведения как области профессионального знания стоит отметить значимость экспертного вида деятельности. Однако разработчиками государственного образовательного стандарта экспертная деятельность в качестве одного из видов профессиональной деятельности не зафиксирована. Религиоведческая экспертиза может стать возможной точкой соприкосновения интересов ВУЗов и представителей государственных структур, религиозных организаций, нуждающихся в проведении корректных религиоведческих экспертиз. Иными словами, ВУЗы могут стать площадкой для подготовки профессиональных экспертов в области религиоведения.

В поле нашего исследовательского интереса не входит вопрос становления и развития религиоведческого образования в России, скорее важно зафиксировать существующие различия в содержании образовательных программ по направлению «Религиоведение» и попытаться найти причины, фундирующие эти различия. Безусловно, такой взгляд внешнему наблюдателю может показаться поверхностным. Однако эта первая попытка «снять» различия может стать почвой для дальнейшего более детального исследования, касающегося подтверждения выдвинутых исследовательских гипотез как в отношении субъектов, участвующих в «производстве» образовательных продуктов, так и в отношении получателей образовательных услуг.

Нами предлагаются следующие критерии для анализа содержания программ высшего образования по направлению «Религиоведение» (уровень обучения – бакалавриат). Источниками для сравнительного анализа

выступили федеральные государственные образовательные стандарты (далее по тексту – ФГОС), применяемые образовательными учреждениями и сами образовательные программы [2], содержание которых отражено в учебных планах, характеристике образовательной программы и других документах, доступ к которым открыт для всех посетителей сайтов ВУЗов.

1. Дисциплинарная специфика образовательных программ.
2. Экспертная деятельность и «экспертные» компетенции и их формирование в рамках религиоведческого образования.
3. Методы изучения религии.
4. Практики.

Современные государственные образовательные стандарты представляют собой совокупность требований к образовательным учреждениям, прежде всего, они содержат перечень компетенций, на формирование которых направлено обучение. Компетенции являются своего рода ориентирами для образовательного процесса, определяющими содержание образовательных программ. Специфика образовательного стандарта по направлению «Религиоведение», в отличие от других направлений, в том, что задается не только компетенция как предполагаемая способность выпускника применять полученные знания, умения или навыки, но и та дисциплина, посредством которой компетенция может быть сформирована. В этом смысле определенная свобода ВУЗа задавать содержание образовательной программы ограничена рамками ФГОС. С исследовательской точки зрения интересным становится, чем обусловлено стремление разработчиков определить дисциплинарное содержание образовательных программ, тем самым оставляя меньше свободы ВУЗам. Эту ситуацию можно интерпретировать с точки зрения процессов профессионализации, происходящих в религиоведении. Профессиональное сообщество религиоведов находится пока в стадии становления, что объясняет и процесс становления, оформления самого религиоведческого образования. Этот тезис вполне иллю-

стрирует процесс обновления образовательных стандартов по религиоведению: стандарт третьего поколения (2015 г.) незначительно отличается от предыдущих версий. В этом смысле, образовательный стандарт по направлению «Религиоведение» не вполне вписывается в общий тренд, в рамках которого разработчиком определяются, прежде всего, результаты обучения, а не содержание. Последний ФГОС, принятый в 2015 году [3], еще задает содержание образовательных программ через набор дисциплин, посредством которых формируются необходимые для выпускника компетенции. Соответственно, прописанные в ФГОС дисциплины присутствуют в любой образовательной программе. Не подлежит обсуждению вопрос о составе этих дисциплин и возможности посредством них сформировать заданные ФГОС компетенции. Более интересными для нас становятся те дисциплины, которые выбираются ВУЗами самостоятельно, именно через анализ этих дисциплин мы будем говорить об особенностях современного религиоведческого образования в России, региональной специфике и т.д.

Сравнительный анализ учебных планов образовательных программ уровня бакалавриата по направлению «Религиоведение» выявил, что самые распространенные дисциплины, непредусмотренные требованиями ФГОС, – это дисциплины, содержательно связанные с различными аспектами христианства и в меньшей степени ислама. При этом в большинстве учебных планов бакалавриата прослеживается связь между выбором дисциплины и преобладанием или значительным присутствием той или иной конфессии в регионе. Безусловно, исключением является дисциплина «История религии» где, как правило, емко и кратко излагаются основы всех религиозных традиций.

Можно выделить несколько моделей соотношения дисциплин, затрагивающих те или иные религии. Во-первых, пропорциональное распределение совокупного объема дисциплин между различными религиозными традициями, желание охватить как можно большее количество религий,

присутствующих в регионе. В качестве характерного примера приведем Казанский (Приволжский) федеральный университет, где в учебных планах [4] реализуется практически паритетное сочетание количества дисциплин, связанных с исламом, христианством, иудаизмом («История ислама», «Мусульманское право», «Христианская теология», «Теология ислама», «Коранистика», «Библеистика», «История иудаизма», «Тора как культурно-исторический памятник», «Святоотеческое богословие», «Патристика»). По этой же модели осуществляются образовательные программы Амурского государственного университета, где присутствуют дисциплины, отражающие соседство с Востоком: «Буддизм в современном мире», «Священные тексты религий мира», «Религии Дальнего Востока», «История восточных религий», «Ислам в современном мире» «Христианство и его конфессии», «История РПЦ», «История православия на Дальнем Востоке» [5].

К этой модели же тяготеют и Уральский федеральный университет (далее по тексту – УрФУ): «История РПЦ», «Классическая христианская теология», «Современная христианская теология», «Текстология Нового Завета», «Православное догматическое богословие», «Священные тексты ислама», «Ислам в современном мире», «Религиозные тексты восточных религий», «Религия Бахаи», «Старообрядчество: от истоков к современности», «Неоязычество в России», «Религиозные традиции Урала и Сибири: научный семинар» [6] и Алтайский государственный университет: «Славянское язычество», «Религия народов Америки», «История религий народов Центральной Азии в древности и в средневековье», «История культуры и религии Китая», «Буддизм в современном мире», «История иудаизма», «Протестантская теология», «Сравнительное богословие», «Библейская археология», «История РПЦ», «Библеистика», «Патристика», «Русская церковная археология», «Христианская археология», «Народы и религии России» [7].

Близки к подобному прочтению набора дисциплин во Владимирском государственном университете имени А. Г. и Н. Г. Столетовых («История православной культуры», «История РПЦ», «Христианская теология», «Мусульманская философия и теология», дисциплины связанные с местными аспектами религии) [8] и Сибирском федеральном университете [9].

На наш взгляд, стоит отметить образовательную программу по религиоведению в Российском государственном гуманитарном университете [10], где в равной степени через призму историко-культурологического подхода изучается православие, иудаизм и другие религии. Историко-этнологическое прочтение набора дисциплин присутствует в учебном плане Новосибирского государственного педагогического университета [11]: «Первобытные и древние верования», «Религии Сибири», «Мифология народов Сибири», «Библейская археология», «Русская церковная археология», «История христианских направлений и течений», «Особенности христианской церковной организации», «Современный ислам», «Основные течения ислама», «Шаманизм», «Бурханизм».

Учебный план Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева через выбор дисциплин сочетает в себе интерес как к авраамическим религиям, так и к новым религиозным движениям (далее по тексту – НРД): «Библейские сюжеты в искусстве», «Русское православие: история и современность», «Библеистика», «Коранистика», «Христианство в Азии», «Христианство в Африке», «Шаманизм», «Мормоны: история и современность», «Вайшнавизм», «Неовосточные культы», «Ислам в современном мире», «Ислам в России», «Буддизм в современном мире», «Буддизм в России», «Движение New Age в современном мире», «Движение NewAge в России», «Католическая церковь в современном мире», «Католическая церковь в России», «Конфессии Красноярского края», «История религии в Красноярском крае» [12].

Вторая модель предполагает приоритет дисциплин, содержательно связанных с какой-то одной конфессией. Показательными здесь будут учебный план бакалавриата Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета с дисциплинами: «История богословского образования», «История теологии», «Основы теологии», «Введение в теологию», «Иконоведение», «Введение в литургическое предание», «Догматическое богословие», «Священное Писание Нового Завета (Апостол)», «Священное Писание Нового Завета (Четвероевангелие)», «Патрология», «История древней христианской церкви», «История РПЦ», «История западных исповеданий», «Церковно-певческий обиход» [13]. И учебный план Дальневосточного федерального университета с набором дисциплин, ориентированных на православие – «Введение в библеистику», «История РПЦ», «Христианская теология», «Православие в истории Приморья», «Традиции социального служения в православии», «Православие и биоэтика», «Основы православной педагогики», «История поместных церквей». Религиям Восточно-Азиатского региона отведено незначительное место: «История восточной философии», «Основы исламоведения» [14]. В эту группу отнесем учебный план Иркутского государственного университета [15] – «История древней Христианской церкви», «История РПЦ», «История Поместных церквей», «История Прибайкальской Епархии», «Христианская теология (Богословие)», «Каноническое право», «Догматическое богословие», «Сравнительное богословие», «Нравственное богословие», «Таинства и обряды Православной Церкви», «Никонианский раскол в Русской Православной Церкви», «Библия как священная книга христиан», «Святоотеческая литература», «Буддизм в Восточной Сибири», «Религиозные верования народов Байкальского региона». И учебный план Курского государственного университета с дисциплинами «Церковный практикум», «Церковное пение», «Святоотеческое наследие», «История РПЦ», «История поместных церквей», «Христианская теология (богословие)», «Библеистика», «Катехизис», «Православная антропология» [16].

Учебный план бакалавриата Русской христианской гуманитарной академии также тяготеет к этой модели, однако включает в себя спектр дисциплин, не связанных исключительно с христианством, например «Искусство стран ислама», «Ислам в России» [17].

Максимальная направленность на изучение одной конфессии обнаруживается у Армавирского гуманитарно-социальный института (ранее Армавирский Православно-Социальный Институт), в котором бакалавриат по направлению «Религиоведение» ориентирован скорее на теологическую проблематику и включает следующие дисциплины: «Христианская картина мира», «Священное Писание Ветхого Завета», «Священное Писание Нового Завета», «История теологической мысли. Введение в курс», «Греческая патристика», «Латинская патристика», «Византийское богословие», «Латинская теология в эпоху Средневековья», «Теологическая мысль XVII-XVIII вв.», «Теологическая мысль XIX-XX вв.», «История формирования и основные идеи православной догматики», «Каноническое (церковное) право», «История развития и особенности православной теологии», «История и символика православного богослужения», «Библия как культурно-исторический памятник», «Представления о нравственных качествах и обязанностях священнослужителя в православном вероучении» [18]. В учебных планах предыдущих лет присутствовали дисциплины: «Библейская география», «Библейская археология», «Догматическое богословие», «Сравнительное богословие», «Нравственное богословие», «История древней христианской церкви», «История РПЦ», «Апологетика», «Патрология», «Пастырское богословие», «Миссиология: история и практика миссионерства», «Организация и устройство православного прихода», «История монашества», «Литургика», «Гомилетика».

Таким образом, дисциплинарная специфика образовательных программ по направлению «Религиоведение» определяется, с одной стороны, социокультурными особенностями региона. Так, отметим, что практически

во всех учебных планах произошло включение дисциплин, связанных с местной составляющей религиозной жизни. С другой стороны, наличие философских, исторических и культурологических дисциплин в учебных планах свидетельствует, на наш взгляд, о специфике преподавателей, читающих эти дисциплины. Как правило, это преподаватели с базовым философским, культурологическим или историческим образованием (что логично, так как профессиональному религиоведческому образованию от силы два десятилетия) или преподаватели, специализирующиеся на этих дисциплинах в силу принадлежности кафедрам, которые традиционно «читают» подобные дисциплины.

Дисциплины, диктуемые государственным стандартом 2000 года, более жестким в части выбора, чем современный стандарт (ФГОС 2015), сохранились в современных учебных планах. Так, например, распространены следующие дисциплины: «Наука и религия», «Религиозная этика», «Эстетические проблемы в религиоведении», «Эзотерические учения», «Христианская теология (богословие)», «Эволюция религии в современном мире», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений», «Религиозная антропология», «История свободомыслия». Отчасти, набор этих дисциплин не случаен, так как, с одной стороны, он отражает разделяемые всеми субъектами представления о содержании религиоведческого образования, с другой стороны, позволяет субъектам образовательного процесса действовать в логике «экономии»: ресурсов, времени, имеющихся учебно-методических материалов и сохранения имеющихся кадров.

Примечательно, что в советские годы вопросы религии раскрывались в рамках «атеистических» дисциплин, читаемых преподавателями кафедр атеизма, научного атеизма, истории и теории атеизма и т.д.[19]. В современных образовательных программах по направлению «Религиоведение» нет специальных профессиональных дисциплин, связанных с историей и теорией атеизма.

Дисциплин, касающихся экспертной деятельности религиоведа, в учебных планах бакалавриата практически нет. Так, например, «Религиоведческая экспертиза текстов», «Экспертиза предметов религиозного культа» есть в образовательной программе Уральского федерального университета. В большинстве же ВУЗов данные курсы появляются в магистерских программах (например, «Теория и практика религиоведческой экспертизы» в Амурском государственном университете или «Государственная и судебная религиоведческая экспертиза» в Казанском федеральном университете). Такая ситуация в целом адекватна существующему образовательному стандарту, где экспертная деятельность не упомянута в качестве одного из видов профессиональной деятельности. Тем не менее, можем отметить, что в академической среде необходимость религиоведческой экспертизы и консультативных услуг религиоведов очевидна, тогда как на уровне различных органов государственной власти нет (хотя именно органы государственной власти могут стать реальными заказчиками для подобных экспертиз, шире – возможными работодателям для выпускников-религиоведов). Как отмечает Антонов К. М. «основные потребители как религиоведческого, так и теологического знания – чиновник, епископ, епархиальный служащий, сотрудник спецслужб, педагог, журналист – по большому счету считают это знание ненужным, создающим лишние проблемы, вероятно, и вредным. Они обладают почерпнутым из практики донаучным знанием, которое, с точки зрения ученого-религиоведа или богослова, возможно, представляет собой дичь или ересь, но которого оказывается вполне достаточно для решения повседневных проблем, «разруливания» конфликтных ситуаций, написания докладов и отчетов в вышестоящие инстанции» [20, с. 126-127].

Сравнительный анализ учебных планов образовательных программ по направлению «Религиоведение» позволил также выявить такую важную тенденцию, как увеличение дисциплин, связанных с методологическими

асpekтами религиоведения. Так, в государственных стандартах по религиоведению 2010 и 2015 гг. среди профессиональных компетенций появляются те, что связаны со способностью выпускника самостоятельно собирать и обрабатывать научную информацию в области религиоведения и религиоведческих дисциплин и с использованием методологии и методов (ПК-1.2-1.3 в ФГОС 2010 года, ОПК-2-3 в ФГОС 2015 года). Дисциплина, посвященная методологии религиоведения, таким образом, включена в учебные планы многих образовательных программ. Исключение, где специального курса, посвященного методам и методологии религиоведения нет, – это учебные планы Тамбовского государственного университета имени Г.Р. Державина [21], Саратовского национального государственного университета имени Н.Г. Чернышевского [22], Елецкого государственного университета имени И.А. Бунина [23].

Не затрагивая дисциплин, связанных с общими правилами организации научного исследования или выполнения выпускной квалификационной работы, рассмотрим те образовательные программы, в которых методологические аспекты изучения религии выделены в конкретные дисциплины: т.е. существует несколько дисциплин по проблеме методов и методологии. Приведем примеры. В Российском государственном гуманитарном университете существует три дисциплины – «Методология религиоведения», «Полевые исследования в религиоведении», «Архивные исследования в религиоведении». В Уральском федеральном университете – «Методология религиоведения», «Источниковедение в религиоведении». Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет с дисциплинами: «Методики социологических исследований», «Источниковедение истории России», «Социальная статистика», «Методика работы с источниками по философии религии и религиозным аспектам культуры», «Методика работы по древним языкам и древнехристианской письменности». Алтайский государственный университет в своем видении методологии религио-

ведения предлагает студентам курс «Математического анализа социальной информации» и «Основ источниковедения». Амурский государственный университет ориентирован на количественные методы в религиоведении, включив в учебный план дисциплины «Принципы компьютерной обработки статистических данных», «Статистические методы в религиоведении». Также как и Челябинский государственный университет с дисциплиной «Количественные методы и информационные технологии в гуманитарных исследованиях», «Методы социологических исследований».

В ходе изучения дисциплин, сопряженных с методами и методологией религиоведения, было выявлено, что самой распространённой дисциплиной стало источниковедение во всевозможных его спецификациях. Источниковедение, возникшее как вспомогательная дисциплина исторической науки, направленная на научное изучение и критику исторических источников, и разработку методов их изучения, удовлетворяет потребности религиоведа в области работы с текстами, видео, аудио и прочими типами исторического источника. Так как религиовед в образовательном процессе и последующей профессиональной деятельности постоянно сталкивается с историческими источниками (которые могут трактоваться широко), умение и навыки работы с ними становятся необходимыми. Примечательно, что образовательные программы бакалавриата по религиоведению, позиционирующие себя как сопряженные с историей религии или имеющие выраженную заинтересованность в теологии охотно включают эту дисциплину в свои учебные планы. С высокой долей уверенности можно сказать, что источниковедение укоренилось в структуре современного российского представления о необходимых дисциплинах для формирования компетенций профессионального религиоведа.

Другими распространенными методологическими дисциплинами становятся те, что связаны с методологией и методами социологии, что, на наш взгляд, объясняется значимым положением социологии религии в структуре

современного религиоведения. Представляется интересным, что методология и методы психологии религии, философии и феноменологии религии, в исследуемых учебных планах, не стали основанием для выделения в отдельную учебную дисциплину. Это предмет для дальнейшего изучения.

Важной составляющей высшего образования являются практики, как способ освоить или применять освоенные в ходе учебного процесса компетенции. Виды практик в какой-то мере соотносимы с видами профессиональной деятельности, на которые ориентирована образовательная программа. Для религиоведческого образования (как, впрочем, для гуманитарного образования в целом) наиболее распространенными видами практик являются педагогическая и научно-исследовательская (в ходе которой обучающиеся, как правило, готовят свое выпускное исследование). Такие виды практик появляются в образовательных программах исходя из логики образовательного стандарта, предлагающего в качестве видов профессиональной деятельности педагогическую, научно-исследовательскую и организационно-управленческую. Отметим, что образовательный стандарт по направлению «Теология» предлагает более разнообразные виды профессиональной деятельности (в том числе, просветительская, экспертно-аналитическая) [24], отвечающие запросам современной социальной реальности.

Исключениями становятся образовательные программы, которые предлагают археологическую практику (Амурский государственный университет) и этноконфессиональную практику (Алтайский государственный университет) [25]. В перспективе, на наш взгляд, возможным видом практики для студентов может стать – экспертная практика в органах государственной власти или местного самоуправления.

Таким образом, сравнительный анализ учебных планов и основных положений образовательных программ по направлению «Религиоведение» бакалавриата, выставленных в открытый доступ в сети Интернет, показал следующее.

Во-первых, дисциплины учебных планов, отвечающие за формирование профессиональных (ПК) и дополнительных профессиональных компетенций (ДПК), свободно выбираемые ВУЗом, как правило, содержатся сопряжены с религиями, исторически длительное время связанными с Россией (христианство (православие), ислам, иудаизм). Так, в России на июнь 2013 года по данным ФОМ [26] 64% респондентов отнесли себя к православным, к исламу отнесли себя лишь 6% респондентов, не считают себя верующими людьми – 25%. Исторический опыт и современная реальность в какой-то мере определяют выбор дисциплин. Однако в большинстве учебных планов остается «за рамками» учебного процесса проблемы «внеконфессиональной религиозности», современного атеизма, деятельность не столь больших в процентном отношении конфессий и религиозных организаций России. Одновременно, современное религиозоведческое образование не наполнено дисциплинами, посвященными современной религиозной ситуации в странах ближнего и дальнего зарубежья. Более того, современная российская религиозная ситуация редко становится специальным предметом изучения в рамках дисциплин. Иными словами, можно говорить о своеобразном тренде ориентации на государственную политику в области религии при выборе дисциплин для образовательных программ бакалавриата, либо на религиоведение, приближающееся к «конфессиональному религиоведению». Еще одно возможное объяснение этой ситуации – отсутствие кадров, специализирующихся на этих проблемах и действующих механизмов их привлечения в регионах.

Во-вторых, можно зафиксировать сближение учебных планов по направлениям «Религиоведение», «Теология», «Культурология», «История». В качестве одной из причин можно назвать зависимость содержания учебных планов по направлению «Религиоведение» от того, на каком факультете/кафедре исторически возникло направление «Религиоведение» и за каким структурным подразделением оно в данный момент закреплено.

Например, направление «Религиоведение» в Новосибирском государственном педагогическом университете закреплено за Институтом истории, гуманитарного и социального образования, соответственно в учебном плане содержатся общие дисциплины для историков и религиоведов. Или в Уральском федеральном университете, где направление «Религиоведение» возникло на базе кафедры истории и теории научного атеизма философского факультета, традиционно большой блок историко-философских дисциплин слушается совместно философами и религиоведами. Другой случай, когда кафедра теологии и религиоведения Дальневосточного федерального университета, возглавляемая митрополитом Владивостокским и Приморским Вениамином (Пушкарь Б.Н.) сближает наполнение учебных планов по теологии и религиоведению. История возникновения кафедр религиоведения, своеобразная «многостаночность» преподавателей российских кафедр, читающих одни и те же дисциплины социально-гуманитарного цикла для разных направлений («Религиоведение», «Философия», «Теология», «История», «Культурология») влияют на специфику современного российского религиоведческого образования.

Здесь же стоит упомянуть о происходящей в системе высшего образования в России оптимизации учебного процесса, приводящей к сокращению профессорско-преподавательского состава, объединению потоков студентов разных направлений на лекционных и семинарских занятиях и т.д.

Таким образом, в современном религиоведческом образовании можно выделить факторы, влияющие на сходство образовательных программ (сам стандарт, компетенции и дисциплины, задаваемые стандартом), и факторы, определяющие отличия: специфика региона, его религиозной ситуации, структурные особенности университетов. Образовательные программы по направлению «Религиоведение» возникали в свое время в рамках разных факультетов: исторического или философского, что в свою очередь определило специфику этих программ, их уникальность, дисци-

плинарное своеобразие и те ведущие методы, которые использовались для изучения религии. Иными словами, междисциплинарность религиоведения как области научного знания, возникшего на стыке антропологии, истории, философии, уже в момент возникновения содержало в себе возможность существования образования в рамках разных факультетов.

Зафиксированные нами тенденции становления и оформления являются скорее отражением общей картины современного высшего образования. С другой стороны, религиоведческое образование не существует в отрыве от религиоведения как области знания, потому те процессы и тенденции, которые характерны для области знания, влияют и на образовательные программы, их содержание и специфику. В то же самое время, на наш взгляд, нет определенного «социального заказа» на религиоведческое знание и специалистов в области религиоведения, что делает конструкцию «религиоведческое образование» несколько искусственной. В этой ситуации задача профессионального сообщества определить заказчика, его возможные потребности, найти формы коммуникации.

Библиография и сноски:

1. С 1 июля 2017 г. вступили в силу изменения Трудового Кодекса РФ, которые предусматривают применение профессиональных стандартов, на основании которых определяются трудовые функции работников и наименование их должностей.

2. Анализировались образовательные программы, выставленные в открытый доступ к 01.06.2016 по направлению 47.03.03 «Религиоведение» следующих российских вузов: Алтайский государственный университет, Амурский государственный университет, Армавирский православно-социальный институт (ныне Армавирский гуманитарно-социальный институт), Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых, Дальневосточный федеральный университет, Елецкий государственный университет имени И.А. Бунина, Иркутский государственный универ-

ситет, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьев, Курский государственный университет, Новосибирский государственный педагогический университет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский государственный гуманитарный университет, Русская христианская гуманитарная академия, Саратовский национальный государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, Сибирский федеральный университет, Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Челябинский государственный университет. Образовательные программы МГУ им. М.В. Ломоносова и СПбГУ не были проанализированы в силу отсутствия доступных материалов на сайтах университетов (учебных планов, характеристик образовательных программ и т.д.).

3. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования. Уровень подготовки бакалавриат. Направление подготовки 47.03.03 Религиоведение. Утвержден приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 6 марта 2015 г. N 183 - Режим доступа: <http://fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvob/470303.pdf> (Дата обращения: 05.07.2016).

4. Учебные планы по направлению «Религиоведение» КФУ. - Режим доступа: <http://kpfu.ru/isfnmk/uchebnyj-process/uchebnye-planu> (дата обращения 1.06.2016).

5. Учебный план по направлению «Религиоведение» АмГУ. - Режим доступа: http://www.amursu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=5357:2012-02-03-02-59-08&catid=230:2009-12-01-13-57-35&Itemid=1036&lang=ru#Plan2016 (дата обращения 1.06.2016).

6. Учебный план по направлению «Религиоведение» УрФУ. - Режим доступа: http://urfu.ru/fileadmin/study_programs/1321.pdf (дата обращения 1.06.2016).

7. Учебный план по направлению «Религиоведение» АлтГУ. - Режим доступа: <http://portal.edu.asu.ru/course/view.php?id=769> (дата обращения 1.06.2016).

8. Учебный план по направлению «Религиоведение» ВлГУ. - Режим доступа: http://gi.vlsu.ru/fileadmin/docs/ffsn/fir/docs/UCHEBNYI_PLAN_033300-62_12-13_.pdf (дата обращения 1.06.2016).

9. Учебный план по направлению «Религиоведение» СФУ. - Режим доступа: <http://edu.sfu-kras.ru/node/3235> (дата обращения 1.06.2016).

10. Учебные планы по направлению «Религиоведение» РГГУ. - Режим доступа: <http://religion.rsuh.ru/section.html?id=10820> (дата обращения 1.06.2016).

11. Учебный план по направлению «Религиоведение» НГПУ. - Режим доступа: http://nspu.ru/upload/training/plans/ochnoe/uchebnyj_plan140_2015_4k.pdf (дата обращения 1.06.2016).

12. Учебный план по направлению «Религиоведение» КГПУ. - Режим доступа: <http://www.kspu.ru/page-13943.html> (дата обращения 3.06.2016).

13. Учебный план по направлению «Религиоведение» ПСТГУ. - Режим доступа: http://pstgu.ru/DATACENTER/DIR_FILES/DIR_ZIP/Postiplenie_v_univ/2016_17/470303.pdf (дата обращения 3.06.2016).

14. Учебный план по направлению «Религиоведение» ДФУ. - Режим доступа: <https://bb.dvfu.ru/webapps/cmsmain/webui/orgs/FU503UMKD/%D0%9E%D0%9F%D0%9E%D0%9F%20%D0%B1%D0%B0%D0%BA%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D1%80%D0%B8%D0%B0%D1%82%D0%B0%20%D0%A8%D0%93%D0%9D?action=frameset&subaction=view> (дата посещения 2.06.2016).

15. Учебный план по направлению «Религиоведение» ИГУ. - Режим доступа: http://isu.ru/ru/about/umo/uchebnie_plani/uchebnie_plani_16-17/ohnoe/history/47.03.03-16-1234-2461_1k_teor_met_religioved.pdf (дата посещения 2.06.2016).

16. Учебный план по направлению «Религиоведение» КГУ. - Режим доступа: http://kursksu.ru/pdf/oop2011/bakalavr/033300.62_curriculum.pdf (дата посещения 2.06.2016).

17. Учебный план по направлению «Религиоведение» РХГА. - Режим доступа: <http://rhga.ru/upload/uf/c30/c30ebe5006f76b23de3738706c58ec25.pdf> (дата посещения 2.06.2016).

18. Учебный план по направлению «Религиоведение» Армавирского гуманитарно-социальный институт от 14.03.2016 г. - Режим доступа: <http://agsi.ru/sveden/edukation/> (дата обращения 3.06.2016).

19. Костылев П.Н. Становление сообщества и принятие решений в религиозном образовании [Электронный ресурс] / П. Н. Костылев // Ценности и смыслы. – 2012. – № 2. – С. 77-82. – Режим доступа: <http://elibrary.ru/download/24971291.pdf> (дата обращения: 05.07.2016).

20. Антонов К. М. Структура, границы, организация: три рефлексии по мотивам текста Т.А. Фолиевой // Религиоведческие исследования. 2015. №1. – С. 126–127. – Режим доступа: <http://religious-life.ru/wp-content/uploads/2016/02/3.-Antonov-K.M.-Struktura-granitsy-organizatsiya.-Tri-refleksii-po-motivam-teksta-T.A.-Folievoi-.pdf> (дата обращения: 29.05.2016).

21. Учебный план по направлению «Религиоведение» ТГУ. - Режим доступа: <http://www.tsutmb.ru/obu4enie/obrazovatelnyie-programmyi/bakalavriat/bak-oop-vo> (дата обращения 3.06.2016).

22. Учебный план по направлению «Религиоведение» СГУ. - Режим доступа: <http://www.sgu.ru/structure/philosophic/courses/bachelor-religiovedenie> (дата обращения 3.06.2016).

23. Учебный план по направлению «Религиоведение» ЕГУ. - Режим доступа: <http://elsu.ru/bak.html> (дата обращения 3.06.2016).

24. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования. Уровень подготовки бакалавриат. Направление подготовки 48.03.01 Теология. Утвержден приказом Министерства образования и науки Российской Федерации от 17 февраля 2014 г. N 124 - Режим доступа: <http://fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvob/480301.pdf> (Дата обращения: 05.07.2016).

25. Учебные план по направлению «Религиоведение» АлтГУ <http://portal.edu.asu.ru/course/view.php?id=769>и АмГУ - Режим доступа: http://www.amursu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=5357:2012-02-03-02-59-08&catid=230:2009-12-01-13-57-35&Itemid=1036&lang=ru#Plan2016 (дата обращения 1.06.2016).

26. Ценности: религиозность. Сколько россиян верят в Бога, посещают храм и молятся своими молитвами? // Фонд «Общественное мнение» - Режим доступа: <http://fom.ru/obshchestvo/10953> (дата обращения 26.05.2016).

27. Лаврухина И.М. «А наука теология есть?»: о религиозном и светском образовании в России [Электронный ресурс] / И. М. Лаврухина // Вестник Донского государственного университета. – 2015. – № 4-2 (18). – С. 100-108. – Режим доступа: <http://elibrary.ru/download/59585091.pdf> (дата обращения: 05.07.2016).

28. Смирнов М.Ю. Современное российское религиоведения: повседневность и сакральное [Электронный ресурс] / М. Ю. Смирнов // Религия и повседневность: прошлое, настоящее и будущее / III Международная Интернет-конференция по религиоведению Московского религиоведческого общества (1 октября – 1 декабря 2009 г.). – Режим доступа: <http://www.rodon.org/relig-091007130819> (дата обращения: 05.07.2016).

Куракина Л. М.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ТУРИЗМ КАК ФОРМА РЕЛИГИОЗНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Православие как основа духовности и как институциональная система является значимым духовно-нравственным стержнем российского общества. Русская православная церковь на протяжении веков была основным институтом духовной социализации многочисленных поколений россиян. Но следует признать, что огромный воспитательный потенциал православия используется обществом лишь в малой степени [1]. Не найдены еще и основные формы и каналы духовно-нравственного воздействия Русской православной церкви на общество в целом, и воспитание молодежи, в частности, адекватно отражающие требования и ожидания современной молодежи. На наш взгляд, среди таких форм одной из наиболее привлекательных может стать религиозный туризм.

Целью нашего исследования было выявление гендерных и возрастных групп, в которых религиозный туризм пользуется наибольшим спросом; изучение факторов повышения интереса к религиозному туризму среди молодежи как одной из форм духовно-религиозного просвещения.

Традиции религиозного туризма базируются на православном паломничестве. Однако между ними существуют значительные различия. Патриарх Кирилл в 2005 г., будучи еще митрополитом, выступая на Межрелигиозном совете России, отмечал, что паломничество – это «путешествие с целью поклонения религиозным святыням, часто, связанное с постом, молитвами, определенным стилем жизни», а религиозный туризм связан с «посещением религиозных святынь с познавательными и просветительскими целями» [2]. Религиозный туризм следует отличать и от чисто просветительского историко-культурного туризма, рассматривающего религиозные объекты и традиции как элементы искусства, а не святыни, требующие благоговейного к ним отношения. Тем самым, религиозный туризм - это религиозное просвещение туристов, часто (особенно для молодежи) первое знакомство с религией, первое знакомство с православием и православной культурой, воспринимаемой с духовной стороны.

Наши исследования (г. Сызрань, 2015 г., n=510) показали, что уровень развития религиозного туризма пока еще очень низок. Так если с целью отдыха путешествуют около 68 % опрошенных, то религиозный туризм выбирают только 6% респондентов. Однако интерес к религиозному туризму нельзя назвать низким. Так, приоритетное значение по потенциальному спросу занял научно-познавательный туризм (32% опрошенных), а на второй позиции оказались экстремальный и религиозный туризм (по 18%). Наибольший интерес к религиозному туризму проявляют женщины в возрасте 46-55 лет, среди них 87,5% считают данный вид туризма наиболее перспективным.

Учет социально-демографических характеристик при организации религиозных туров значим для мотивационных факторов данного вида туризма. По мнению одного из исследователей религиозного туризма В.Н. Якунина, именно знание и понимание мотивационных аспектов религиозного путешествия могут стать «залогом успешного продвижения и популяризации данного туристского направления» [3, с. 282].

Среди социально-демографических групп менее знакомы с религиозным видом туризма молодые люди в возрасте от 17 до 24 лет. По данным наших исследований подавляющее большинство из них «ничего не слышали» про данный вид туризма. Более углубленное изучение возможных направлений в развитии молодежного религиозного туризма показало, что привлекательнее всего для молодежи было бы знакомство с историей и культурой Православия (22%); около 14% согласились даже принять участие в православных таинствах. Для определенной части молодежи (6%) в развитии религиозного туризма важным является знакомство с различными религиозными учениями о человеке, внимание к проблеме возникновения религий, их классификации, роли веры и т.п. К сожалению, большинство опрошенных (58%) затруднились с ответом на вопрос о том, какое направление религиозного туризма могло бы их заинтересовать.

Исследования показывают, что в сложившихся условиях прерывания традиций семейного религиозного воспитания, слабости системы религиозного просвещения, находящейся в зачаточном состоянии, отчуждения значительной части российской молодежи от институционального воздействия РПЦ, возвращение в лоно Православия молодежи будет долгим и сложным. Эту проблему нельзя решить, используя только традиционные формы и методы, такие как беседы на религиозные темы, воскресные школы при храмах и даже изучение в школах религиоведческих дисциплин. Нужны новые подходы, учитывающие специфику возраста. Нельзя ее решить и в одиночку, только силами церкви или образовательной системы.

Здесь необходимо объединение усилий. Развитие религиозного туризма и должно стать одним из основных направлений совместной просветительской деятельности РПЦ и образовательных учреждений.

Библиография:

1. Куракина Л.М. Роль религии в социализации молодежи (по материалам г. Сызрани) // Социология. 2007. № 2. С. 207-215.
2. Туризм и паломничество предложили разграничить законодательно: [электронный ресурс] – Режим доступа. - URL: <http://www.legalru.ru/document.php?id=21331> (дата обращения 23.04.2016).
3. Якунин В.Н. Развитие религиозного туризма как составляющей части историко-культурного наследия на современном этапе // Вестник СГТУ. 2011. № 4 (60). Выпуск 2. С. 280-286.

Лещинский А. Н.

**ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ:
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ
ПРЕПОДАВАНИЯ И УЧЕБНОГО ПОСОБИЯ**

Предмет "Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения" мне довелось начинать московском регионе - РГСУ и его филиалах с 1999 года. Но вот уже как третий год преподаю в Казанском федеральном университете. В течении долгого времени до конца 90-х годов, мне довелось практически официально работать в сфере государственно-церковных отношений.

Приступив к преподавательской работе, начал с разработки темы об отношении государства к религии в общем курсе "Религиоведение". Затем для будущих юристов подготовил и издал в 2005 году спецкурс "Государственно-

церковные отношения в России: история и современность".¹⁶ Примерно в то же время университеты приступили к работе по выпуску религиоведов, а позднее теологов. Минобразования и науки утверждает стандарты большого количества дисциплин по новым профессиональным направлениям. Среди них предмет "Свобода совести и государственно-церковные отношения".

Предмет один из тех, в которых сосредоточивается синтез теоретико-методологических разработок и материалов из практики взаимоотношений государства с религиозными объединениями.

Так вот, за последнее двадцатипятилетие в практике государственно-конфессиональных отношений произошли большие изменения, а к прежним публикациям прибавилось значительное число исследований обобщающих мировой и отечественный опыт государственно-конфессиональных отношений. К прежним надо отнести работы кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАГС) Тажуризиной З.А., Трофимчука Н.А., Одинцова М.И., Керимова Г.М., Овсиенко Г.Ф., Пинкевича В.К., Лопаткина Р.А., Зуева Ю.П., Иваненко С.И. Коллектив кафедры приступил к активному изучению и мирового опыта.¹⁷

За последнее десятилетие появилось много публикаций по проблеме отношений власти и религии. Среди них выделяются труды по изучаемой проблематике московских исследователей Васильевой О.Ю., Себенцова А.Е., Журавского В.А., Красикова А.А., Лункина Р.Н., Шахова М.О.¹⁸; из республиканских и областных центров Мирошниковой Е.М. -Тула,

¹⁶ Лещинский А.Н. Государственно-церковные отношения в России: история и современность. Дедовск, 2005.

¹⁷ Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). М., РАГС, 1996; Религия, свобода совести, государственно-церковные отношения в России. Справочник. М., РАГС, 1998; Мировой опыт государственно-церковных отношений. М., РАГС, 1998; История религии в России. М., РАГС, 2000.

¹⁸ На пути к свободе совести. М., Прогресс, 1989; Васильева О. Ю. Русская православная церковь и Советская власть в 1917- 1927 годах. - М.: "Отечественная история №13", 1994; Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. - 2-е изд., доп. - М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013; 25 лет по пути свободы совести. Материалы научно-практической конференции. М., РАГС, 2015.

И.И.Масловой – Пенза, Исаева А.В. и Щеголевой Н.А. – Орел, Стецкевича М.С. – Ростов-Дон, Яворского Д.Р. – Волгоград, Федотова А.А. – Иваново, Набиева Р.А. и Погасия А.К. – Казань.¹⁹

Таким образом, преподавание предмета и подготовка Учебного пособия строятся на основе прежних и новых публикаций отечественных и зарубежных исследователей, а также изданных трудов автора.

В представленном докладе, сообразуясь с темой Конгресса, раскрываются следующие вопросы:

- теоретико-методологические и методические основы изучения дисциплины, цели, задачи и место дисциплины в комплексе гуманитарных, религиоведческих и теологических знаний;
- особенности структуры курса и Учебного пособия;
- региональный компонент;
- в разделе о России, анализируются периоды и модели государственно-церковных отношений (этому разделу посвящена вторая часть настоящего доклада).

Методические материалы курса, включая Учебного пособия, соответствуют современным стандартам, утвержденным в системе вузовского образования.

Цель дисциплины "Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения" состоит в том, чтобы дать студентам целостное видение содержания материалов по свободе совести и государственно-конфессиональным отношениям в контексте изучения их мирового опыта

¹⁹ Исаев А.В., Щеголева Н.А. Вероисповедная политика в Российской Федерации: проблемы и пути оптимизации. Монография. - Орёл: Издательство Орловского филиала РАНХиГС, 2013; Мирошникова Е. М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. Монография. Тула, Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 2000 ; Стецкевич М.С. - Свобода совести: Учеб. пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006; Яворский Д. Р. Государственно-конфессиональные отношения в Российской Федерации: Учебное пособие. - Волгоград: Изд-во ВАГС, 2003; Погасий А.К. Религия и право: Учебное пособие. - 2-е изд. - Казань: Изд. дом "Меддок", 2008.

и России в исторической и современной перспективе; знание основных уровней и моделей государственно-конфессиональных отношений, исторических типов, в том числе и современных.

В задачи курса входят:

- анализ понятий "веротерпимость", "религиозная толерантность", "религиозная нетерпимость", "религиозная свобода", "свобода совести", государственно-конфессиональные отношения в их историческом развитии;

- показать различия в историко-философском, историко-правовом, политологическом аспектах феномена "свобода совести";

- изучить генезис и эволюцию феномена "свобода совести" на конкретном историко-культурологическом, историко-философском, историко-правовом материале;

- изучить идейные особенности и основы формирования законодательных баз европейских государств, в государствах мусульманского мира и в России, а также международных документов по регулированию государственно-церковных и межрелигиозных отношений в их эволюционном и современном состояниях;

- изучить особенности моделей государственно-конфессиональных отношений, факторы, влияющие на смену тех или иных моделей.

Место дисциплины в структуре основной образовательной программы высшего профессионального образования можно определить следующим образом. Изучаемая дисциплина относится к циклу подготовки магистров и бакалавров по направлениям "Религиоведение" и "теология". Курс тесно связан с общей социологией, политологией, историей Отечества, историей религии и социологией религии, однако освещает более узкие вопросы взаимодействия религиозной организации и государственных структур в историческом контексте и современной религиозной ситуации. Курс тематически связан с изучаемыми в рамках бакалавриата и магистратуры с такими частными дисциплинами как "Религия и политика", "Свободомыслие", "Каноническое право" и др.

Методологической основой дисциплины является диалектический метод, включающий, прежде всего принципы взаимосвязи предметов и историзма. В методологические основы также входят принципы объективности и толерантности.

Есть некоторые особенности в преподавании религиоведческих и теологических предметов, связанных с этноконфессиональными особенностями социума и с направленностью (специализацией) вуза.

В преподавании учитываются региональные, этноконфессиональные особенности региона. Мы находимся в центральной России, состав населения которой культуuroобразующей основой имеет христианско-православные корни. Однако в религиозной ситуации Татарстана важное место занимают и последователи ислама. Отсюда в курсе уделяется большее внимание двум направлениям - православию и исламу, их истории и современности, особенностям взаимодействия с ними государственной власти.

Впервые в подобной учебной литературе рассматривается эволюция государственно-религиозных отношений в мусульманском мире от раннего халифата до образования светского государства в Турции. А на территории России - от древней Булгар до Золотой Орды и Казанского ханства.

В современной России в связи с развитием правосознания и защиты прав человека, специалистам религиоведческих и теологических знаний в числе прочих приходится решать вопросы, связанные с защитой прав граждан вообще, и верующих и представителей религиозных объединений в частности. Поэтому в последнее время формируется в религиоведческих направлениях специализация - юридическое религиоведение. Такая специализация среди прочих проводится на кафедре религиоведения Казанского федерального университета. Курс является основой для восприятия следующей за ним дисциплины "Религия и право". Также студенты получают систематические знания для будущей деятельности в сфере государственно-конфессиональных отношений.

Формы изучения предмета "Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения" - лекции, семинарские занятия, контрольные работы, подготовка рефератов по предложенной преподавателем теме, а также посещение музеев, которыми славится Казань и ее окрестности (Свияжск, археологический комплекс Булгар и др.) и в которых представлены экспонаты с религиозным содержанием и посещение действующих храмов, других культовых зданий, молитвенных домов в целях знакомства с особенностями деятельности различных религиозных объединений.

В учебный процесс входит посещение государственных структур, которые взаимодействуют с религиозными объединениями.

Структура дисциплины и Учебного пособия состоит из двух частей. Первая - включает четыре раздела с 15-тью темами, в которых изложены основные материалы курса.

В самом начале представлен понятийно-категориальный аппарат дисциплины. Большое внимание уделено формированию и утверждению понятий, характеризующих свободу совести, веротерпимость, толерантность в целом, даются определения таких понятий как государственно-конфессиональные отношения, взаимодействие государства и религиозных объединений, определяются формы взаимодействия.

В данном фрагменте сделаю небольшое отступление и задержусь на современной интерпретации понятия "государственно-конфессиональные отношения". Оно относительно недавно стало употребляться в современной России. До этого пользовались понятием "государственно-церковные отношения", а в богословии - церковно-государственные. Традиционно в Российской империи государственные структуры, прежде всего, осуществляли связи с титульной Православной Российской церковью. Да и в советском государстве уделялось большее внимание той же церкви. Однако после усугубившегося поликонфессионализма, в котором присутствуют не только церкви, но и организации многих других исповеданий (конфессий),

прежнее понятие не отражает связей государства с ними и утверждается понятие государственно-конфессиональные отношения. Конечно, прежнее понятие остается, но оно применимо в отношении именно с такими организациями как церковь и в историческом контексте.

В предмете рассматриваются истоки таких понятий, как свобода совести и веротерпимость, на примере их утверждения в западно-европейской духовной традиции. Много места уделяется генезису государственно-конфессиональных отношениях и воззрений на них с античного времени до наших дней, рассматриваются в контексте религия и право, периоды взаимоотношений государства и религиозных объединений. Уделяется большое внимание формированию воззрений и доктрин как теологических, так и светских на свободу совести.

Большой раздел посвящен анализу отношений власти к религии в мусульманском мире. Раскрываются такие темы: "От уммы Мухаммеда к халифату", "Государственно-религиозные отношения в истории тюрко-татарских государств Среднего Поволжья - Древних Булгар, Золотой Орде и Казанском ханстве", "Государство, религия и свобода совести при Кама-ле Ататюрке, упразднение халифата".

В последнем разделе курса уделяется большое внимание изучению тем изменениям, которые произошли в России, в ее религиозной ситуации, во взаимоотношениях государства с религиозными объединениями.

Вторая часть - учебно-методическая включает в себя темы семинарских занятий с соответствующими заданиями и вопросами, широкий список литературы, перечень тем рефератов или контрольных работ, вопросы к экзамену/зачету. Следует отметить, что на занятиях лекционных и семинарских демонстрируются фильмы и воспроизводятся аудиотексты. К примеру, очень содержательный фильм "Протестантская революция" - 1-я часть, преимущественно посвященная государству и церкви; части телевизионного фильма "Раскол"; аудио текст о конфликте между Иваном Гроз-

ным и митрополитом Филиппом (Колычевым), который проникновенно читает артист из книги знаменитого историка Н.И. Костомарова "Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей"; наконец, существует богатейший изобразительный материал, также помогающий восприятию отдельных фрагментов курса.

В Приложении, состоящем из пяти разделов, приведены материалы, касающиеся этических норм поведения в объектах культового назначения; тексты - первоисточники для их изучения в связи с подготовкой к семинарским занятиям; приведены извлечения из Законодательства РФ о свободе совести и религиозных объединениях, а также даются аннотации некоторых Указов Президента РФ и Постановлений Правительства РФ; приводятся материалы к характеристике религиозной ситуации в мире, России и Республике Татарстан, а также список всех религиозных объединений, зарегистрированных Министерством юстиции РФ к настоящему времени.

Замечу, что Приложение в Учебном пособии получилось объемным. Дело в том, что КФУ имеет богатую и знаменитую библиотеку им. Н.И. Лобачевского. Однако и она испытывает трудности в комплектации необходимой для учебного процесса литературы и особенно современными изданиями. Например, отсутствует чрезвычайно необходимое издание РАГСa документов (законов, указов, постановлений и т.п.) по истории отношений государства к религии и церкви в России.²⁰ Именно из нее и включены тексты для семинарских занятий.

В Приложение включен объемный, мною составленный, текст об особенностях посещения культовых зданий и этикете в отношениях с представителями конфессий. В общении с ними нашим будущим выпускникам и помогут эти материалы, имеющие методическое значение.

²⁰ История государственно-конфессиональных отношений в России. Документы. В 2-х чч. М., РАГС, 2010.

Теперь сформулирую главные положения раздела о периодах и смене моделей государственно-церковных отношений в России.

Итак, в современной России формируется новая модель государственно-конфессиональных отношений. Вплоть до окончания советского периода, за исключением некоторых исторических отрезков времени, они не были нормальными.

В области исследования отношений государств к религии и церкви наряду с общими религиоведческими понятиями утверждаются и особенные. В частности, в последние несколько лет в разработанных типологизациях модели, изучаемых отношений определяются через понятия:

- * клерикальная или конфессиональная,
- * сепарационная или отделительная,
- * кооперационная.²¹ (ССЫЛКА: См. их определения в: Исаев А.В., Щеголева Н.А. Вероисповедная политика в Российской Федерации: проблемы и пути оптимизации. Монография. - Орёл: Издательство Орловского филиала РАНХиГС, 2013);

- * близости,
- * равноправия,
- *разделения,
- * идентификационная - модель государственной церкви,
- *отделительная,
- *кооперационная.²²

В монографии исследователя представлено наиболее убедительное обоснование понятий трех моделей государственно-церковных отношений. В другом месте она формулирует определение модели. Это - "устойчивая сум-

²¹ Бруггер В. Разделение, равноправие, близость. Три модели отношений государства и церкви // Религиоведение. 2009. № 4. С. 135-143.

²² Мирошникова Е. М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. Монография / Е.М. Мирошникова. М.: Институт Европы РАН; Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 2000.

ма качеств и характеристик политики государства в отношении религиозных организаций, включающей в себя три основных аспекта: концептуально-методологические основы политики государства в области свободы совести; конституционно- правовая база государственно-церковных отношений; организационно-правовые структуры, на практике их реализующие.²³

В мировом опыте государственно-конфессиональных отношений происходит смена моделей в процессе социально-политического развития стран. Однако в ряде государств действовали и ныне действуют перечисленные модели, т.е. и прежние, и новые с присущими им особенностями.

Изменения моделей государственно-церковных отношений социально обусловлены. Нельзя не учитывать и религиозную ситуацию, с изменениями в которой также происходят перемены в моделях политики государства по отношению к религии и церкви.

Периодизация государственно-конфессиональных отношений в России во многом совпадает с общей периодизацией отечественной истории, однако есть и особенности. Они всегда учитываются и при выделении периодов, и при выявлении оценок того, как осуществлялись государственно-конфессиональные отношения.

Можно, исходя из приведенного в разделе фактологического материала, выявить четыре периода государственно-конфессиональных отношений в России. Первый - досонодальный, второй - синодальный, третий - советский с последними перестроечными годами, четвертый - постсоветский. Однако в названных периодах есть свои подпериоды, каждый из которых отличается специфическими особенностями в отношениях государственной власти к религии и церкви.

Критерии выявления периодов и подпериодов следующие. Один из главных критериев объективный - это социально-политические и отчасти

²³ Мирошникова Е. М. Государственно-церковные отношения в ФРГ: философско-правовые аспекты: Дис. д-ра филос. наук. М., 1998. С. 9.

экономические изменения в обществе. Одновременно с ними появляются кратологические воззрения, доктрины, концепции социальные парадигмы, влияющие на законодательство в отношении к религии и церкви. В России такими воззрениями отличались труды митрополита Иллариона, св. Иосифа Волоцкого, монаха Филофея, Ю. Крижанича, ректора Казанской духовной академии, епископа Иоанна (Соколова), Ш.Марджани, К.П.Победоносцев, В.И.Ленин, М.А.Рейснер, П.А.Красиков, М.Д.Бонч-Бруевич.

Другой критерий - личностно-субъективный, когда на модель отношения государства к религии и церкви влияла и влияет та или иная личность, находящаяся в руководстве страны - великий князь, царь, император, глава государства или, как в советский период, первый секретарь или генсек КПСС.

Краткий обзор характеристики периодов и подпериодов показывает, что в досоветское время, длившееся около 1000 лет, действовала идентификационная или конфессиональная модель, получившая в восточном христианстве название "симфония" (от созвучия, согласия, союза церкви с государством). В этом многовековом периоде можно выделить время Киевской Руси, в которое в процессе христианизации, князья сделали много для становления русской церкви - митрополии, входящей в состав Константинопольского патриархата. Время монгольского завоевания, годы которого характеризуются преимущественно независимостью церкви от влияния на нее княжеской власти, терпимостью к церкви ханов Золотой Орды. Далее наступает время начала централизации русских удельных княжеств. Церковь играет большую роль, а именно интегрирующую, в объединительном процессе. И действует в союзе с князьями, помогает им найти общий язык в объединительной политике и обращается на церковно-общественном языке к народу. Здесь нужно отметить проповеди преп. Сергия Радонежского, напоминавшего людям о догмате троичности Боже-

ства, утверждённом на Константинопольском Вселенском соборе в 381 г. Преподобный считал, что через обращение к единосущной Троице будет побеждаться ненавистный дух розни мира сего.

Необходимо выделить Московский подпериод, в котором государственная гражданская власть содействует получению независимости русской церкви от Константинопольского патриарха. Со стороны государства была поддержка церкви в начале в провозглашения ее автокефалии, а затем в утверждении патриарха или патриаршества.

Однако московский подпериод характеризуется тем, что начинаются конфликты между представителями государственной власти и церковью. При Иване III церковь начинают ограничивать в приобретении ею земель; при Иване Грозном разразился конфликт между ним и митрополитом Филиппом, который выступал против опричнины и был задушен Малютой Скуратовым; патриарх Иов также пострадал от власти царя (точнее, самозванца Лжедмитрия I), приказавшего ещё до своего вступления в Москву сослать Патриарха на родину в монастырь с. Старицы под Тверью. Однако в царствование Василия Шуйского Патриарх Иов был полностью реабилитирован.

В середине XVII века от дружбы царь Алексей Михайлович и патриарх Никон перешли в разные враждующие лагеря. Патриарх попытался поставить Священство выше Царства, хотя по Юстиниановской Симфонии они действуют на равных и в созвучии, в союзе. Конфликт завершился низложением патриарха и ссылкой его в Ферапонтов монастырь.

В это же время произошло трагичнейшее событие в истории Российского государства, разразился раскол, как следствие реформ Никона, утвержденных и Алексеем Михайловичем. Впоследствии в Российской империи, начиная с этого времени, староверие и его приверженцы были объявлены государством нетерпимыми и стали гонимыми. Ни о каком признании свободы совести со стороны государства и, как ее стали называть древлеправославные, никонианской церкви, не могло быть и речи.

В таком состоянии государственно-церковные отношения вошли в век XVIII. Начинается период государственно-церковных отношений, названный синодальным. Упраздняется патриаршество, а также соборность, утверждается вначале Духовная коллегия, а затем Святейший Правительствующий Синод, возглавляемый, как его называли "оком государевым - обер-прокурором". Церковь стала ведомством или департаментом, которым руководил государственный орган - Святейший Синод.

Таким образом, Русская церковь стала частью государственного аппарата Российской империи. Здесь также не могла быть речь о свободе церкви, более того, государство не только контролировало и регламентировало внешнюю жизнь церкви, а непрестанно вмешивалось в ее внутреннюю жизнь, в том числе и каноническую.

Именно в контексте канонического права оценивал отношение государства к церкви епископ Смоленский, ректор Казанской духовной академии Иоанн (Соколов). Его ректорство в Казани совпало с началом реформ Александра II. Владыка Иоанн активно начал выступать в печати и в проповедях на церковно-общественные темы. Именно в эти годы им был написан труд под названием "О свободе совести". Как в нем, так и в других публикациях уже выдающийся в ту пору канонист уделяет большое внимание оценке отношения государства к церкви. Нисколько не покушаясь на статус церкви в качестве первенствующей и господствующей, еп. Иоанн не мог согласиться с беспрестанными вмешательствами государства во внутреннюю, более того каноническую жизнь церкви. Владыка считал, что гражданская власть может доходить только до наружных дверей церкви, но внутрь церковь не допускает власть, чем и может обеспечить себе свободу. Однако получилось так, что, содействуя церкви во многих делах, государство внесло дух мира в церковь и, заключив ее в объятия, задушило ее. Обозревая путь такого взаимодействия, Иоанн (Соколов) заключает, что сила государства была самой враждебной для церкви. Фрагменты его

труда "О свободе совести" так и не были до конца опубликованы в номерах журнала "Христианское чтение" и отдельной книгой Святейший Синод не позволил ее издать.

Позднее, будучи в эмиграции историк А.Карташев, последний обер-прокурор Святейшего Синода отношение государства к церкви определит как "тяжкие объятия государственного плена", а реформу Петра канонически дефектную. Синодальный период Русской православной церкви завершился только в середине 1917 года, когда Синод был упразднен.

Несмотря на такую зависимость, церковь владела громадным имуществом и материальными ценностями, вела активную миссионерскую деятельность. Империя прирастала новыми землями, в них шли миссионеры, они не только осуществляли проповедь вероучения, но проводили политику государства. Духовенство в Российской империи было отдельным сословием. Монастыри, а также духовные учебные заведения получали жалование из государственной казны.

Согласно законодательству Российской империи, все религии были поделены на: господствующую или первенствующую - Православная Российская церковь, признанные, терпимые и непризнанные, нетерпимые. Типология религий была предложена именно Святейшим Синодом.

Со середины XIX века стали появляться идеи об изменении ситуации, в которой существовала утвержденная законом религиозная "табель о рангах".

С идеей межконфессионального равноправия в системе отношений государства и ислама выступил известный исламский богослов, религиозно-общественный и государственный деятель, мухтасиб Казани

Ш. Марджани (1818-1889). Он сформулировал следующие положения своей идеи:

1. В Российской империи ислам должен перестать считаться иноверием, а должен иметь такой же статус, как у Правящей Православной Церкви, и мусульманское духовенство - обладать теми же правами, что и Российская православная церковь;

2. граждане вправе исповедовать любую религию, вступать в религиозное общество, беспрепятственно выходить из него и переходить в другое;

3. никто не может быть принуждаем к участию в религиозных обществах;

4. граждане пользуются всеми гражданскими и политическими правами без каких-либо ограничений в связи с религиозным исповеданием.²⁴

Таким образом, вплоть до начала XX века официальное православие - государственная церковь - оставалась господствующей. Русская православная церковь не была отделена от государства, существовала иерархия религиозных предпочтений государства. Все остальные исповедания находились на более низших ступенях в иерархии этих предпочтений.

С таким наследием государственно-церковные отношения застала Октябрьская революция и начинается новый Советский период. Действие идентификационной модели завершается. Начинает строиться новое светское государство с его сепарационной отделительной моделью, "отделенность" в которой понимается как невмешательство гражданской власти во внутреннюю особенно каноническую жизнь церкви. Однако и бывшая господствующая церковь, и другие религиозные объединения претерпели многолетнее гонение. Политика Советского государства была направлена на основе марксистско-ленинской идеологии на искоренение религии.

Весь период можно разделить на некоторые подпериоды - ленинский или довоенный, в котором началась политика уничтожения церкви и других религиозных организаций, активная антирелигиозная работа и главное - в самом начале, согласно январскому декрету 1918 года, церковь отделили от государства и школу от церкви, религиозные объединения лишены были двух фундаментальных прав: права юридического лица и права иметь собственность.

²⁴ Юзеев А. Татарские интеллектуалы: исторические портреты, Казань, 2005.С. 79.

Сталинский - при продолжающемся контроле, который осуществлялся специальным органом, получившим в окончательном варианте название: Совет по делам религий при Совете министров СССР. И все же в государстве начинается новый курс в отношении к религии и церкви. На время были приостановлены репрессии против духовенства, положительно решались вопросы о регистрации религиозных общин, открытии монастырей и духовных учебных заведений, восстанавливались разгромленные большевистской властью религиозные центры. Наконец, разрешено избрание Патриарха Русской православной церкви.

Хрущевский - начались новые гонения на церковь и другие религиозные объединения, много культовых зданий опять было закрыто, как и учебных духовных заведений и монастырей, мечетей, дацанов, синагог. Не было дано возможности вести им должную издательскую деятельность. Н.С.Хрущев призывал партийно-государственный аппарат к тому, чтобы вернуться к политике Ленинского курса по отношению к религии.

Доперестроечный подпериод - с 1964 г. Контроль за религиозными объединениями продолжался. Прежде начавшаяся антирелигиозная работа получила название научно-атеистического воспитания. Объявляемая всеми утверждавшимися Конституциями свобода совести декларировалась, но отнюдь не гарантировалась. В возникшем общем диссидентском движении появилось и церковное диссидентство.

Годы перестройки отличаются постепенным изменением государственно-конфессиональных отношений в сторону их либерализации. От конфронтации с церковью государство переходит к диалогу и пиком, апогеем его можно считать празднование 1000-летия Крещения Руси. Происходит встреча генсека М.С.Горбачева с патриархом Московским и всея Руси Пименом и с членами Священного Синода.

Завершается перестройка, начинается постсоветский период и в государственно-конфессиональных отношениях формируется новое законодательство, которое прежде называлось законодательством о религиозных культурах. Отныне оно стало называться законодательством о свободе совести.

Постсоветский период дает простор для формирования новой модели государственно-конфессиональных отношений - кооперационной, в которой ключевым словом или понятием является взаимодействие на благо общества и государства.

Таким образом, в российских государственно-конфессиональных отношениях выделяются четыре периода:

- досинодальный или княжеско-царский и синодальный, императорский, в которых изучаемые отношения характеризуются симфонией - крепким союзом государства с титульной церковью. Правда, он претерпел сильную трансформацию и, по оценке профессора Московской Духовной Академии А.И.Осипова, вылился в цезарепапизм;

- советский - конфронтацией, т.е. борьбой государства с религией и стремлением к ее искоренению, что исходило из социальной парадигмы строительства коммунистического общества. Именно западная секулярная модель государственно-конфессиональных отношений была воспринята в России после ноября 1917г., претерпевшая в дальнейшем значительную трансформацию. В годы перестройки налаживается диалог между представителями партийно-государственной власти и религиозными объединениями. Начавшиеся перемены завершаются утверждением законов о свободе совести (союзного) и свободе вероисповеданий (российского);

- постсоветский, характеризуется взаимодействием государства с религиозными объединениями во многих сферах социальной жизни. В этом современном периоде происходят кардинальные изменения и в социальной парадигме, и в государственно-конфессиональных отношениях. Начинает формироваться новая кооперационная модель.

Итак, в предмете "Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения изучаются различные модели государственно-конфессиональных отношений, ставшие результатом сложной исторической эволюции, поисков компромиссов между государством и церковью.

Модели отношений государств и религиозных объединений многих современных стран отражают принцип взаимодействия этих институтов, в основу которого положены ценности, безусловно признаваемые и уважаемые подавляющим большинством государств, включая Россию. Такими ценностями являются свобода совести и религии, право не только исповедовать любую религию, но и свободно выражать (самостоятельно либо совместно с единомышленниками) свои религиозные чувства, действовать в соответствии со своими религиозными убеждениями, либо не исповедовать никакой религии. Каждому человеку, а не только гражданину той или иной страны, гарантируется равенство перед законом вне зависимости от его религиозных убеждений, а границы религиозных свобод четко устанавливаются только законом и только в интересах защиты жизни и здоровья граждан и общественного порядка.

В начале XXI века большинство современных государств обязуется уважать внутреннее устройство религиозных организаций, гарантирует невмешательство в их внутренние дела, а также права религиозных меньшинств. Такая система государственно-конфессиональных отношений опирается на философию, признающую примат личности над государством и то, что государство тем сильнее, чем выше благосостояние его граждан и чем последовательнее соблюдаются в нем гражданские права и свободы.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

1. Амбивалентный характер религии как социального явления обостряется сложными и неоднозначными в своих решениях проблемами, вызванными глобализацией. XXI век ознаменовался миграционным взрывом, являющимся следствием взрыва демографического. За последние 50-60 лет население планеты увеличилось на 5 млрд и в основном за счет развивающихся стран. Причем дело не только в количественном росте мигрантов, но и в качестве миграционного потока. Это и дешевая рабочая сила для развитых стран, это бегство от войн и разрушений, но что явственно показывает миграционный кризис – это движение в сторону богатых стран, туда, где больше социальные пособия и социальные обязательства государства. Странам – реципиентам необходимо солидаризироваться, чтобы осмыслить этот набирающий силу социокультурный феномен и выработать единую стратегию в решении глобальных экономических и гуманитарных проблем. Политика мультикультурализма терпит поражение по признанию ведущих государственных лидеров Европы. Инкультурации не происходит. Напротив, усиливаются анклав. Причем религиозные убеждения мигрантов приобретают форму не столько конфессиональной, сколько культурной и национальной идентичности. Между прочим, такой же процесс наблюдается и среди коренных жителей. Нового культурного осмысления требует теория и практика политкорректности. Особенно в области праздничной культуры-хребта любой культуры. На мой взгляд, даже замена традиционного Merry Christmas на Season Greetings внесла свой «вклад» в уничтожение культурного христианского гена.

2. Современный кризис традиций , в том числе и религиозных, характеризуется столкновением культур. Права человека в целом и его право на религиозную свободу в частности все больше нуждаются в культурологической аргументации наряду с правовой. Только законодательная основа, как показывает современное состояние общества, не справляется с последствиями миграционного кризиса. Несомненно, возрастает потребность в просвещении. Что касается религиозного образования, то здесь важно выделить наличие двух основных подходов в мире со стороны государства: запрет и разрешение в государственных школах. Подробно данное положение иллюстрируется в Routledge Handbook on Religious education. Стало быть, передача знаний о религии в поликонфессиональном обществе далеко неоднозначна воспринимается и государственными структурами, и родителями, да и наконец, детьми. Религиозное образование может быть источником (религиозной) вражды, если нет должного правового, организационного, профессионального обеспечения.

3. В России практика религиозного образования в государственных школах набирает обороты в сторону увеличения своего влияния. Введен обязательный урок ОРКСЭ для школьников 4 классов, представляющий собой смешение и конфессиональной и неконфессиональной моделей религиозного образования. На XXIV Рождественских чтениях (2016) предложено ввести ОРКиСЭ с 5 по 9 класс средней школы как обязательный предмет. Теология признана ВАКом научной дисциплиной и продолжается процесс создания кафедр теологии в государственных вузах при одновременном сокращении университетских программ по подготовке религиоведов . Хотя именно эти специалисты могут достойно исполнять государственный заказ на религиозное образование в светской школе, в том числе и в высшей. К большому сожалению, выпускникам-религиоведам не находится места и в административных органах власти, что, несомненно, способствовало бы эффективному реагированию на последствия миграцион-

ного кризиса и социально-политические вызовы в нашей поликонфессиональной и многонациональной стране. Одни говорят о клерикализации светского образования, другие – о профанации религиозного образования. На мой взгляд, имеет место и то и другое.

Вывод: религиозное образование может быть противоядием от (религиозной) ненависти, если основное внимание уделять не догматическим особенностям той или иной религии, а ее культуре; если краеугольным камнем государственной политики станет защита права на свободу совести как мировоззренческий выбор человека. Диффамация гуманизма и свободы совести способны вызвать негативное отношение в будущем не только к религиозному образованию, но и к религии.

Ожиганова А. А.

ВЫЗОВЫ ОРКСЭ ИЛИ КАК УКРОТИТЬ МОНСТРА

Предмет «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) был включен в школьную программу в качестве федерального образовательного компонента в 2012 году. В соответствии с регламентом, разработанным Министерством образования, родители учеников должны выбрать один из шести модулей: «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы мировых религиозных культур» или «Основы светской этики». В свою очередь, школа обязана предоставить каждому ученику возможность посещать занятия по выбранному курсу, даже если на него записался лишь один человек. Школьники изучают ОРКСЭ в четвертом классе один час в неделю, оценки по этому предмету не выставляются.

Данные опросов и мониторингов

О реализации предмета ОРКСЭ в целом по стране известно немного. Регулярно проводится лишь мониторинг выбора модулей, который показывает, что из года в год модуль «Основы православной культуры» (ОПК) изучает около трети 4-классников. В 2015-2016 учебном году «Основы православной культуры» выбрали 35 %, «Основы светской этики» - 43%, а «Основы мировых религиозных культур» – 18% учащихся [12].

Стоит обратить внимание на относительно небольшое число учеников, выбравших модули других, так называемых традиционных религий России. «Основы исламской культуры» изучает всего 4% 4-классников, причем почти половину из них составляют школьники Чеченской республики, «Основы буддийской культуры» -- 0,4% (всего 5458 человек), «Основы иудейской культуры» -- 0,02 % (всего 357 человек, из них 132 -- в Москве). Приведенные цифры несопоставимы с реальной численностью представителей этих конфессий в Российской Федерации и наглядно демонстрируют, что принцип свободного выбора модуля на деле не соблюдается.

.Выбор модуля зависит не столько от религиозных традиций того или иного региона, сколько от решения региональной администрации. В Белгородской, Рязанской, Тамбовской, Ростовской областях число выбравших «Основы православной культуры» составляет 80-90%. В то же время, в Кабардино-Балкарии никто не изучает ни православие, ни ислам. В Бурятии 4% учеников выбрали основы православной культуры, 5% -- основы буддийской культуры; в Башкирии православие изучает всего 0,7%, а ислам -- 3,6% школьников. Руководство Татарстана приняло политическое решение об отказе от преподавания «религиозных» модулей в пользу «светских»: в школах республики не изучают ни православие, ни ислам. Отвергая все обвинения со стороны РПЦ и лично патриарха, республиканские чиновники отмечают, что население, понимая важность во-

проса, выступает против деления детей по конфессиональной принадлежности: «Мы не скрываем свои позиции о том, что интегрированный курс наиболее рационален, толерантно направлен» [2].

С каждым годом становится все более очевидно, что реализаций предмета «Основы религиозных культур и светской этики» недовольны все: и те, кто рассчитывал на масштабную религиозную индоктринацию, пусть и завуалированную культурологической риторикой, и те, кто заявлял о необходимости модернизации школы путем введения воспитательного компонента. Русская православная церковь утверждает, что одного часа в неделю в течение одного года недостаточно для приобщения к *традиционной духовной культуре*, и настаивает на расширении преподавания «Основ православной культуры» во всех классах (одно из предложений: со 2-го по 9-ый классы). Патриарх Кирилл поднял эту тему в 2015 году на XXIII Рождественских чтениях и направил соответствующий запрос в Министерство образования. В ноябре того же года митрополит Меркурий (Иванов) также предложил рассмотреть возможность включения в программу всех классов средней школы курса «Основы духовно-нравственной культуры народов России» [13]. Однако Дмитрий Ливанов категорически не рекомендовал расширение курса и сообщил, что этот вопрос может быть рассмотрен лишь через некоторое время после тщательного анализа результатов мониторинга [16]. В настоящее время Министерство образования предлагает ограничить занятия в рамках предметной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» внеурочной деятельностью.

Как следует из результатов социологического опроса, проводившегося 21 октября - 5 ноября 2015 г. в субъектах РФ, специалисты региональных органов управления образованием выявили целый ряд негативных последствий введения курса ОРКСЭ. Среди них:

- дополнительная нагрузка на школьника;
- принудительное навязывание одного из модулей ОРКСЭ;
- обособление школьников по мировоззрению или национальной принадлежности;

- принудительное навязывание веры, религии;
- формирование формального отношения к религии, вере;
- снижение уровня терпимого отношения к культурным, конфессиональным и религиозным различиям;
- возникновение конфликтов среди родителей обучающихся на межнациональной либо межконфессиональной почве в процессе выбора модулей курса.

Подавляющее большинство респондентов (80% специалистов региональных органов управления образованием, 79% учителей-преподавателей ОРКСЭ и 89% родителей) отметило, что знания, предоставляемые в рамках учебного курса ОРКСЭ, могли бы преподаваться детям в рамках других предметов, таких как литературное чтение, окружающий мир, изобразительное искусство, музыка и др. [1].

В 2015 году я провела небольшой опрос среди учителей московских школ, которым в следующем учебном году впервые предстояло вести уроки ОРКСЭ, а также родителей их учеников²⁵. Большинство респондентов, принявших участие в опросе, продемонстрировали высокую степень лояльности введению этого предмета. В частности, они согласились с тем, что современный человек нуждается в знании о религии и что курс ОРКСЭ будет интересен для 4-классников (Таблицы 3, 4; 16, 17). В то же время, две трети опрошенных настаивало на том, что этот курс должен факультативным, а не обязательным, как в настоящее время (Таблицы 1, 15). Эти данные коррелируют с результатами социологического опроса, проведенного в 2013 году Аналитическим Центром Юрия Левады: 75% опрошенных полагали, что предметы, связанные с религией, должны быть добровольными, лишь 20% высказалось за то, чтобы изучение религии в школе было обязательным для всех [6, с.200].

²⁵ При проведении опроса были использованы методологические наработки, представленные в исследовании С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурова. Знания о религии в школах Беларуси: состояние и перспективы. Минск: Изд. центр БГУ, 2015.

Многие из учителей, принявших участие в опросе, заявили о своей неготовности к преподаванию ОРКСЭ, а также о том, что они сомневаются в готовности системы школьного образования к реализации этого предмета (Таблицы 9, 10). Более половины опрошенных признались, что ожидают конфликтов с администрацией школы, связанных с преподаванием ОРКСЭ (Таблица 12).

В некоторых московских школах (прежде всего, в Юго-Восточном округе) существует неофициальная практика отправлять учителей на курсы, специально открытые с этой целью при монастырях. Из 49 учителей, участвовавших в опросе, пятеро уже прошли обучение в Николо-Перервинском и **Новоспасском монастырях**, еще шесть человек планировало сделать это в ближайшее время. Учителя признавались, что вынуждены идти на это против своей воли, под давлением администрации.

Таблица 1.

Какой статус, по Вашему мнению, должен иметь курс о религии в школе?	Учителя
Обязательный	8
Факультативный	32
Такой курс вообще не нужен	4
Затрудняюсь ответить	5
Всего	49

Таблица 2.

Как Вы считаете, что должен сообщать школьный курс о религии?	Учителя
Вероучение разных религий	3
Объективные сведения о содержании, истории и социальной роли разных религий	41
Сведения о том, как влияет религия на образ жизни человека	6
Вероучение одной конкретной религии	0
Объективные сведения о содержании, истории и социальной роли одной конкретной религии	5
Всего	49

Таблица 3.

Как Вы считаете, заинтересует ли учеников 4-го класса курс ОРКСЭ?	Учителя
Да, заинтересует	18
Скорее заинтересует	22
Скорее не заинтересует	2
Точно не заинтересует	0
Затрудняюсь ответить	7
Всего	49

Таблица 4.

Как Вы считаете, нужны ли знания о религии современному человеку?	Учителя
Очень нужны	16
Скорее нужны	28
Скорее не нужны	2
Совершенно не нужны	0
Затрудняюсь ответить	3
Всего	49

Таблица 5.

Кто сегодня смог бы вести курс ОРКСЭ в общеобразовательной школе? (возможны несколько ответов)	Учителя
Любой педагог	6
Педагог с гуманитарной подготовкой	10
Педагог с теологическим образованием	3
Священнослужитель с педагогической подготовкой	6
Священнослужитель без педагогической подготовки	1
Квалифицированный специалист	24
Такие специалисты не нужны	1
Всего	49

Таблица 6.

Как Вы относитесь к идее введения курса о религии во всех классах общеобразовательной школы (со 2-го по 9-ый классы)?	Учителя
Положительно	15
Скорее положительно	11
Затрудняюсь ответить	12
Отрицательно	8
Скорее отрицательно	3
Всего	49

Таблица 7.

Как Вы считаете, в каком классе лучше начать изучение ОРКСЭ?	Учителя
1 класс	5
2 класс	10
3 класс	8
4 класс	13
5 класс	9
6 класс	1
8 класс	1
9 класс	1
10 класс	1
Всего	49

Таблица 8.

Как Вы думаете, в какой степени система общего среднего образования готова к включению в школьную программу курса ОРКСЭ?	Учителя
Полностью готова	3
Скорее готова	11
Затрудняюсь ответить	13
Скорее не готова	20
Абсолютно не готова	2
Всего	49

Таблица 9.

Как Вы оцениваете собственную готовность к ведению этого предмета со следующего учебного года?	Учителя
Полностью готова	6
Скорее готова	23
Затрудняюсь ответить	9
Скорее не готова	9
Абсолютно не готова	2
Всего	49

Таблица 10.

Посещали ли Вы занятия для преподавателей ОРКСЭ, организованные Русской православной церковью?	Учителя
Да	5
Нет	38
Планирую	6
Всего	49

Таблица 11.

Сталкивались ли в своей преподавательской практике с проблемами, связанными с религиозными установками учеников или родителей учеников?	Учителя
Нет, не сталкивалась	32
Да, поскольку в классе есть ученики из религиозных семей	8
Да, в связи с преподаванием теории эволюции	0
Да, в связи с чтением некоторых литературных текстов	1
Да, поскольку в классе есть дети из семей, исповедующих разные религии	7
Да, поскольку в классе есть дети разных национальностей	6
Другое	0
Всего	49

Таблица 12.

Ожидаете ли Вы, что в Вашем классе возникнут проблемы в связи с преподаванием ОРКСЭ? (можно выбрать несколько ответов)	Учителя
Да, с учащимися	0
Да, с родителями учащихся	10
Да, с администрацией школы	2
Нет	27
Другое	1
Затрудняюсь ответить	11
Всего	49

Таблица 13.

Какой из модулей курса Вы предпочли бы преподавать?	Учителя
Основы православной культуры	12
Основы мусульманской культуры	0
Основы иудейской культуры	0
Основы буддийской культуры	0
Основы светской этики	34
Основы мировых религиозных культур	17
Всего	49

Таблица 14.

Поддерживаете ли Вы идею разделения класса на группы при изучении курса ОРКСЭ?	Учителя
Да, полностью поддерживаю	12
Скорее поддерживаю	14
Затрудняюсь ответить	5
Нет, я категорически против	6
Нет, я скорее против	11
Затрудняюсь ответить	1
Всего	49

Таблица 15.

Какой статус, по Вашему мнению, должен иметь курс о религии в школе?	Родители
Обязательный	21
Факультативный	60
Такой курс вообще не нужен	3
Затрудняюсь ответить	8
Всего	92

Таблица 16.

Как Вы считаете, нужны ли знания о религии современному человеку?	Родители
Очень нужны	32
Скорее нужны	47
Скорее не нужны	3
Совершенно не нужны	1
Затрудняюсь ответить	9
Всего	92

Таблица 17.

Как Вы считаете, заинтересует ли Вашего сына/дочь курс ОРКСЭ?	Родители
Да, заинтересует	23
Скорее заинтересует	43
Скорее не заинтересует	7
Точно не заинтересует	2
Затрудняюсь ответить	17
Всего	92

Таблица 18.

Как Вы относитесь к идее введения курса о религии во всех классах общеобразовательной школы (со 2-го по 9-ый классы)?	Родители
Положительно	33
Скорее положительно	25
Затрудняюсь ответить	21
Отрицательно	8
Скорее отрицательно	5
Всего	92

Таблица 19.

Какой из модулей курса Вы выбрали для изучения Вашим ребенком?	Родители
Основы православной культуры	29
Основы исламской культуры	3
Основы иудейской культуры	0
Основы буддийской культуры	1
Основы светской этики	25
Основы мировых религиозных культур	30
Всего	92

Таблица 20.

Поддерживаете ли Вы идею разделения класса на группы при изучении курса ОРКСЭ?	Родители
Да, полностью поддерживаю	28
Скорее поддерживаю	26
Затрудняюсь ответить	19
Нет, я категорически против	5
Нет, я скорее против	12
Всего	92

Отношение к ОРКСЭ православных верующих заслуживает отдельного изучения. Воцерковленные родители часто отправляют детей в православные гимназии, так что проблема ОРКСЭ для них в принципе не актуальна. Среди опрошенных мною православных родителей есть те, кто доволен уроками ОПК: «Это лучше, чем было в нашей воскресной школе». Однако многие выступают категорически против преподавания религии школьными учителями, считая у них нет для этого достаточной компетенции: «Нет, мы не отдадим своего ребенка изучать ОПК, потому что потом нам этого ребенка уже не воцерковить». Такие родители предпочитают приобщать своих детей к религии своими силами или обращаться в воскресные школы. При этом некоторые убеждены, что для детей лучше всего изучать всем классом модуль «Основы мировых религиозных культур»: «Это наилучший вариант, когда все дети вместе изучают религиозные традиции нашей страны» [17].

В 2016 году я провела ряд интервью с учителями московских школ, у которых уже был опыт преподавания ОРКСЭ. Обычно эти уроки ведут учителя начальных классов, которые сильно загружены преподаванием других предметов и постоянно увеличивающейся отчетностью. Учителей признались, что они не понимают, зачем нужен этот предмет и спрашивали, когда его отменят. Они жаловались, что у них и так очень мало времени, чтобы заниматься детьми, а «тут еще этот ОРКСЭ». Зачастую уроки ОРКСЭ проходят в форме просмотра презентаций из электронного приложения к курсу, чтения детьми вслух текста из учебника или переписывания отдельных абзацев. Однако, даже в тех редких случаях, когда я разговаривала с высокомотивированными учителями, прошедшими двухгодичную подготовку по ОРКСЭ на курсах повышения квалификации²⁶, они не скрывали своего замешательства: «Я понимаю, что у этого предмета нет будущего. Он никому не нужен. Наверно, я зря потратила время на этих курсах».

²⁶ Обычно учителя, готовящиеся к преподаванию ОРКСЭ, посещают курсы, включающие 72 часа подготовки.

Н.Г., учительница одной из московских школ в районе Люблино рассказывает, что в их школе из года в год на собрании, посвященном ОРКСЭ, две трети родителей выбирает модуль «Основы светской этики», а одна треть - «Основы исламской культуры». Однако после собрания директор проводит с родителями разъяснительную беседу, и в итоге все изучают «Основы светской этики». Иначе нельзя, объясняет Н.Г.: разделять класс на группы сложно в организационном плане, нереально в финансовом отношении, может привести к конфликтам с родителями. Также она отметила, что поскольку по этому предмету не выставляются оценки, она не знает, как мотивировать учеников. Родители не видят смысла помогать детям, а учителя-предметники постоянно забирают их на другие уроки. Н.Г. призналась, что заниматься по существующему учебнику (Основы светской этики издательства «Просвещение»), совершенно невозможно: «Вот скажите, как мне давать 4-классникам, например, тему *Разумный эгоизм?*» Она сетует, что детям на уроках скучно: «Религия, этика – это для них совсем неинтересно». Надо отметить, что в этой школе смешанный, многоэтнический, состав учеников и проблема воспитания толерантности стоит очень остро. Однако Н.Г. убеждена, что в 4 классе об этом говорить еще рано: «О толерантности нужно говорить со старшеклассниками, чтобы не было этого всего: *чурки, черные...* Вы видите, какая у нас школа? У нас есть проблемы». Она считает, что наилучшим решением стало бы возвращение занятий по предмету «Мировые художественные культуры», которые она раньше вела во всех классах, а также уроки «Москвоведения»: «Дети до сих пор ждут этих уроков, подходят, спрашивают: Когда будет МХК?» [14]

В гимназии, расположенной в районе Москворечье-Сабурово также не реализуется многомодульная система преподавания ОРКСЭ. Здесь все 4-классники изучают «Основы мировых религиозных культур». Предмет ведет Т.Л., учитель с высокой квалификацией, закончившая двухлетние

курсы по преподаванию ОРКСЭ, обладающая, кроме того, большим опытом преподавания предмета «Мировые художественные культуры». Она рассказывает, что уроки у них проходят интересно, детям занятия нравятся. Проблема состоит в том, что они не могут реализовать свой интерес и знания за пределами школы: «На конкурсе проектов по ОРКСЭ почему-то только «Основы православной культуры», на Олимпиаде – тоже. Как же так?» Как и учительница из школы в Люблино, она жалеет, что отменили уроки МХК: «Такой был предмет замечательный! Какие учебники! Мы всё понимаем, но лучше бы его оставили, чем ОРКСЭ вводить». На протяжении интервью Т.Л. несколько раз недоуменно переспрашивала, почему я говорю о религии в связи с ОРКСЭ: «ведь этот предмет не про религию, а про культуру» [15].

Химера ОРКСЭ:

Закон Божий, патриотическое воспитание и псевдо-культурология

Ни один предмет школьной программы не имеет столь мощной идеологической нагрузки, как ОРКСЭ. Среди основных задач этого учебного курса указываются:

- духовно-нравственное развитие и воспитание личности гражданина России;
- укрепление нравственности, основанной на свободе, воле и духовных отечественных традициях, внутренней установке личности поступать согласно своей совести;
- формирование социокультурной идентичности;
- формирование поликультурной компетентности;
- осознание безусловной ценности семьи как первоосновы нашей принадлежности к многонациональному народу Российской Федерации, Отечеству;
- развитие чувства патриотизма и гражданской солидарности;
- укрепление национальной безопасности [5].

В документе под названием «Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России», который является методологической основой федерального государственного образовательного стандарта общего образования, говорится об исключительном значении духовно-нравственного развития и воспитания как «ключевого фактора развития страны, обеспечения духовного единства народа на основе объединяющих его моральных ценностей, политической и экономической стабильности государства» [5]. Содержание духовно-нравственного воспитания составляют десять указанных в *Концепции* базовых национальных ценностей: *патриотизм, социальная солидарность, гражданственность, семья, труд и творчество, наука, традиционные российские религии, искусство и литература, природа, человечество.*

Над концепцией предметной области «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), ее методическим сопровождением и разработкой учебно-методической литературы работает целая армия специалистов. Однако, как показывают данные опросов и мониторингов, в своем настоящем виде этот предмет не выполняет ни одной из возложенных на него задач. Он не только не служит формированию идентичности и поликультурной компетентности, но напротив, увеличивает риск возникновения конфликтов на этнической и конфессиональной почве. Идеологическая нагруженность ОРКСЭ неизбежно вступает в противоречие с социально-педагогической реальностью его реализации.

Два различных подхода, два дискурса присутствуют в концепции ОРКСЭ: *клерикальный* (участие Церкви в образовательном процессе, религиозная индоктринация школьников) и *модернизационный* (усиление роли школы в социализации и формировании идентичности учащихся, патристическое воспитание). Итогом этого противоборствующего сотрудничества стало рождение невиданного в школьной практике монстра из шести модулей. За модернизаторской риторикой о развитии поликультурных

компетенции, за декларациями о свободном выборе модуля *вне зависимости от конфессиональной принадлежности*, скрывается разделение учеников на группы по конфессиональному признаку, конфессиональная экспертиза учебников, участие представителей религиозных организаций в родительских собраниях, учебном процессе, подготовке учителей и разработке методических рекомендаций. В реальности свобода выбора не предоставляется, в большинстве школ преподается один, реже два, максимум три модуля (Основы православной культуры, Основы светской этики, Основы мировых религиозных культур). В планах РПЦ – расширение преподавания православной культуры на все классы средней школы, аккредитация в религиозной организации педагогов и образовательных организаций.

Представители РПЦ неоднократно выступали с предложением пересмотра пересмотре понятия светскости государства. В очередной раз это предложение прозвучало на совместном заседании Совета Федерации и Государственной Думы по вопросам противодействия терроризму 20 ноября 2015 года. Глава синодального Отдела внешних церковных связей митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) заявил, что «пора, наконец, отказаться от такого понимания отделения церкви от государства, а школы от церкви, которое предполагает, что религия не должна напрямую присутствовать в светском образовательном пространстве» [4]. И. В. Метлик, профессор ПСГТУ, заведующий Научно-методическим кабинетом Синодального ОРОИК РПЦ, считает возможным говорить о том, что принцип светскости образования подразумевает не что иное, как «совместную, распределенную компетенцию государства и религиозных организаций» [10].

Создатели концепции ОРКСЭ подчеркивают его статус как исключительно светского, *культурологического* предмета. При этом *культурологический* подход противопоставляется религиоведению как *атеистической* дисциплине. Автор одиозных учебников, получивших разгромные заклю-

чения экспертов, но, тем не менее, продолжающих издаваться немалыми тиражами, Алла Бородина заявляет, что преподавание религиоведения вступает в противоречие с Конституцией РФ и Законом «Об образовании», оскорбляет чувства верующих, а также препятствует успешной социализации учеников [3, с. 5].

И. Метлик отмечает, что религиозное образование надо отличать от религиоведческого. При этом предмет ОРКСЭ он относит к так называемому *религиозно-культурологическому образованию*, которое «реализуется с целью изучения определенной традиции, культуры, так как она принята и понимается в соответствующей религиозной организации», а также для приобщения учащихся к соответствующим социокультурным духовно-нравственным ценностям и традициям [10].

Анализ такого документа, как «Основы социальной концепции РПЦ», а также высказываний представителей церкви, подтверждает, что понятие «религиозная культура» не случайно легло в основу концепции ОРКСЭ, поскольку они возводят слово «cultura» («возделывание», «воспитание», «образование») к слову «cultus» («почитание», «поклонение», «культ»). На этой, мягко говоря, спорной этимологии основывается тезис о религиозной основе любой культуры.

Религиозно-культурологическое образование следует рассматривать в контексте повышенного интереса государства к вопросам культуры, наглядно продемонстрированного в утвержденных в 2014 «Основах государственной культурной политики». Как писал Илья Калинин, культура (специфически понимаемая как «национальная традиция», «наследие прошлого», «общая память», «исторический опыт», «культурный код») превращается в основной стратегический ресурс государства, основу национально-патриотической идеи: «Это определение «культуры» видит свой предмет исключительно в качестве того, что досталось обществу от прошлого. Иными словами, культура – это не совокупность механизмов по

производству смыслов, ценностей и практик, а разнообразные способы консервации и воспроизводства некой единой исторической ментальной матрицы» [7, с.88].

Таким образом, в реализации главной задачи ОРКСЭ, а именно – воспитание патриотизма – сливаются интересы чиновников и Церкви. «В этой ситуации опасность уроков религии заключается не столько в *клерикализации* образования, сколько в угрозе превращения школы в механизм трансляции новой государственной идеологии «без идеи», апеллирующей к мифологеме традиционных духовных ценностей. Поскольку залогом успешного распространения этой идеологии является отсутствие критического, рационализирующего взгляда, задачей школы становится воспитание «нового православного»: не способного к рефлексии, лояльного по отношению к власти» [11].

Министерство образования, ссылаясь на международную практику школьного религиозного образования, преподносит этот проект как свидетельство модернизации школы, направленную на реализацию свободы совести и свободы вероисповедания. На самом деле изучение религии в российской школе кардинальным образом отличается от аналогичных европейских проектов. Концепция религиозного образования была переосмыслена в 90-х годы XX века в связи с возросшим этническим и конфессиональным разнообразием западного общества, как одно из направлений в политике мультикультурализма. Интерес к религиозному образованию усиливается в начале XXI века, когда религия начинает играть более заметную роль в публичном пространстве, а угроза современному обществу со стороны различных форм фундаментализма ощущается все более отчетливо. Новая концепция преподавания знания о религии изложена в таких документах, как Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools (OSCE 2007), White Paper on Intercultural Dialogue, (Council of Europe 2008), в рекомендациях ПАСЕ. Европейские государ-

ственные и научные фонды все чаще финансируют международные педагогические исследования в этой области (проекты RaLP, REDCo, TRES) [9, с.24]. К двум существовавшим ранее образовательным подходам – “learning into religion” («обучение религии», религиозная индоктринация и катехизация) и “learning about religion” (преподавание знаний о религии, объективный, критический подход), добавилась новая парадигма – “learning from religion” («обучение у религии», феноменологический, субъективный, «гуманитарный» подход). В той или иной мере все эти подходы присутствуют в современных национальных образовательных моделях.

В докладе Министерства образования Франции, известном как доклад Режиса Дебрэ, о преподавании в школе знаний о религии (2002) прозвучал призыв к формированию иного понимания светскости: «пора перейти от некомпетентной светскости (“религия нас не касается”) к понимающей светскости (“наш долг – понять религию”)» [18, с. 350].

В соответствии с Концепцией религиозного образования под названием «Толедские руководящие принципы преподавания религии и убеждений в государственных школах (Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools)», принятой в большинстве стран Евросоюза, изучение религии должно основываться на приверженности концепции прав человека. Программа курса должна быть объективной и беспристрастной, формироваться на основе современного понимания религиозности, охватывать не только религии, но также верования и убеждения, быть «чуткой к локальным проявлениям религиозного и секулярного плюрализма» [20]. За последние годы в области школьного религиозного образования произошли значительные изменения: большое внимание уделяется актуальным вопросам растущего религиозного разнообразия и межконфессионального взаимодействия, проблеме внеконфессиональной религиозности, а также трансформации религиозных институтов в условиях секулярного общества [19]. Даже в таких странах, как Великобритания

и Греция, где обучение религии традиционно включено в школьную программу, началась дискуссия о необходимости трансформации вероучительного предмета в религиоведческий.

В России дискуссия о религиозном образовании также актуализировалась в 1990-е годы, хотя в ином, по сравнению со странами Западной Европы, контексте: рост влияния религии и религиозных институтов был связан с поиском государством новой национальной идеи. Результатом стало рождение странной химеры, объединившей в себе религиозную индоктринацию, квази-культурологию и патриотическое воспитание. В каждой школе учителя находят свои способы укрощения этого монстра, при этом полное вытеснение религиозной проблематики из преподавания ОРКСЭ представляется чуть ли не самым оптимальным из них.

Идеологи ОРКСЭ не случайно стремятся оградить преподавание религии в школе от влияния религиоведческой парадигмы, напрямую обвиняя ее в критическом отношении к религии, которое они считают совершенно недопустимым. Ф.Н. Козырев, разрабатывающий концепцию гуманитарного религиозного (неконфессионального) образования, настаивает, что главным отличием этого подхода как от конфессионального, так и от атеистического, является его открытость, приглашение к диалогу, возможность задавать вопросы, «развивающих способность учащегося свободно двигаться в смысловом поле, не размеченном на зоны правильных и неправильных ответов» [9, с. 45]. Также Ф.Козырев говорит о том, какое огромное значение для реализации этой педагогической парадигмы имеет фигура учителя, который должен обладать не только исключительной компетентностью и знанием предмета, но и высоким уровнем рефлексии, а также быть совершенно свободным от контроля религиозных организаций (надо добавить: и от чрезмерной бюрократической нагрузки и тотального контроля со стороны управления образования). Кроме того, надо понимать, какое огромное влияние на детей, находящихся в подобной образо-

вательной среде будет оказывать так называемая скрытая учебная программа, т.е. окружающая их социальная и политическая действительность. Очевидно, что в настоящее время в России нет условий ни для воспитания таких учителей, ни для создания благоприятных социальных условий для реализации подобного педагогического подхода.

То, что можно и нужно делать сейчас, это добиться совершенной ясности относительно идеологии ОРКСЭ и практики преподавания этого предмета в регионах, а также инициировать общественную дискуссию о перспективах преподавания знания о религии в средней школе. Но главной задачей по укрощению монстра ОРКСЭ должно стать разоблачение его квази-культурологической парадигмы и возвращение его в поле религиоведческих, философских, социологических, антропологических подходов.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 16-06-00282 а.

Библиография:

1. Анализ данных опроса. Сайт ОРКСЭ, Академия повышения квалификации и переподготовки работников образования. (<http://orkse.apkpro.ru/doc/%D0%90%D0%BD%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%20%D0%B4%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D1%85%20%D1%81%D0%BE%D1%86%D0%BE%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%81%D0%B0.pdf>)
2. Антонов К. Татарстану указали на религиозный курс// Коммерсантъ (Казань) №13 от 28.01.2015. (<http://www.kommersant.ru/doc/2655327>)
3. Бородина А.В. Основы православной культуры: Мир вокруг и внутри нас. 2 класс. Пособие для учителей. М.: Экзамен, 2010.
4. Выступление председателя ОВЦС митрополита Волоколамского Илариона на объединенном заседании Совета Федерации и Государственной Думы 20 ноября 2015// Официальный сайт Московского Патриархата. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/4276260.html>).

5. Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности граждан России. М.: Просвещение, 2011.

6. Дубин Б. Вера большинства // Монтаж и демонтаж секулярного мира / Под ред. А. Малащенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2014.

7. Калинин И. Наш паровоз...Культурная политика как инструмент демодернизации» // Неприкосновенный запас № 06 (98) 2014.

8. Карасёва С. Г., Шкурова Е. В. Знания о религии в школах Беларуси: состояние и перспективы. Минск: Изд. центр БГУ, 2015.

9. Козырев Ф.Н. Гуманитарное религиозное образование: Книга для учителей и методистов. СПб: РХГА, 2010.

10. Метлик И.В. Новое об изучении религии и воспитании школьников в Законе «Об образовании в Российской Федерации» // Воспитание школьников, 2014, №7. С. 24-35. (<http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=2876>).

11. Ожиганова А. Битва за школу. Модернизаторы и клерикалы// Неприкосновенный запас. № 2 (106) 2016. (<http://www.nlobooks.ru/node/7253>).

12. О результатах мониторинга и проведения координационных работ по реализации курса ОРКСЭ в 85 субъектах Российской Федерации в 2014 году // Сайт ОРКСЭ АПКиППРО. (<http://orkce.apkpro.ru/doc.pdf>).

13. Официальный сайт Московского Патриархата. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/4273911.html>).

14. Интервью с Н.Г. Москва, май 2016.

15. Интервью с Т.Л. Москва, май 2016.

16. Письмо Минобрнауки России от 25.05.2015 г. № 08–761 «Об изучении предметных областей: “Основы религиозных культур и светской этики” и “Основы духовно-нравственной культуры народов России”» (<https://pravobraz.ru/pismo-minobrnauki-rossii-ot-25-05-2015-g-08-761-ob..>).

17. Полевые материалы автора. Интервью 2014-2015 гг. Москва.
18. Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. М.: Про-Пресс, 2003.
19. Beaman L.G., Van Arragon L. (ed.) Whose Religion? Issues in Religion and Education/ International Studies in Religion and Society. Vol.15. Leiden-Boston: Brill. 2015.
20. Toledo guiding principles on teaching about Religions and beliefs in Public schools, 2007. (<http://www.osce.org/odihr/29154?download=true>).

Родионова Н. В.

ЦЕННОСТЬ ВНИМАНИЯ КАК КОНСТРУКТ ДУХОВНОГО КОНТЕКСТА УЧЕБНОГО ЗАНЯТИЯ

Проблема и актуальность темы. Знания считаются основной ценностью и ключевым фактором развития инновационной экономики. В Европе в рамках Болонского процесса проводится реформирование системы образования, в котором участвует и Россия. Парадоксально, что в условиях такого грандиозного для всего мира события, а также переживаемого информационного бума главным препятствием на пути преобразований является *проблема деградации учебной мотивации*. Эта проблема показывает, что знания – не главная ценность для людей. На первый план выдвигается ценность личности, ее потребности, достоинства и, конечно же, духовность.

В этих условиях перед современными вузами ставится задача поиска новых форм, методов и средств обучения молодежи. Их выбор определяется новой ролью преподавателя в учебном процессе, которая заключается не в том, чтобы давать знания и контролировать качество их воспроизводства, а в том, чтобы руководить процессами индивидуального и коллек-

тивного познания, творческого и интеллектуального развития, а также духовно-нравственного воспитания. Причем творческая направленность обучения в контексте духовно-нравственных ценностей становится приоритетной по отношению к прагматической и требует перехода от репродуктивного обучения к продуктивному.

Программа исследования. *Целью* нашего исследования является поиск эффективных форм, методов и средств обучения, мотивирующих студентов к активной учебной работе. Для ее практической реализации предлагается использовать распространенную в Европе *идею Симоны Вейль*, которая в качестве основного мотива обучения рассматривает ценность истинного внимания, необходимого как для профессионального, так и для духовного созревания личности человека.

Для достижения цели нашего исследования ставились следующие *научные задачи*: 1) выявление причин деградации учебной мотивации студентов; 2) поиск способов повышения интереса к учебным занятиям; 3) обоснование полезности навыка сосредотачивать истинное внимание и включение способов его выработки в систему учебной мотивации; 4) предложение рекомендаций студентам и преподавателям по выработке навыка истинного внимания в процессе учебных занятий.

Результаты

1. В ходе изучения статистических материалов и социологического опроса студентов ВлГУоб учебной мотивации в составе их основных потребностей, причинах и факторах принижения ими ценности учебных знаний выявлены такие основные причины деградации учебной мотивации в вузе.

2. Метод связывания творческой направленности и духовного контекста учебного занятия обоснован как эффективный способ сочетания профессиональной подготовки и духовно-нравственного воспитания студентов в учебном процессе.

3. Обоснованы индивидуальная полезность навыка сосредотачивать истинное внимание с профессиональной, психофизиологической, нравственной и духовной точек зрения и целесообразность включения способов его выработки в систему учебной мотивации.

4. Предложены рекомендации студентам и преподавателям по выработке навыка истинного внимания и духовному использованию светских учебных занятий.

Вывод. В процессе самых обычных светских учебных занятий студентов можно подготовить не только к их будущей профессиональной деятельности, но также и к духовной жизни. Поскольку существует аналогия между способом понимания в каждом роде обучающих упражнений и состоянием души учащегося в процессе самого обычного светского учебного занятия. Студент, изучающий менеджмент или другую науку, может немало приблизиться к святости. Для этого необходимо развить способности истинного внимания и ожидания радости.

Старостенко В. В.

ТЕОЛОГИЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ И ОБЕСПЕЧЕНИЕ СВОБОДЫ СОВЕСТИ

Сущностная модернизация в условиях постсоветской Беларуси государственно-конфессиональных отношений, развитие свободы вероисповедания закономерно актуализировали проблему взаимоотношения образования и религии, в том числе места теологии в образовательном пространстве республики.

Несомненно, что знания о религии являются неотъемлемым компонентом общей и профессиональной культуры, образованности человека. Без знаний в области религии невозможно адекватно представить не только историческое прошлое, но и цивилизационные процессы в современном мультикультурном, глобализирующемся и в значительной мере секуляризованном мире. Однако знания о религии существуют, и преподавание их может осуществляться в различных формах, в том числе светской и религиозной. Актуальными являются вопросы о месте теологии и форме преподавания знаний о религии в учреждениях государственной системы образования. [14] Проблема взаимоотношения образования и религии рассматривается в данной статье с религиоведческо-правовой точки зрения. Основу современного национального законодательства в области свободы совести применительно к сфере образования и религии образуют Законы Республики Беларусь "О свободе совести и религиозных организациях" 2002 г. (далее – Закон 2002 г.), «О правах ребенка» 1993 г., Кодекс Республики Беларусь об образовании 2011 г., а также Положение Совета Министров Республики Беларусь «О порядке, условиях, содержании и формах взаимодействия учреждений образования с религиозными организациями в вопросах воспитания обучающихся» 2011 г.

Важно определиться с понятиями религиозного и светского образования.

Религиозное образование можно определить как образование на основе определенного религиозного вероучения с целью обучения какой-либо религии и культовой практики, направленное на привлечение обучаемых в религиозные организации, подготовку служителей культа и богословских кадров, осуществляемое под управлением или контролем религиозных организаций, допускающее совершение богослужений, религиозных обрядов, ритуалов и церемоний. Создание учреждений религиозного образования и непосредственное управление ими, определение содержания об-

разовательных программ, методик и технологий преподавания находится в юрисдикции соответствующих религиозных объединений. Светское образование, как не преследующее цели формирования того или иного отношения к религии, может быть определено как образование, которое не предполагает обучение какой-либо религии или атеистической идеологии, не направлено на катехизацию, "воцерковление" или другие формы вовлечения учащихся в религиозные организации, подготовку богословских кадров и служителей культа, не включает в себя культовые практики и исключает вмешательство религиозных организаций в деятельность государственных образовательных учреждений и содержание учебного процесса.

Законодательство Республики Беларусь определяет широкие возможности получения религиозного образования в конфессиональных образовательных учреждениях.

Согласно Закону 2002 г., [3] зарегистрированные религиозные организации в соответствии со своими уставами имеют право создавать для религиозного просвещения детей и взрослых учебные группы и воскресные религиозные школы. Для этого могут использоваться принадлежащие и предоставляемые им в пользование помещения, кроме помещений, принадлежащих государственным учреждениям образования (ст. 9). Кроме того, за религиозными объединениями признается право создавать «духовные учебные заведения» для профессиональной подготовки священнослужителей, теологов и церковного персонала (ст. 27). Эти заведения подлежат государственной регистрации, ее условиями являются наличие необходимых учебных помещений, обеспеченность преподавательскими кадрами, имеющими соответствующее образование и владеющими государственными языками (ст. 19). Причем граждане, обучающиеся в высших и средних «духовных учебных заведениях», пользуются правами и льготами, установленными для студентов государственных учебных заведений (ст. 27 Закона 2002 г.).

В настоящее время в Беларуси действуют сотни воскресных школ различных конфессий, кадры теологов и священнослужителей готовят 18 религиозных учебных заведений, 7 из которых (Минская духовная академия и духовная семинария, духовные училища) принадлежат Белорусскому Экзархату, а 11 (включая два Теологических института) – шести другим религиозным объединениям (5 – РКЦ, 2 – ХВЕ, по 1 – ЕХБ, ХПЕ, АСД и иудейской религии). Причем в учебных заведениях Православной и других церквей теологии обучаются не только граждане Республики Беларусь, но и иностранцы, имеет место и обратная практика – получение белорусами теологического образования в других странах. Действующее законодательство позволяет религиозным организациям устанавливать и поддерживать международные связи и контакты, в том числе в целях получения религиозного образования, а также приглашать для этих целей иностранных граждан и лиц без гражданства (ст. 29 Закона 2002 г.).

Реализуя конституционный принцип свободы совести о праве каждого «самостоятельно определять свое отношение к религии» (ст. 31), законодательство Республики Беларусь закрепляет светский характер государственной системы образования.

В соответствие со ст. 4 Конституции Республики Беларусь Закон 2002 г. запрещает устанавливать в качестве обязательной для граждан идеологию религиозных организаций (ст. 6). В статье 9 Закона акцентируется внимание на принципах взаимоотношений образования и религии. Устанавливается, что *"национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии"*. Подтверждается право граждан на равные возможности доступа к национальной системе образования независимо от их отношения к религии. При этом в учреждениях образования не допускаются создание и анонимная или иная противоречащая законодательству деятельность религиозных организаций. Идея «светского харак-

тера образования» заложена также в ст. 2 "Основы государственной политики в сфере образования" Кодекса "Об образовании". На необходимость соблюдения принципа светскости образования неоднократно обращалось внимание в адресованных учреждениям образования инструктивных документах Министерства образования.

Каким должно быть образование, чтобы соответствовать принципу светскости? Само понятие «светский» определяется в современном языке-знании как «не церковный, мирской, гражданский» и противопоставляется «относящемуся к религии, к церкви» или «церковному, относящемуся к духовенству» (Толковый словарь русского литературного языка С. И. Ожегова; Толковый словарь русского языка Д. Н. Ушакова). К терминологическому ряду понятия «светское образование» нами относятся такие определения, как «ознакомление с религиозными традициями», «изучение религии (истории религии)», «религиоведческое образование» и т.п., к формам выражения несветского образования – «обучение религии», «религиозное образование», «конфессиональное образование», «теологическое (богословское) образование», «атеистическое образование» и т.п.

Чтобы удовлетворять требованиям национального белорусского законодательства о государственном образовании как светском, не преследующем цели формирования того или иного отношения к религии, оно, на наш взгляд, должно соответствовать определенным критериям:

- целью религиоведческого образования является приобретение светских, научных знаний по теории и истории религии, свободомыслия и свободы совести, в том числе применительно к прошлому и настоящему Беларуси;
- процесс обучения и воспитания носит в отношении религии мировоззренчески нейтральный и безоценочный характер, не отдает предпочтение какой-либо атеистической или религиозной идеологии;

- государственные учреждения образования не осуществляют обучения учащихся и студентов религии;

- образовательный процесс не ориентирован на приобщение молодежи к какому-либо религиозному вероучению или атеистической идеологии, вовлечение ее в религиозные или атеистические организации;

- религиозные объединения, их органы, учреждения или представители не руководят и не вмешиваются в деятельность государственных образовательных учреждений и органов управления образованием, в содержание и организацию учебного процесса, не осуществляют цензуры программ, учебной и учебно-методической литературы;

- в учебных заведениях не осуществляется религиозная или атеистическая пропаганда, не размещаются религиозная символика и предметы культа, не проводятся мероприятия религиозного и миссионерского характера, богослужения, религиозные обряды, ритуалы и церемонии;

- образовательная деятельность не направлена на профессиональную подготовку священнослужителей, теологов и церковного персонала.

Светское образование не должно иметь ни атеистического, ни религиозного содержания. Вместе с тем светский характер государственного образования не исключает возможности и даже необходимости ознакомления учащихся и студентов с многообразием феноменов религии и свободы мысли, их ролью в истории и культуре человечества. Несомненное значение имеет знание религиозных традиций как части социокультурного опыта своего народа, прав и свобод граждан применительно к области религиозной жизни. Религиоведческие знания имеют не только познавательное, но и практическое социальное значение, поскольку способствуют межкультурному диалогу, упрочению толерантности, выступают препятствием для развития религиозного фанатизма и обскурантизма.

Адекватной светской формой преподавания знаний о религии в государственных высших учебных заведениях является религиоведение. Глав-

ный урок изучения собственно религиоведческой традиции, как справедливо отмечал А.Н. Красников, состоит в том, что религиоведение «должно развиваться путем постоянного размежевания с теологией и атеизмом», абстрагироваться как от цели апологии верований, культовых и организационных форм той или иной конфессии, так и от задачи критики религии. [8] Данный учебный курс ориентирован на приобретение студентами научных, не ангажированных религиозным либо атеистическим мировоззрением, объективных и беспристрастных знаний по теории и истории религии, свободомыслия и свободы совести, в том числе применительно к прошлому и настоящему Беларуси. [13] Наряду с вузовским «Религиоведением» религиоведческие курсы с учетом возрастных особенностей обучаемых могут преподаваться и в учреждениях, обеспечивающих получение базового, общего среднего, профессионально-технического, среднего специального образования – в виде занятий по «Основам религиоведения», «Истории религии», «Истории мировых религий» и т.п. В средней школе оптимальными видятся факультативные курсы по данным предметам. [напр.: 7; 10]

Светскость государственного образования не исключает сотрудничества государственных и религиозных учреждений. В частности, то, что религиозные организации не вправе определять содержание и осуществлять цензуру учебного процесса в национальной системе образования, не может препятствовать привлечению их органов или представителей в качестве консультантов при разработке соответствующих программ, учебной и учебно-методической литературы.

Утверждая светский характер образования, законодательство Республики Беларусь допускает возможность взаимодействия учреждений образования с зарегистрированными религиозными организациями, с учетом их влияния «на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа». Но сфера такого взаимодействия законо-

дательно не включает процесс обучения, оно допустимо лишь «в вопросах воспитательной деятельности» и «во внеучебное время». Основанием для этого служат письменные заявления родителей или лиц, их заменяющих (самых совершеннолетних обучающихся) (ст. 9 Закона 2002 г., ст. 2.4 Кодекса об образовании). Законодательные ограничения деятельности религиозных организаций в государственных учебных учреждениях обусловлены определяющим правом родителей в воспитании своих детей. Согласно ст. 5 Закона 2002 г., родители или лица, их заменяющие, по взаимному согласию вправе воспитывать своих детей в соответствии со своим собственным отношением к религии. Государство не может вмешиваться в воспитание ребенка, основанное на определенном религиозном мировоззрении родителей или лиц, их заменяющих. Схожая норма содержится и в статье "Право на определение отношения к религии" Закона «О правах ребенка». Там же фиксируется и право каждого ребенка "самостоятельно определять свое отношение к религии, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой" (ст. 10). Данные законодательные нормы не могут быть реализованы без строгого соблюдения светскости государственного образования.

В 2011 г. вступило в силу Положение Совета Министров Республики Беларусь «О порядке, условиях, содержании и формах взаимодействия учреждений образования с религиозными организациями в вопросах воспитания обучающихся». Оно определяет широкий спектр основных направлений такого взаимодействия. Это гражданское, нравственное и патриотическое воспитание, ознакомление с историко-культурным и духовным наследием, работа с неблагополучными семьями, организация досуга и оздоровления детей и подростков и др. Совместная деятельность учреждения образования и религиозной организации осуществляется в форме бесед, экскурсий, подготовки и проведения праздников, иных фор-

мах воспитательной работы. При этом вводится и ряд ограничений. В частности, в рамках взаимодействия учреждения образования с религиозной организацией не допускается анонимная деятельность религиозных организаций, деятельность представителей иностранных религиозных организаций, миссионерская деятельность религиозных организаций, взимание платы с обучающихся или их родителей, сбор пожертвований на нужды религиозных организаций, распространение религиозной литературы и других материалов религиозного содержания, проведение богослужений, религиозных обрядов, ритуалов и церемоний, размещение в учреждениях образования религиозных символов и культового имущества. [12]

Важно обратить внимание и на проблемность идеи осуществления воспитательного процесса в государственных учреждениях с позиции духовно-нравственных ценностей определенных конфессий. Данная «передовая педагогическая технология» не является светской, так как может быть реализована в целостном виде только в случае принятия воспитуемыми догматических основ определенной религии («нравственность через веру»). Нельзя не учитывать и многообразие нравственных ценностей религиозной идеологии, которые не ограничиваются идеями и образами гуманистического содержания.

Нередко высказывается мнение о возможности и правомерности введения в государственных учебных заведениях Республики Беларусь теологии, известна практика открытия в них теологических образовательных учреждений и соответствующих специальностей («Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета; специальность «теология» на историческом факультете Витебского государственного университета им. П.М. Машерова). Однако теология, или богословие – это учение или совокупность доктрин о сущности и бытии Бога. Теология признает единственную (эксклюзивную) истину, являющуюся частью канона

определенного (собственного) вероучения, и задана рамками Божественного Откровения. Теология по определению носит религиозный характер, неотделима от религиозной веры. По существу, невозможно быть богословом, не являясь верующим определенной конфессии.

Теология ориентирована на обучение религии и воспитание в духе религиозного мировоззрения, на конфессиональную социализацию обучаемых. Она формирует вполне определенное (собственно религиозное) отношение к религии, и на этом основании не может быть отнесена к светскому знанию. Невозможно оспорить значение теологии как дисциплины религиозного образования, но ее преподавание естественно для конфессиональных («духовных») учебных заведений, а не для светских государственных вузов.

В то же время в Республике Беларусь осуществляется уникальный для постсоветского пространства эксперимент по введению государственного теологического учебного заведения в состав ведущего университета страны – Белорусского государственного университета. «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета функционирует с октября 2004 г. Несмотря на манифестацию светского характера института, фактически он является религиозным учебным заведением. Целый ряд аспектов его деятельности явно не согласуется с законодательно закрепленным в Республике Беларусь принципом светскости государственного образования. Данному принципу не соответствует, в частности, прием абитуриентов «по характеристикам-рекомендациям духовников», [1] тогда как ст. 9 Закона 2002 г. устанавливает, что «граждане имеют право на равные возможности доступа к национальной системе образования независимо от их отношения к религии». В этом же ряду находится существование в вузе обязательной катехизаторской практики и литургической учебной практики; функционирование собственного храма (часовни), участие обучаемых в богослужениях, начало и завершение всех занятий молитвой,

предварение учебного года молебном и т.п. [11; 4] Идее светскости не соответствует и та установка в работе Института теологии, что «молитвенное начало является укрепляющей основой всей деятельности Института, дарует необходимые духовные и душевные силы». [4] Показательно также, что при Институте теологии функционирует воскресная школа для детей школьного возраста, [5] тогда как по законодательству право создания воскресных школ принадлежит лишь религиозным организациям, причем без права использования помещений, принадлежащих государственным учреждениям образования (ст. 9 Закона 2002 г.). Более того, ст. 39 Закона 2002 г. предусматривает ответственность за создание религиозных организаций в государственных органах и учреждениях, включая образовательные.

При этом есть основание полагать, что созданная вокруг Института теологии правовая коллизия имеет юридически корректное и взаимоувязительное, с соблюдением интересов сторон, разрешение. Оно возможно посредством преобразования статуса Института из государственного в религиозное (духовное) учебное заведение, и передачи его в исключительную юрисдикцию Белорусского Экзархата Московского Патриархата.

Следует обратить внимание и на то, что ситуацию с теологическими новациями в системе современного государственного образования не исправляет и идея так называемого «светского теологического образования», причем уже в силу явной и сущностной алогичности последнего определения. Даже идеологи такого понятийного нововведения в Беларуси признают, что теология – это «система богопознания, которая опирается на свидетельство живого божественного откровения», и она «невозможна вне религиозного опыта»; «внеконфессиональной теологии не существует», а «университетский факультет или институт теологии должен ... исповедовать догматические обязательства перед той церковью, от имени которой он обучает теологии». [2] Как «интеллектуальную составляющую церков-

ной жизни» характеризует богословие Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Глава Белорусской православной церкви считал, что "у нас в Беларуси, как и в России, идет процесс как бы оцерковления светского образования и наук путем устроения богословских факультетов".[9]

Заслуживает также внимания формулирование сторонниками теологизации государственного образования в Республике Беларусь цели этого процесса: «перспективной целью светского теологического образования является коррекция безрелигиозного и псевдорелигиозного сознания». [2] Подобные эксперименты в сфере государственного образования вступают в противоречие не только с законодательным принципом светскости, но и с нормами о свободе совести Конституции (ст. 31) и Закона 2002 г.: «каждый имеет право на свободу выбора атеистических или религиозных убеждений, а именно: самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой» (ст. 4). Кроме того, религиозное образование – это форма некультовой религиозной деятельности, а законодательство запрещает какое-либо принуждение при определении своего отношения к религии, к исповеданию той или иной религии, к участию или неучастию в деятельности религиозных организаций (ст. 5 Закона 2002 г.).

Таким образом, реализация правовых норм, устанавливающих светский характер государственной системы образования в Республике Беларусь, подразумевает разведение понятий и практики религиоведческого и религиозного (теологического) образования. Первое подразумевает преподавание мировоззренчески нейтральных знаний о религии, второе ориентировано на обучение религии и соответствующую социализацию. Теология не является формой светского образования, попытки ее внедрения в государственную систему образования не согласуются с нормами правового поля Республики Беларусь. При этом конфессиональные организации

имеют все необходимые правовые возможности для осуществления религиозной образовательной деятельности без вступления в конфликт с законодательством Беларуси о светском характере национальной системы образования.

Отделение государственной светской системы образования от церкви и от религиозного обучения и воспитания, взаимное невмешательство религиозных организаций и государства в компетенции сторон – естественное и необходимое условие последовательного соблюдения конституционного принципа свободы совести.

Литература:

1. ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского Государственного Университета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://theology.bsu.by/ru/node/4/abitur>. – Дата доступа 15.07.2016 г.

2. Довгялло Г. А. Система светского образования и теология // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page0819.html>. – Дата доступа 30.04.2008 г.

3. Закон Республики Беларусь "О свободе совести и религиозных организациях". – Минск: Право и экономика, 2003. – 24 с.

4. Институт теологии // Сайт христианского образовательного центра святых Мефодия и Кирилла [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.christeducenter.by/old/christeducenter.by/russian/projects/faculty/11.html>. – Дата доступа 3.02.2010 г.

5. Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белгосуниверситета // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page2451.html>. – Дата доступа 25.09.2009 г.

6. Историческая информация к визиту Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Беларусь 25–28 сентября 2009 года. Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белгосуниверситета // Официальный портал Белорусской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page2451.html>. – Дата доступа 25.09.2009 г.

7. История вероисповеданий и религиозных движений Беларуси. Программа факультативных занятий для учащихся 11 класса общеобразовательных учреждений / Автор-сост. И.А.Авдеев // Адукацыйны партал. Научно-методическое учреждение «Национальный институт образования» Министерства образования Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.adu.by/modules.php?name=News&file=article&sid=3562>. – Дата доступа 30.10.2009 г.

8. Красников, А. Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А. Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 7.

9. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет считает введение «Закона Божия» в школах оптимальным для Белоруссии // Агентство религиозной информации «Благовест-Инфо» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=9174>. – Дата доступа 29.09.2006 г.

10. Основы религиоведения. Программа факультативных занятий для 11 класса общеобразовательных учреждений / Автор-сост. В.В. Старостенко // Адукацыйны партал. Научно-методическое учреждение «Национальный институт образования» Министерства образования Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.adu.by/modules.php?name=News&file=article&sid=3922>. – Дата доступа 30.10.2009 г.

11. Официальный сайт Института теологии БГУ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.inst.by/basis/about-hist.html>. – Дата доступа 30.04.2008 г.

12. Положение о порядке, условиях, содержании и формах взаимодействия учреждений образования с религиозными организациями в вопросах воспитания обучающихся. Постановление Совета Министров Республики Беларусь. 24 июня 2011 г. № 838 // Национальный центр правовой информации Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://zakon.by/webnpa/text.asp?RN=C21100838>. – Дата доступа 30.08.2011 г.

13. Религиоведение: типовая учеб. программа для высш. учеб. заведений / сост.: В. В. Старостенко [и др.]. – Минск: РИВШ, 2011. – 40 с.

14. Старостенко, В.В. Религия и образование в Республике Беларусь в контексте национального законодательства о свободе совести / В.В. Старостенко // Вестник МДУ імя А.А. Куляшова. Серія А. Гуманітарныя навукі (гісторыя, філасофія, філалогія) – 2010. – № 2 (36). – С. 32–41.

Научное издание

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ
РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии

(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

Том 4

Издаются в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 20.09.16.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 19,07. Заказ № 1466. Тираж 50 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».
600020, г. Владимир, ул. Б. Нижегородская, 1а.

Тел.: 8 (4922) 32-49-52

e-mail: print@arkprint.ru