

Материалы заочных участников конференции

II Международной очно-заочной
научно-практической конференции
**«Религиоведческое измерение современности:
философия и социология религии»**

*Саратов,
2016*

ЧЕННЕЛИНГ КАК ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА

Ченнелинг существует в человеческой духовной культуре очень давно: был широко распространен во всех языческих и шаманистских религиях мира. Шаманы, отправлявшиеся в мир духов, и жрецы, вызывавшие богов, задавали своим собеседникам самые разные вопросы и получали ответы, которые потом облекали в словесную форму для соплеменников-мирян. В последние годы ченнелинг стал одним из инструментов “личного роста” — наряду с медитациями, шаманскими техниками, и т. д. — и рассматривается как направление психотерапевтической помощи, одна из ее духовно-ориентированных практик. В этом понимании ченнелинг как контакт с духовными смыслами вселенной доступен всем искренне желающим, ему можно научиться. Более того, существуют тексты, которые можно прочитать и перечитать. Однако, и сами по себе — как литературные произведения, тексты ченнелинга представляют немалый интерес. Для нас важно то, что данные тексты прямо обращены к осмыслению путей развития человека и человечестве, и, как показывает осуществленный нами анализа, отражают множество идей, лежащих в основе современных практик психотерапевтической помощи и практик духовного развития [1; 2].

Представим основные понятия ченнелинга. Первое из них - вознесение — это перенос духа вместе с физическим телом в высшие измерения без прохождения через опыт физической смерти. Происходит благодаря возрастанию частоты клеточных вибраций, при котором тело уже не может оставаться физическим. Это увеличение частоты сопровождается состоянием духовного просветления и сознательным выравниванием по всем аспектам индивидуального “я”. В трехмерной реальности возносящийся человек просто становится невидимым и исчезает. Согласно другому толкованию, вознесение — это точка равновесия, которой возможно достичь в процессе физического существования. Она позволяет перейти на новый уровень сознания и новый план существования. На этом уровне становится возможным видение течения эволюции и творческого развития в более широких перспективах. Эта точка равновесия достигается путем объединения физического, эмоционального, ментального и духовного аспекта в совершенном взаимодействии, в котором каждый из аспектов является равноправным партнером в системе наших четырех тел. Этот баланс также требует понимания равенства наших женского и мужского начал, ...гармоничного их использования. Такой баланс позволяет душе полностью воссоединиться с физическим телом, ...и привести более высокие измерения... в новую материальную реальность на Земле. Душа - внутренняя, духовная часть нас, которая осознает свою целостность и связь со своей группой. Сознание, облеченное светом духовности, которая является центром опыта. Измерения - сферы сознания, ограничиваемые природой формы или ее отсутствия. Альтернативные измерения существуют как иные формы

сознания, которые соединены с ограниченным количеством точек внутри себя. Исток - точка сознания, из которой распространяется и эволюционирует мироздание. В этом едином сознании происходит индивидуализация его определенных аспектов, разделение их на ангелов и со-творцов. В результате накопления творческого опыта индивидуальные сознания постепенно интегрируются в целое, что является кульминацией и разрешением опыта существования. Со-творец - существо, достигшее предельной реализации своего творческого потенциала как части сознания Истока, Бога. На этой стадии осознания в полной мере постигается единство с целым при сохранении индивидуального сознания. В процессе физического существования человек исследует определенные аспекты своих индивидуальных способностей и творческий потенциал. В процессе становления совершенным со-творцом человек учится интегрировать их в своем мировосприятии.

В ходе данного исследования анализировалось 30 текстов ченнелинга, созданных в последние несколько десятилетий и отражающих духовную ситуацию развития человечества в настоящий момент. Данные тексты своей направленностью прямо пересекаются с текстами трансперсональной психотерапии и некоторых других психотерапевтических подходов. Т.о., можно заключить, что перед нами еще одна – необыденная, но и не профессиональная модель психотерапевтической помощи. Эта модель, как мы покажем ниже, отличается несколькими аспектами:

1. высокой толерантностью в отношении проблем «клиента» и индивидуальных путей развития каждого человека наряду с существованием представления об «идеальном» состоянии – состоянии духовного осмысления человеком себя и мира, трансляцией готовности «ждать сколько понадобится», когда партнер созреет и представлением об «ускоряющемся» характере духовного созревания человека - по мере его интеграции в духовное сообщество,
2. разработкой типологии клиентов и их проблем на основе выделения их способов совладания с угрожающими жизни и духовному бытию реальностями, указанием на тенденции саморазвития на каждой из стадий развития человека как духовной сущности,
3. разработкой типологии психотерапевтических – духовно развивающих проходов, которые можно с успехом использовать по отношению к разным группам клиентов и описанием ограничений помощи разным клиентам, связанным как с возможностями «психотерапевтов», так и возможностями самих «клиентов»,
4. понимание человеком себя и мира практически приравнивается к духовному развитию: элемент преобразования человека или себя человеком – это элемент выбора, основанного на более или менее полном понимании себя и мира, в том числе, на осознании первичности духовной реальности (реальности сознания) в противовес реальности физической,
5. осмысление человека как части его группы, в пределах которой он работает

над своим духовным развитием и развитием ее членов, а также о необходимости духовных школ – школ развития духовной культуры человека.

Проведенный нами контент-анализ текстов «ченнелинга» показывает, что духовные практик развития человека содержат представления о человеке и его развитии, близкие представлениям, заложенным в основе психотерапии. Однако, в данных практиках усиливаются моменты, связанные с решением наиболее «болезненных» для каждого психотерапевта проблем: проблемы эффектов и эффективности помощи, в том числе ее возможности – в контакте данного клиента с данным консультантом, вопросы стратегий организации помощи – в конкретной ситуации общения, вопросы стратегий осмысления человеком себя и мира – отчужденно-объективного, пристрастно-субъективного или духовного – интересубъективного. Поскольку главным конструктором в данных текстах выступает духовность, то решение всех этих научно-практических проблем осуществляется именно через обращение к данному понятию – через «трансценденцию» данных вопросов на уровень духовного общения. Духовная сущность человека может быть постигнута им – область осознания себя – область человеческих открытий - постановки проблем. Она трудно постигается, это - задача его бытия: научиться воспринимать духовную реальность и ее определяющую роль во взаимодействии духовного и физического. Все необходимое для решения этой задачи (самоосознания) есть, это – не есть предназначение, которое есть процесс создания и решения проблем. Духовное развитие включает: осознание своих проблем и их решение, осознание себя и осознание своего предназначения. Направления помощи «консультанта» - понимание и изменение:

- помощь «клиенту» в самоосознании (в понимании) – своего опыта и сущности, помощь в понимании телесного бытия духовным осознание ограничений и возможностей своего понимания себя как физических сущностей и существ, проживших единственную жизнь
- помощь в построении отношений (в изменении) любви с собой и с миром, в создании условий осуществления изменений (развития), т.е. изменения понимания себя и мира

Понимание и изменение себя людьми предполагает:

- Позволить себе понять и дать себе время понять. Понимание не должно «таиться» в себе, им надо пользоваться, делиться с другими и т.д.. Осознание (понимание) дает возможность изменения – освобождения и развития, для развития человека также важно отзываться, отвечать на «энергию», каждый продвигается по собственному жизненному - духовному пути – своими стадиями. Этот путь есть путь самопостижения и интеграции своих способностей, их развития и преодоление (очищение) своих ограничений (самопонимание). Жизнь - индивидуальный способ во-площения человеческих (духовных) ценностей, поиск и нахождение канала (понимание ситуаций) такого воплощения. Развитие как выбор, который существует на каждом шаге пути предполагает способность и готовность отказаться от иллюзии

(непонимание) и страха понимания – к духовному прогрессу через опыт (понимание),

- Осознать свои задачи (проблемы) и необходимое для их решения одиночество. Представления и переживания становятся реальностью, «мысль творит»: понимание связано с поведением (изменением) - ограниченное понимание ограничивает поведение. Для развития человека важно создание и осознание энергии, управление ею, следование исключительно своим собственным замыслам. Решение собственных проблем, в которые не включена духовность, приводит к фрустрации, изоляции, хотя и может иногда придавать силы – на промежуточных этапах. Изоляция - возможность понять себя и свой мир, такое осознание самих себя дает возможность иной жизни (многих реальностей), их изменения, возможность обратиться к самопониманию, а не только пониманию мира внешнего. Это также возможность понять свои ограничения и возможности в общении с другими мирами, которые преодолеваются духовным ростом и осознанием себя как духовной сущности, равной другим духовным сущностям и осознанием всеобщей взаимосвязи существ.

- Осознать свое предназначение и связанное с ними свое одиночество, позволить, помочь другому понять и дать ему время, духовная жизнь, реализация предназначения, дает удовлетворение и позволяет находить единомышленников для воплощения общего замысла, получать поддержку, постепенно достигать результата. Важно сотрудничество и осознание группового характера духовного развития: необходимы знания, как работать в группе (совместно), путь постижения сходств, а не различий, роль взаимопонимания, осознание значения работы в группе и обучение сотрудничеству с помощью духовных учителей, роль понимания других

Индивиды и группы, т.о., могут работать на нескольких уровнях и управляя разным количеством энергий по мере своего взросления. Типы людей и (не)возможность выживания связаны с различиями переживания (осмысления) «убивающих» событий (стрессов, проблем), например, духовное вознесение и помощь другим - в противовес смерти. Выделяются следующие типы людей (духовных существ) – как уровни их развития:

- существуют объединения духовно развитых людей – имеющих «духовные задачи» и создающих «духовные карты» и «карты сознания», они налаживают «каналы вознесения» – помогая осознать духовные истоки бытия другим людям, в обычном мире оказывают помощь другим – в избавлении от непонимания, иллюзорных реальностей (создание атмосферы, дающей возможность плавного духовного развития – «перехода»). Имеют осознанный опыт работы с душами, осуществляющими смертный переход,
- люди, которые смогут – захотят пройти по «каналам вознесения», будут помогать друг другу в своей духовной эволюции, развитие – при общем «переходе», как и в последней группе, произойдет перемещение в свою следующую, более высокую альтернативную реальность – с иным пониманием

происходящего вне и внутри себя – «скачок»,

- существуют люди, чьи нарушения развития значительны, а уровень духовного развития недостаточен, чтобы развиваться, люди, которых «невозможно преобразовать» – слишком далеко зашел процесс инволюции, в том числе и физической,
- люди, с неразвитым сознанием, ориентированным на выживание – которые растут в общении с духовно развитыми сущностями, некоторые люди с иллюзиями (непониманием) не смогут измениться в этой жизни, поэтому часть – продолжают свое обучение – на примере других ситуаций (образа жизни),

Решение человеком своих проблем и духовное развитие включают, т.о.:

- попадание в «замкнутый круг» проблем, требующий усилий для своего «размыкания» без переноса - трансценденции, просто через обращение к понятию духовности
- перенос некоторых из нерешенных проблем в «трансмутированном» и «трансцендированном виде» на новый уровень развития (бытия) – существование общих по смысловому содержанию, но различных по форме проблем духовного развития (развития сознания),
- роль «разрешения» проблем и возможность перехода человека и человечества на новый уровень бытия, связь процессов очищения (решения проблем и расширения возможностей – открытия засоренных «каналов» и приобретение новых «каналов» - новых «пониманий»).

Проблемы «клиента» связаны с тем, что искажения понимания и бытия существуют в разных областях и на разных уровнях как результат множества жизненных опытов (в разных сферах) предполагает как помощь - развитие возможностей и преодоление ограничений, преодоление привычной структуры существования и помощь в открытии новых реальностей.

Общие тенденции духовного развития человека (человечества) таковы:

- существование «духовных прыжков» и «спиралевидное» развитие духовных сущностей (мира в целом), связанных с внутренним развитием души или с внешней помощью,
- существует связь понимания и духовной жизни, наличие «шагов» понимания и духовного развития человека и его окружения, стадийность развития и стадийность помощи,
- феномен ускорения роста по мере развития человека как духовной сущности.

Развивающие эффекты психотерапевтического взаимодействия как духовного таковы:

- «клиенты» становятся психотерапевтами для других и себя,
- «консультанты» помогают тем, кто хочет, чтобы им помогли и так, чтобы это не была помощь «инвалидам», это помощь в самоспасении,
- «консультанты» - выражают желание развивать самих себя, свое сознание, работа вместе с клиентом над его духовным совершенствованием, сотрудничество, желание сотрудничества, изменение своей системы (ситуации),

также как ее изменяют и «клиенты».

Понимание (духовное развитие) многоаспектно: понимание духовных ценностей и способа их достижения, а также воплощение ценностей и помощь другим в их осознании и воплощении. Духовное развитие как понимание включает:

- важность телесного и духовного здоровья - «чистоты» как свободы от стереотипности, творчество и целостность, важно не привязываться к одной идее, не быть стереотипным, стараться охватить все, осознанию мешают человеческие предрассудки,
- исследование непонятого дает возможность освобождения и развития, знание собирается по крупинкам, позднее становясь «прописными истинами»
- каждый этап развития понимания позволяет стать более уравновешенным, конгруэнтным: . более гармонично соотносить компоненты взаимопонимания (понимание себя и окружающего мира), умение конкретизировать духовные цели (соответствие духовного идеала, понимания и поступков) и «толерантность» как осознание священности (одухотворенности) мироздания и его феноменов, противопоставление ее узким (недуховным) интересам «частного Я».
- Недоверие человека к себе и к другим, с завесой, отделяющей человека от его внутреннего духовного опыта мешает развитию, необходимо доверие к «чуждому» не только вне человека, но и к «чуждым» частям Я, осознание своих ограничений и возможностей, в том числе на примере взаимосвязей духовного и телесного бытия.
- Вера в «судьбу» (контроль извне) мешает развитию и духовному освобождению человека (человечества), также как стремление к контролю (злу), сочетающееся с общей установкой на добро приводят к существованию циклов борьбы добра и зла, иллюзии превосходства ненависти над любовью

Духовная помощь людям включает понимание, что трудно совершить прыжок в сознании, помощь - любовью –совершить его, помощь в «очистке» подсознания – искажений и возможность более точно воплотить задуманное, становясь со-творцами. Помощь основывается на идее взаимосвязи духовных существ: то, что делается «клиентами», сказывается на консультантах: трансформация – через клиентов, возникает совместный процесс развития, духовность – это возможность взаимодействия и взаиморазвития самых разных людей и существ, «духовный рост «консультантов» («отраженная радость» и т.д.). «Консультант» - это фокус, через который приходит к «клиенту» творческий поток –поток любви. Он транслирует опыт выражения любви и опыт осознания - переживания любви, дающий «клиентам» возможность сделать больше, помогает вобрать в себя «любовь» и научиться полно выражать ее. Цели помощи клиенту - в расширении реальностей через исследование «парадигм» «клиентов», исследовании и активизации внутреннего опыта «клиентов». Нужно помочь понять духовные смыслы, найти себя в их осуществлении (свои способы и пути) и помочь клиентам услышать

«внутренние смыслы», подтверждающие понимание. Психотерапевт просит о понимании и принятии, транслируя желание установления контакта с «клиентом». Он считает, что обладает полезным для «клиентов опытом» и испытывает радость от успехов «клиента», его поворота к духовному. Духовная поддержка: позволяет «негативному» протекать мимо, не влияя, формируя любовный отклик на духовное и жаждущее духовности, помогает сфокусировать любовь в конкретной области, осознать творческое могущество «клиента», создает атмосферу любви вместе с другими «сущностями» и вместе с желающими клиентами. Он обучает переходу с одного уровня сознания на другой (вознесению) и транслирует ему - «вы не одиноки», трансляция «ценности им равенства клиента» как духовной сущности. Клиент откликается или не откликается на просьбу «консультанта», отвечает ему, развивается духовно: выбирает, что принять из отклика психотерапевта, учится духовности (любви), учится осознавать ее, учится у терапевта использовать духовную энергию и учится осознанию себя как духовной сущности.

Литература

1. Арпентьева М.Р. Психотерапевтические сказки и развитие человека в зрелом возрасте / М.Р. Арпентьева // Арттерапия. – 2014. – №3,4. – С.67-79.
2. Арпентьева М.Р. Сказкотерапия в развитии понимания себя и мира. Коллективная монография / М.Р. Арпентьева, А.А. Терентьев. – Калуга: КГУ, 2016. – 792с.

ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫХ ОСНОВ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В РОССИИ

Исследование генезиса законодательного регулирования отношений государства и религиозных объединений в России, позволяет выделить несколько его этапов – периодов.

Первый до начала 17-го века. В этот период Московская Русь строго придерживалась византийской системы государственной религии, когда благоденствие государства состояло во взаимодействии и согласии царской и церковной властей, где общим правилом была обязательная принадлежность коренного населения к грековосточному исповеданию, а вероотступничество, ересь, раскол были не только религиозным грехом, но и уголовным преступлением» [1, с. 406]. Выступления против религии рассматривались законодателем, как наиболее опасные уголовно наказуемые деяния, посягающие на православие, как на символ русской национальности [2, с. 292].

Второй период с 1721 г. до конца 19-го века, характеризуется, реформой церковного управления, проведенной Петром I, когда в 1771 г. Регламент Духовной Коллегии ликвидировал патриаршество и поставил во главе церкви Святейший Правительствующий Синод, призванный управлять всей религиозной жизнью на основании узаконений и распоряжений государства. Церковь утрачивает свою независимость. В этот период в процессе общей кодификации российского законодательства, проведенной в 19-м веке, были систематизированы нормативные акты, регламентирующие свободы и правовой статус конфессий. К числу наиболее существенных особенностей исследуемого периода относится, прежде всего, отсутствие религиозной свободы, когда православие объявлялось господствующей религией, «отпадание» от него либо переход в другую веру, свобода выбора веры или неверия законом вообще не допускались.

Третий период с 1905 по 1917 гг., связан с серьезными изменениями в вероисповедной политике российского государства. Для характеристики этого этапа государственных преобразований, как нельзя лучше применим вывод одного из ведущих дореволюционных государствоведов В.Е. Якушкина, утверждавшего, что общим явлением исторической жизни является стремление общества к свободе, проявление этой свободы, и мы наблюдаем их в русской истории [3, с.2]. Отношения государства и церкви в этот период строятся во многом вокруг двух тем: свободы совести и отделения церкви от государства. Первая возникла еще во времена Великой французской революции в Европе, вторая – чуть позже в США и считалась, среди прочего, средством борьбы с коррупционностью церкви.

В том же историческом порядке осуществлялось и внедрение двух этих

понятий в российскую действительность. Указом «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. признавался юридически возможным переход из православия в другую христианскую веру, несколько облегчалось положение иных конфессий. Далее следовал Манифест от 17 октября 1905 г. (о свободе совести). Постановление Временного правительства об отмене вероисповедных и национальных ограничений, принятое 20 марта 1917 г., отменяло многочисленные статьи из уголовно-административного законодательства, ограничивающего права граждан на основании религиозной принадлежности. Постановление Временного правительства «О свободе совести», принятое 14 июля 1917 г., декларировало свободу совести гражданам, их равноправия вне зависимости от принадлежности к вероисповеданию.

Анализ законодательных актов рассматриваемого периода, позволяет сделать вывод о том, что важнейшим демократическим достижением дореволюционного законодательства Российской Империи стало закрепление свободы совести. Вместе с тем, православие продолжало выступать в качестве государственной религии, когда Русская православная церковь принимала активное участие в государственной и общественной жизни.

Во время четвертого периода с 1917 по 1990 г., законодатель всячески стремился ограничить деятельность религиозных объединений и вытеснить их из всех сфер жизни общества. Вскоре после Октябрьской революции декретом Совета народных комиссаров (СНК) об отделении церкви от государства и школы от церкви от 23 января 1918 г. советская власть декларировала свободу совести, но, пол сути, заменяло государственное православие государственным атеизмом [4, с.15-17]. Поскольку в царской России церковь была частью государственного аппарата, то ее отделение стало акцией, направленной на разрушение старого государственного строя – государство перестало выделять средства на содержание церкви и уволило всех священников из армии.

Дальнейшие действия советской власти ставили Церковь под жесточайший контроль государства. Инструкция Народного комиссариата внутренних дел (НКВД) и Народного комиссариата юстиции от 16 апреля и 19 июля 1923 г. регламентировала доходы церковных служащих. Циркуляр НКВД РСФСР от 7 апреля и 18 сентября 1924 г. объявил Церковь поднадзорной органам внутренних дел. Постановление Народного комиссариата просвещения от 27 сентября 1924 г. и дополнительное к нему распоряжение от 23 декабря 1924 г. ограничивали религиозное образование. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях», дополненное инструкциями НКВД областей и республик, закрепляло право религиозных объединений на осуществление лишь одной функции – удовлетворение религиозных потребностей верующих в молитвенном здании. [5, с.151-152].

Отношение к церкви переменилось в годы Великой отечественной войны. После встречи И.В. Сталина с руководством Русской православной церкви в 1943 г., на Архиерейском соборе был вновь избран патриарх Московский и всея Руси – им стал Сергей (Старгородский). Постановление Совнаркома СССР

предусматривало организацию Совета по делам Русской православной церкви, открытие православного богословского института, богословско-пасторских курсов и порядок возобновления функционирования церквей. В 1945 г. СНК СССР предоставил религиозным организациям права юридического лица в части аренды, строительства, покупки в собственность для церковных нужд домов, транспорта и утвари. Затем в государственно-церковных отношениях снова наступило охлаждение

Пятый период с 1990 г. по настоящее время, знаменует собой начало определенной трансформации государственной политики по отношению к положению религиозных объединений, а происходящие в обществе процессы демократии пусть медленно, но приводят к заметному «потеплению» в рассматриваемой сфере, что неминуемо отразилось на законотворчестве. В декабре 1997 г., была утверждена Концепция национальной безопасности Российской Федерации. В ней содержалось подтверждение важнейшей роли Русской Православной церкви и церквей других конфессий в сохранении духовных ценностей.

Проблемы взаимоотношения государства и религиозных объединений на протяжении многих столетий являются одними из приоритетных вопросов государственного строительства в нашей стране. Всего верующих в мире, по некоторым данным, насчитывается около 3.5 млрд. человек. Из них – 1.07 млрд. католиков, 150 млн. православных и 344 млн. протестантов; 576 млн. мусульман, 518 млн. индуистов, 300 млн. конфуцианцев, 300 млн. буддистов, 61 млн. синтоистов, 31 млн. даосов и 15 млн. иудеев: [6, с. 169-170]. Кроме того, существуют неучтенные политеисты Африки, Америки и Австралии (всего – около 90 млн. человек), малые религиозные группы (сикхи, парсы, джайны, вудуисты и другие) и новые религиозные движения.

«Поскольку деятельность церкви не ограничивается сферой только духовного влияния, а часто затрагивает государственные и общественные интересы, то государство просто не может не вторгаться в эту область»: [7, с. 308] – это высказывание российского государствоведа второй половины девятнадцатого, начала двадцатого столетия Н.М. Коркунова, весьма точно выражает необходимость исследования правовых основ взаимоотношений государственных структур с религиозными объединениями и не теряет своей актуальности в начале третьего тысячелетия.

Некоторые аспекты государственной вероисповедной политики и анализа правового положения Русской православной церкви, а также иных религиозных сообществ, юридической оценки существующих религиозных ценностей уделяли большое внимание ученые второй половины девятнадцатого начала двадцатого веков. Среди них следует отметить выдающихся российских ученых – государствоведов: В. Кильчевский, Б.А. Кистяковский, С.А. Котляревский, М.А. Рейснер, И.М. Свешников, Ю. Скобельцина и др. [8, с. 28].

Советский этап исследования рассматриваемой проблемы, характеризуется появлением многочисленных публикаций и книг, с явно выраженным

агитационным характером, главный акцент в которых ставился на решение основной задачи государства – вытеснение религии из абсолютно всех сфер общественной жизни [9, с. 57]. Между тем, несмотря на то, что в этот период исторического развития, любое научное исследование в нашей стране несло на себе идеологический отпечаток, тем не менее, нельзя отрицать серьезный теоретический вклад в разработку исследуемых проблем. Среди ученых советского этапа исследования проблем правового регулирования отношений государства и религиозных объединений и некоторых моментов их юридического статуса следует отметить таких известных ученых как: А.И. Барменков, А.И. Виноградов, Н.П. Гаевая, Г.Р. Гольст, В.Н. Калинин, В.В. Клочков, М.Г. Кириченко, В.К. Лауринайтис, Р.А. Куроедов, М.М. Персиц, Ф.М. Рудинский, И.Е. Фарбер и др. Труды перечисленных ученых, во многом способствовали расширению общих и теоретических познаний авторов в исследуемой области.

Девяностые годы двадцатого столетия, ознаменовавшие собой начало радикальных преобразований в развитии нормативного регулирования свободы совести и деятельности конфессиональных объединений, когда появилась реальная возможность объективного исторического анализа данной сферы общественных отношений, возникла необходимость в дальнейшем исследовании проблем правового реформирования государственной религиозной политики, послужили дополнительным стимулом к научным изысканиям в этой области, о чем свидетельствуют многочисленные научные публикации [10, с. 41].

Среди научных трудов, имеющих теоретическое значение для исследования проблематики взаимодействия государственных и религиозных объединений в Российской Федерации, следует выделить работы Т.Ю. Архирейской, А.С. Ловинюкова, Г.П. Лупарева, М.П. Мчедлова, М.И. Одинцова, В.Н. Савельева, которые существенно расширили научные представления о правовом регулировании свободы совести и взаимодействии государства с религиозными объединениями.

Пристальное внимание российской научной общественности к проблеме правовой регламентации деятельности религиозных объединений вызвала разработка и принятие Федерального закона РФ № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях». Юридический анализ ряда спорных положений этого нормативного акта присутствует в публикациях А.Б. Агапова, П.Н. Дозорцева, П.Н. Кобеца, А.И. Кудрявцева, Г.А. Михайлова, Л.А. Морозовой, А.В. Пчелинцева, В.В. Ряховского, С.Б. Филатова.

Следует отметить, несмотря на столь обширный круг ученых, занимающихся вопросами взаимоотношений государства и религиозных объединений, следует подчеркнуть, в условиях нового тысячелетия в науке до сих пор не имеется единой юридической оценки Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», не прекращаются споры по проблемам реализации его положений. При этом, создание благоприятных условий для

реформирования государственно-конфессиональных отношений предполагает дальнейшее исследование как позитивных, так и негативных факторов, влияющих на их развитие. Более того, отсутствие четко сформулированной концепции, определяющей приоритеты, цели и задачи таких отношений, требует системного подхода в изучении социальной природы религиозных объединений, анализе основных проблем правового регулирования их деятельности.

В условиях середины второго десятилетия начала нового тысячелетия, когда перед наукой стоит задача создания концептуальной научной базы законодательства, которое позволило бы найти наиболее совершенные способы правового регулирования, актуальным становится обращение к историческому опыту взаимодействия государства и религиозных объединений. Данный процесс позволит выявить специфические особенности построения государственно-конфессиональных отношений в различные периоды времени, что в свою очередь поможет объективно оценить современную модель таких отношений, и с мая очередь будет содействовать созданию прочной правовой базы, способствующей их развитию.

Общественно-политические процессы реформирования, развернувшиеся в конце прошлого столетия, направленные на модернизацию социально-экономических и правовых отношений, и повлекшие коренные изменения в государственном и политическом устройстве России, серьезным образом отразились на сфере государственно-конфессиональных отношений, которая перешла на качественно новый уровень развития. Бесспорны положительные результаты проведенных преобразований. Вместе с тем, нельзя утверждать, что сложный процесс правового реформирования в данной сфере завершен. Анализ сложившейся в результате применения Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» практики позволяет констатировать, что правовое обеспечение взаимоотношений государства и религиозных объединений требует совершенствования, адекватного законодательного реагирования на процессы, происходящие в межконфессиональных отношениях.

Именно от качественного уровня законодательства о свободе совести напрямую зависит духовная стабильность общества. Данное обстоятельство определяет необходимость дальнейшего досконального исследования в условиях середины второго десятилетия XXI столетия, правового статуса религиозных объединений, как неотъемлемого элемента системы государственно-конфессиональных отношений.

Список использованной литературы

1. Рейснер М.А. Государство и верующая личность. СПб., 1905.
2. Лохвицкий А. Курс русского уголовного права. СПб., 1871.
3. Якушкин В.Е. Государственная власть и проекты государственной

реформы в России. СПб., 1906.

4. Калинин В.М. Советское законодательство о свободе совести и религиозных организациях. М., 1989.

5. Кириченко М.Г. Свобода совести в СССР. М., 1985.

6. Мень А. История религии. М. 1991. Т. 1.

7. Коркунов Н.М. Русское государственное право. Т I. СПб., 1908.

8. Кобец П.Н. Правовые основы взаимодействия государства и религиозных объединений в России: историографический аспект. Транзитивные процессы в российском обществе: гуманитарные и социально-экономические аспекты. Сборник научных трудов / Под ред. проф. В.В. Галкина. Вып. 1. – Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 2006.

9. Кобец П.Н. Генезис правового регулирования государства и религиозных объединений. Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия: материалы II международной научно-практической конференции 1-2 ноября 2012 г. – Пенза – Саратов – Семей: Научно-издательский центр «Социосфера», 2012.

10. Кобец П.Н. Генезис законодательных основ, регулирующих сферу государственно-конфессиональных отношений в России. Религия-наука-общество: проблемы и перспективы взаимодействия: материалы: III международной научно-практической конференции 1-2 ноября 2013 года. – Прага: Vedecko vydavatelske centrum «Sociosfera – CZ», 2013.

Мурадгелди Соегов

ДРЕВНИЙ ТЕНГРИЗМ: ИСЧЕЗ НАВСЕГДА ИЛИ ПРОДОЛЖАЕТ СВОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В ВИДЕ «НАРОДНОГО ИСЛАМА» И В ДРУГИХ ФОРМАХ

Древний тенгризм в результате принятия тюркскими народами ислама (мусульманства) не исчез как таковой, а перетерпел видоизменение, порой значительное, даже до неизнаваемости на первый взгляд. Эти изменения тенгризма в исламе происходили в трех главных направлениях: 1. На философско-мировоззренческом фундаменте тенгризма в рамках ортодоксального ислама (суннизма) возникли тарикаты тасавуффа (ордена суфизма): ясавия, кубравия, накшбендия и др.; 2. На основе древнейших ответвлений тенгризма (солнцепоклонничества) сначала формировался зороастризм (огнепоклонничество), а в средние века – шиизм в исламе (туркмены-кызылбаши, алавиты и др.); 3. “Народный ислам” у современных тюркских народов-суннитов.

В данной работе на современном туркменском материале рассматриваются лишь некоторые вопросы, связанные с «народным исламом» в контексте видоизменения древнего тенгризма.

Тенгризм (тенгрианство) как религия не только древних тюрков и монголов, а как первая религиозное вероучение народов всей Евразии, в последние десятилетия учеными разных стран все более упорно выдвигается на передний план в качестве основного объекта исследований с целью адекватного научного описания в будущем древней истории этих народов. По мере своих возможностей мы не кратко ознакомили турецких читателей с достижениями научных разработок русскоязычных ученых, выступив на страницах сентябрьского номера журнала “Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi” (Sayı: 333 Eylül Cilt: 56. İstanbul, 2014 Sayfa: 56–57) за 2014 год с небольшой ознакомительной статьей “Tengricilik”, посвященной раскрытию основного содержания пяти книг таких известных в данной области знаний авторов, какими являются Рафаель Безертинов, Николай Абаев, Нурмагамбет Аюпов и Айына (А.И. Кривошапкин) (их книги изданы в 2006–2012 гг.).

В настоящей работе нами предпринята попытка на туркменском примере раскрыть роль тенгрианства в формировании так называемого “народного ислама” с привлечением некоторых других данных, связанных в той или иной степени с объектом нашего исследования. Однажды председатель ЛДПР, депутат Госдумы России, профессор-востоковед В.В. Жириновский, участвуя в телепередаче «Право на голос», сказал, что при встрече с первым Президентом Туркменистана С.А. Ниязовым (ныне покойным) он узнал из его рассказов о существовании «туркменского ислама» без внешнего воздействия, а именно не подвергаясь вредного влияния религиозно-экстремистских организаций из арабский и других стран. Это, действительно, так, хотя большая группа туркменских полонников ежегодно в месяце рамазан совершает хадж в Каабу

и другие священные места в Саудской Аравии.

В речи современных туркмен исконно туркменское слово *Таңры* параллельно с персидским (иранизм) и арабским заимствованиями *Худа(й)* и *Алла(х)* используется для передачи основного религиозного понятия ('Бог'), а его вариант с мягким гласным [е] *Теңри* (Тенгри) в литературном языке и многочисленных туркменских диалектах и говорах не зафиксирован. Эти термины, образуя синонимичный ряд *Таңры / Худа(й) / Алла(х)*, не всегда в живой речи туркмен могут заменять друг друга. Например, устойчивые словосочетания типа *Таңры ялкасын* ('Благодарю', 'Спасибо', досл. 'Да, пусть Бог даст тебе благополучие'), *Таңры мыхманы* ('Гость – от Бога'), *Таңры саламы* ('Здороваться – веление Бога'), *Таңрының берен гүни* ('Каждый Божий день'), *Адам Таңрылы* ('Заядлый подхалим', досл. 'Тот, кто принимает человека-начальника в качества Бога'), как правило, употребляются только со словом *Таңры* в своем составе. Сюда же следует включить и поговорку *Жаны янан Таңрысына гаргар* ('У кого душа горит, тот проклянет своего Бога'). Очень редко в отдельных диалектах (Лебап) вместо *Таңры ялкасын* встречается *Алла ялкасын* в том же значении.

Следует отметить, что в туркменском языке лексема *таңры* полностью утратила свое старое второе значение 'небо', и последнее передается в настоящее время именем прилагательным *гөк* 'синий' (*гөгүң йүзи* 'небосвод') а чаще всего персидским заимствованием *асман*. Можно предположить, что *гөк* в значении 'небо' стало употребляться из-за метафорического переноса этого значения из словосочетания *гөк теңри / таңры* ('синее небо'). Данные туркменского языка позволяют нам поддерживать мнения тех ученых, которые этимологию *таңры* связывают с лексемой *таң* ('предрассветная мгла в небе', 'рассвет', 'ранее утро'), которая в современном туркменском языке используется с начальным звонким согласным звуком [д]: *Даң атды* ('Рассветало'), *Даң агарды* ('Брезжило', т.е. 'Восточная часть неба стала белее, светлее'). Узбекский ученый Б.Р. Каримов, сравнивая между собой слова *тенгри* и *тенгиз* (туркм. *деңиз* 'море'), допускает возможность о появлении тенгрианства во времена шумеров и с их участием [5]. Такому взгляду придерживается и казахский ученый Т.К. Алимов [1; См. еще: 8, с. 56–58].

Понятие 'Бог' наряду с *Таңры / Худа(й) / Алла(х)* передается еще исконно туркменскими словами *Бирибар* ('Тот единственный, который существует'), *Ярадан* ('Создатель'), *Өзи* ('Сам Он', 'Он Сам'), *Ёкаркы* ('Всевышний', досл. 'Тот, кто находится на самом верху'), которые, можно полагать, в древности были эпитетами *Таңры*. Обычно они имеют употребление в составе благо желаний и других устойчивых сочетаний религиозного содержания: *Я Бирибар, өзүң медет беревери* ('О, Единственный, сам окажи помощь'), *Я Ярадан, өзүң говусыны эдевери* ('О, Создатель, сам сделай наилучшее'), *Этжегини Өзи говы билйэндир* ('Сам Он хорошо знает, что ему делать'), *Барыны Ёкаркы гөрүп дурандыр* ('Все видно Всевышнему') и др.

Как известно, по мнению российского ученого Л.Н. Гумилева, одного из основателей научного направления о тенгрианстве, образ Тенгри – это солнечный свет [4, с. 85–87; См. еще: 7, с. 206–214], т.е. Солнце (туркм. *Гүн*) находится в центре данного миропонимания. И неслучайно, отдельные исследователи находят общее происхождение тенгрианства (солнцепоклонства) с зороастризмом (огнепоклонством), и связывают генезис первого с древним Тураном (совр. Туркменистаном), а второго – с древним Ираном. Исходя из этого, можно допускать мысль о том, что первичным Богом гуннов (хуннов – предков гектюрков / огузов / туркмен) служил именно *Гүн* (Солнце), который в последующем стал обозначать их самых: *гүн/гунн/хунн*. Обычное значение слова *Гүн* в современном туркменском языке – это ‘Солнце’ и семантически производный от него ‘день’. Небезынтересно будет знать, что слово *гүн* в сочетании с лексемой *ил* (‘народ’) до сих пор сохранило свое древнее значение ‘народ’ (т.е. гунны). Вот старая туркменская поговорка, пропитанная необычным патриотизмом: *Илим-гүнүм болмаса, Айым-Гүнүм догмасын* (‘Если не будет моего народа-гуннов, то пусть не восходят Луна и Солнце, т.е. пусть наступит конец света’) [См. еще: 11, с. 58 – 60].

Второе направление семантического развития слова *Гүн* (Бог) в туркменском языке происходило путем обозначения им смысла ‘повседневная жизнь’ и ‘житье’, которых Он (Бог) ежедневно дарит людям. Проследим значение ‘житье’ в слове *гүн* в следующих фразеологизмах: *гүн гөрмек* (‘жить посредством чего-либо’), *гүнүң агралмак* (‘стать жить труднее’), *гүн бермезлик* (‘не давать житья’), *гүнүң дүшмек* (‘просить материальной помощи для житья у кого-то, временно зависеть от кого-то’) и т.п.

Появление в небосводе небесных тел (Солнце, Луна, звезды и планеты) и рождение человека (и животных) в туркменском языке обозначаются одним и тем же глаголом *догмак* (появиться в свет, родиться): *Гүн догды* (‘Солнце взошло’), *Ай догды* (‘Луна взошла’), *Ялдырак догды* (‘Звезда Ялдырак появилась на небосводе’ т.е. ‘Закончилась летняя жаркая пора, и наступает ночная прохлада’). По нашему мнению, эти два значения, сосредоточенные в одном глаголе (*догмак*) туркменского, турецкого и других тюркских языков, наряду с другими данными свидетельствует о том, что в древнем тенгрианстве по роли и значению человек приравнивался с Солнцем и другими небесными светилами.

В туркменском языке слово *яш* (*йа:ш*) несет семантику: 1/ молодой (*яш йигит* ‘молодой парень’); 2/ лет, год (при определении возраста): *Сен нэче яшыңда?* ‘Сколько тебя лет?’, досл. ‘На сколько ты молод?’. От имени *яш* при помощи аффикса *-а(/-е)* образуется глагол *яш-а-мак* ‘жить’ (*яш-а-йыш* ‘жизнь’). Для сравнения: *Сен нэче яшыңда?* (‘Сколько тебя лет?’) в немецком языке будет выглядеть как *Wie alt sind Sie?*, где вместо *яш* присутствует *alt* (‘старый’). Подобную картину можно наблюдать в английском и других европейских языках. Отсюда вытекает вывод: в отличие от немцев (*Wie alt ist*

das Kind? ‘Сколько лет этому ребенку?’) и других европейцев древние предки современных туркмен, которые исповедовали тенгрианство, человека до глубокой старости хотели видеть молодым (*Ол 90 яшында* ‘Ему 90 лет’). Все эти факты свидетельствуют о глубоком гуманизме тенгрианства, о возвышении человеческого достоинства даже до небес [См. еще: 10, с. 206–214].

В появлении «народной религии» – «народного ислама» у туркмен после принятия им мусульманства решающую роль сыграли именно доисламские верования, в частности, тенгрианство. Неслучайно, в своих хикметах – вероучениях великий софийский поэт-мистик, основатель тариката ясавия Ходжа Ахмет Ясави (XII век), которые были созданы им для распространения ислама среди широких народных масс, в отличие от персоязычных и арабоязычных богословов (Неджмеддин Кубра, Махмуд Замахшари и др.) Туркменистана того периода, опирался в основном на терминологию и понятия древнего тенгрианства и некоторых других религий, придавая этим туркменским словам и сочетаниям новые, как бы исламские, значения [См.: 6, с. 318–319]. Об этом же, хотя косвенно, говорит и тот факт, что мусульманские личные имена не смогли вытеснить полностью традиционные имена из повсеместного употребления. Грозные правители Великой Сельджукской империи туркмен – братья *Чагры-бег* и *Тугрул-бег*, являясь яростными исполнителями предписаний ислама, вошли в историю человечества своими исконно туркменскими именами, хотя они носили еще арабо-мусульманские имена *Давут* (Давид) и *Мухаммет*. Здесь же отметим, что современные туркменские антропонимы *Таңрыгулы* / *Худайгулы* / *Аллагулы* (‘Божий раб’) по своей семантике составляют синонимичный ряд с личным именем *Абдылла* (Абдуллах), заимствованным из арабского языка.

У современных туркмен (Ахал, Мары) в определенной степени находит свое продолжение традиция, согласно которой новорожденного нарекают двумя именами: одно для записи в официальных документах (обычно арабо-персидское заимствование: *Шамухаммет*, *Мухамметгулы*, *Аманмухаммет* и т.п.) и второе для использования дома в повседневном общении среди родственников и близких соседей (обычно исконно туркменское имя: *Гуванч*, *Хангулы*, *Ораз* и т.п.). По другому древнему обычаю, туркмены указанных выше регионов после свадьбы в доме свёкра невесте дают новое имя, справедливо считая, что семья пополнилась новым членом, и поэтому, нарекая ее «своим» именем, которое соответствует внутренним традициям именно этой семьи. Из-за этого иногда встречаются молодые женщины-туркменки, которых разные люди знают с тремя разными именами: одно официальное (по паспорту); второе, используемое в доме родителей; и третье, полученное после замужества. Своими корнями этот обычай также уходит вглубь тысячелетий, к периоду, когда процветало тенгрианство.

Из семейных торжеств туркмен в настоящее время самой пышной является свадьба, которая устраивается по случаю женитьбы сына или выдачи дочери в замужество. Кроме того,

торжественно, с устройством более или менее богатой трапезы (*той*) отмечают *чиле тойы* или *чиледен чыкармак* ('день исполнения сорока дней новорожденному'), *галпак тойы* ('день первой стрижки волоса на голове ребенка, которую производить его дядя – брат матери'), *сүннет тойы* ('день совершения обряда обрезания у мальчиков обычно при достижении семи лет'), *ак гоюн тойы* или *пыгамбер яшы* ('день, отмечаемый по случаю достижения 63-летнего возраста') и другие. Эти и другие торжества своими корнями уходят вглубь веков, а многие из них возникли еще в доисламские периоды.

О привязанности туркмен к семейному очагу и традициями, существующем в семье, свидетельствуют пословицы и поговорки следующего содержания: *Илиң ханы-да болсам, өз өйүмиң гулудырын* 'Являясь ханом народа, остаюсь рабом своей семьи' и *Мыхман атаңдан улы, чагаңдан кичи* 'Гость (твой) выше твоего отца, но ниже твоего дитя'. У туркмен остается сильной вера в *язгыт* ('предписание судьбы'), которую исторически следует связывать с появлением в глубокой древности первых, не дошедших до нас надписей религиозного содержания. Имя существительное *язгыт* образовано от глагола *яз-мак* ('писать', 'написать'), отсюда и *маңлайыңа язылмак* ('быть написанным во лбу', т.е. 'то, что ждет тебя в будущем', 'фатально неизбежное'). Туркмены старшего поколения, когда сообщают им о безвременной или трагической кончине кого-либо, для утешения себя и окружающих обычно говорят: *Нәтжәк-дә, гөрүлиниң язгыды шейледир-дә* 'Что поделаешь, таково, наверное, предрешение (досл. 'запись') судьбы покойного'. Устойчивые высказывания типа *Маңлайыңа языландан гачып гутулма ёк* ('Не убежишь от того, что записано в своем лбу'), *Маңлайымыза наме язылан болса, гөрүбермели боларыс* ('Нам придется пережить то, что записано в нашем лбу') обычно используются тогда, когда нависла над людьми смертельная опасность, а также при неясности сложившихся сложных жизненных обстоятельств. Следует также отметить, что национальному духу и менталитету туркмен были и остаются близкими традиции ясавия, накшбендия и некоторых других тарикатов, нежели каноны ортодоксального ислама. Ибо эти тарикаты заимствовали и впитывали в себе часть древних положений тенгрианства и некоторых других религий туркмен. При героической обороне Геок-тепинской крепости в 1879 и 1881 гг. от регулярной армии Российской империи ополчением туркмен наряду и Дыкма (Тыкма)- сердаром и Бердимурат-ханом руководили шейхи ордена накшбендия – Курбанмурат-ишан и Керимберди-ишан [См.: 9, с. 40–48].

Вопреки запретам ортодоксального ислама туркмены отмечали и отмечают по настоящее время семейные трауры повсеместно и очень многолюдно: третий, седьмой, тридцатый (не везде), сороковой, сотый (не везде) дни и годовщину со дня смерти своих близких, обычно умерших родителей и детей. Эти траурные народные мероприятия проходят под руководством местных мусульманских священников – мулл, которые занимаются чтением соответствующих аятов из Корана.

Другим ярким примером проявления «народного ислама» может служить ежегодное проведение так называемого «Курбан-байрама», т.е. жертвоприношение скота (овец, коров и верблюдов), корни которого уходят не только в историю ислама, но и более древних религий, в том числе тенгрианства. Сюда же примыкает проведение «Худаёлы» или «Садака», которое сопровождается убоем овца и приготовлением из его мяса национальных кушаний «дограма» или плов. И в «Курбан-байраме», и в «Худаёлы» («Садака») устраиваются трапезы с большим количеством участников-едоков. Только туркмены среди народов центральноазиатского региона отмечают праздник весеннего равноденствия (Новруз – день Нового года) с устройством катаний на высоких качелях, специально построенных по этому поводу, считая при этом, что туркменский Новруз («Чарва Новрузы») наступает примерно месяц раньше, чем 21 марта. Как известно, китайцы тоже отмечают праздник Нового года в середине февраля.

Следует особо отметить, что все национальные традиции и обычаи, которые возникли в глубокой древности, и имеют свое продолжение среди народа по сей день, в живой речи туркмен обозначаются одним единственным словом *туркменчилик*. Неслучайно, многие газеты и журналы Советского Туркменистана двадцатых и тридцатых годов прошлого столетия, находясь на службе оголтелому атеизму, имели специальные рубрики не только под общим названием «Работа обществ безбожников», но еще печатали много материалов под заголовками «Борьба против туркменчилика», по существу эта была борьба против “народного ислама”. Кроме того, на службу по достижению поставленной цели была поставлена вся мощь карательных органов существовавшего тогда режима. Но изжить туркменчилик, которой возник в древности на основе тенгрианства, когда существует туркменский народ со своим языком и менталитетом, практически не возможно.

Все это подтверждается еще следующими утверждениями академика АН Венгрии, профессора Будапештского университета Арминия Вамбери (1832–1913), побывавшего среди населения сначала Западной и Северной Туркмении, а затем и Восточной ее части во время своего рискованного путешествия в Бухару и Хиву, предпринятого им в 1863 году: «У обитателей пустынь есть владыка древний, могучий, незримый для них самих – это деб (нрав, обычай). Строго держится туркмен того, что повелевает деб, и без оглядки бежит того, что он запрещает. Рядом с дебом, в известных случаях, стоит также и религия, но она далеко не оказывает того явления, которое ей приписывает, хотя и перенесена сюда из фанатической Бухары... Ислам не только у туркмен, но и вообще у всех кочевников Средней Азии изменил только форму старой религии (т.е. тенгризма – М.С.): чем для них прежде были солнце, огонь и другие явления природы, тем стали теперь Аллах и Магамет, внутренняя жизнь осталась не тронутую, и кочевник теперь тот же, каким он был 2000 лет тому назад» [3, с. 270–271].

В заключение хочется констатировать, что путем анализа глубинных пластов внутриязыковой семантики можно выявить ряд существенных философских и логических положений, на основе которых происходили процессы становления и развития туркменского языка (и других тюркских языков) в древности, еще в дописьменные периоды их истории. Философские и логические основы каждого языка или группы языков появились и изменились в зависимости от миропонимания и культуры их носителей. Тем не менее, основополагающие, фундаментальные положения для каждой группы языков остаются незыблемыми, и характеризуют их философскую и логическую самобытность. Именно подобный подход к каждому современному и древнему языку алтайской семьи языков, носители которых исповедовали тенгрианство, поможет восстановить в будущем целостную систему и богатую историю этой самой древней религии человечества. По мнению известного татарского ученого-историка и писателя Р.Н. Безертинова, на фоне смуты и хаоса, охвативших Китай в V веке до нашей эры, Конфуций обращался к народу с призывом сохранить божественную концепцию Неба (т.е. тенгрианства – М.С.), пришедшую к китайцам из среднеазиатских степей, для спасения государственности Китая. Поэтому неслучайно обозначение пяти основных элементов у Конфуция имеет аналогию с тюркскими названиями: две энергетические частицы – *инь* ('материнское начало') и *ян* ('божественное горение') наиболее часто упоминаемые в конфуцианстве, сравнимы с татарскими словами *яну* (туркм. *янмак* 'гореть') и *инай* (туркм. *эне* 'мать') [2]. Это является еще одним подтверждением о необходимости дальнейших глубоких лингвистических исследований с целью выяснения многих вопросов истории тенгризма*. Это – во-первых.

Во-вторых, в этом вопросе таким же обнадежившими направлениями могут стать исследования в новых аспектах как в области мусульманского мистицизма (суфизм), распространенного в прошлом среди тюркских народов, так и в области этнокультурной истории государств Гара-гоюнлы и Ак-гоюнлы (обосновали и правили туркмены-кызылбаши), а также духовной жизни современных туркмен-юрюков (алавитов), которые изолированно живут в замкнутых социумах в Анатолийском п-ве (Турецкая Республика). Но это уже темы для других самостоятельных работ. Тем не менее, общий вывод заранее ясен: тенгризм, как большой единый социально-религиозный организм, как это было в древности, уже давно не существует.

Литература

1. Алимов Т.К. Тенгрианство – как своеобразный тип культуры: тенденции и противоречия развития в современном понимании. См.: <http://tengrifund.ru/konferencii/2-aya-konferenciya/tengrianstvo-kak-svoeobraznyj-tip-kultury-tendencii-i-protivorechiya-razvitiya-v-sovremennom-ponimanii/> (18.06.2013.)
2. Безертинов Р.Н. Тэнгре – не чужой бог. Мироззрение, служившее основой побед древних тюрков. См.: [http://tengrifund.ru/2012/04/tengre -](http://tengrifund.ru/2012/04/tengre-)

[%e2% 80%93- ne- chuzhoj- bog- mirovozzrenie- sluzhivshee- osnovoj- pobed-drevnix- tyurkov/](#) (20.06.2013.)

3. Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. Изд. 2-ое. М., 1874.

4. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: АСТ, 2002.

5. Каримов Б.Р. Тенгрианство и становление Тюркского мира. См.: <http://tengrifund.ru/konferencii/2-aya-konferenciya/tengrianstvo-i-stanovlenie-tyurkskogo-mira/> (19.06.2013)

6. Соегов М. Выражение религиозных понятий посредством традиционных фразеологизмов (на примере произведения Ходжа Ахмета Ясави) // Hoja Ahmet Yasawy and Sufi Oriental literature. Abstracts of Reports of the International Scientific Conference. Ashgabat, 2010.

7. Соегов М. Некоторые вопросы раннесредневековой этнической истории туркменского народа в свете трудов Л.Н. Гумилёва по этнологии (в порядке обсуждения) // Научное наследие Л.Н. Гумилёва: истоки, эволюция, проблемы восприятия. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Л.Н. Гумилёва (2 – 3 октября 2012 г.). СПб., 2012.

8. Söyegov M. Anau Medeniyeti ve Devamı Olarak Sümerler: Tengri/ Dingir ‘Sema’ Oğulları // Kardeşlik Kültür Edebiyat ve Sanat Dergisi. Sayı: 257 – 258 Mart–Nisan. Bağdat / Irak, 2011.

9. Söyegov M. Az Bilinen Eski Fotoğraflarda Kısa Tarifleriyle Göktepe Savaşı’nın Kahramanları // Тюркология, № 3–4. Туркестан (Республика Казахстан), 2013.

10. Söyegov M. Çin Yıllıklarına Göre Birkaç Hunca Sözcük ve Kısa Açıklaması // Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi. Sayı: 256 Nisan. İstanbul / Türkiye, 2008.

11. Söyegov M. Türkmencenin Mantıki Temelleri // Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi. Sayı: 260 Ağustos. İstanbul / Türkiye, 2008.

Примечание

* На материалах данной статьи ранее были выполнены еще две работы автора. См.: Соегов М. О некоторых формах появления древнего тенгрианства у современных туркмен // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. IV-я Международная научно-практическая конференция. Улан-Батор (Монголия), 2013. Стр. 151–156; Его же. О «Народном исламе», сформировавшемся у туркмен в раннем Средневековье под влиянием древнего тенгрианства, и его современное состояние // Вестник БИСТ (Башкирского института социальных технологий). Серия “Регионалистика и этнополитика”, № 4 (29). Уфа (Республика Башкортостан / РФ), 2015. Стр. 127–132.

А. О. Карпова

аспирант кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина

ТЕМА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ СЕРЕДИНЫ 1930-х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ 1960-х ГОДОВ

К середине 30-х годов XX столетия в отечественной исторической науке происходит переход к марксистской методологии. Перед исследователями встает задача переосмысления истории разных народов с точки зрения пятичленной формационной концепции. Надо заметить, что универсальность марксистской методологии, возможность выявить незыблемые закономерности исторического процесса привлекала историков того времени.

Однако на формирование концепции исторического развития Средневековья, социальную интерпретацию источников оказали влияние не только общетеоретические труды К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина, но и прозвучавшие в докладах и статьях И.В. Сталина и А.А. Жданова партийные установки. Так в 1932 г. на съезде аграрников-марксистов Сталин высказал идею о «революции рабов», которая позволила перейти от рабовладельческого строя к феодальному этапу исторического развития. А «Краткий курс истории ВКП(б)» четко обозначил основные принципы и законы материалистического понимания истории, согласно которому, «первейшей задачей исторической науки является изучение и раскрытие законов производства, законов развития производительных сил и производственных отношений, законов экономического развития общества» [6, 112].

Победа Сталина во внутривластной борьбе 1920–30-х годов превращает марксизм как метод социально-исторического анализа и познания в собрание догм и пропаганды. Начиная с 30-х годов XX столетия, в гуманитарных науках действует социальный заказ. Государство определяет задачу и тематику исследований, уделяя значительное внимание пропаганде теории марксизма-ленинизма.

В 1929 г., выступая на пленуме Коммунистической академии, М.Н. Покровский требует прекратить сотрудничество с учеными всех направлений, кроме марксистского, и начать на них наступление. Подобные установки, как и «Академическое дело» 1929–1931 годов с неизбежностью привели к идейно-научному изоляционизму советской науки.

У советской медиевистики появилась миссия — борьба с буржуазной историографией. Однако именно в рамках этой постулируемой борьбы советские историки знакомятся с новейшими западными идеями и течениями, используя в своих обличительных статьях ставший тот период вторым государственным авгуров язык.

Новые задачи, которые ставила перед исследователями партия,

обусловили изменения направленности исторических изысканий — на первый план выходят характеристики производственных отношений при феодализме и классовая борьба, интерес к которой особенно ярко проявился на рубеже 1940-х и 1950-х годов. «Холодная война» с новым идеологическим врагом в лице капиталистического мира, ряд крупных политических процессов («Дело врачей», «Ленинградское дело» и др.), кампания по борьбе с космополитизмом в медиевистике, в рамках которой были подвергнуты критике работы О.Л. Вайнштейна, А.И. Неусыхина, Е.А. Косминского и других историков [1, 34-53; 5, 258-271], критика дореволюционной историографии, — способствовали ориентации советских исследователей на обращение к соответствующим проблемам. Однако повышенный интерес к теме классовый борьбы в результате привел к тому, что предметом исследований стали и вопросы идеологической составляющей мировоззрения основных участников этой борьбы, проблемы общественного сознания Средневековья.

Одним из первых к проблемам средневекового мировосприятия обратился С.Д. Сказкин, который в конце 1940-х годов работал над монографией «Основы средневекового мирозерцания», отдельные части которой, были опубликованы только после смерти историка [11].

В самом начале «Введения» С.Д. Сказкин объявляет христианскую религию основой средневекового мировосприятия: «Средневековое христианство было действительно логической основой средневекового мировоззрения, оно было тем, что лежало в основе единой христианской культуры, которой было свойственно стремление к систематическому единству, скрепленному общностью веры и религиозной организации...» [12]. А свою исследовательскую задачу историк видит в том, чтобы «исследовать не только содержание средневекового мирозерцания, но и его реальные основы», ориентируясь, однако, прежде всего, на идеологическую составляющую мировоззрения: «наша задача строго определена: место религии в сфере идеологии» [11, 98-99,102]. Иными словами, С.Д. Сказкин обращается не к средневековому мировоззрению вообще, а анализирует именно классовое мирозерцание.

Обозначив основные характеристики средневекового сознания, такие как тотальная религиозность и универсальность, исследователь очень близко подходит к традиции дореволюционной медиевистики. Однако его оценка роли религии и церкви в средневековой культуре принципиально иная. Русские медиевисты второй половины XIX – начала XX веков, в целом признавали положительную роль церкви в истории Средневековья. С.Д. Сказкин же характеризует христианство как «...величайший в истории благочестивый обман...», а церковь рассматривает как учреждение, «отнимавшее у человечества невероятное количество труда, талантов, материальных ценностей».

Основное внимание исследователь уделяет не столько особенностям религиозных взглядов и представлений средневекового человека, сколько

христианству в целом (происхождение религии, ее суть как общественного явления, содержание доктринального учения). Впрочем, не исключено, что историк планировал затронуть вопросы средневековой религиозности, религиозного сознания в ненаписанном тексте монографии.

Обращаясь к специфике религиозного мировоззрения Средневековья, С.Д. Сказкин анализирует тексты средневековых теологов: Августина, Фомы Аквинского, Пьера Абеляра, Сигера Брабантского, Григория Турского и других. При этом исследователь замечает, что существовало и альтернативное, «народное» христианство. «Как идеология, христианство выступало сразу в двух своих содержаниях: одно из них предназначалось для образованных людей того времени, другое — для масс «простецов» — трудящихся и эксплуатируемых... и то, и другое содержание христианской идеологии были связаны между собой и вместе составляли то, что и называлось христианской религией» [11, 132]. По мысли автора, инициированное сверху «народное» христианство представляло собой идеологическую основу существующего строя, утверждая его незыблемость и бесполезность, и даже греховность, борьбы с ним.

Очевидно, что С.Д. Сказкин несколько упрощает роль католической церкви в повседневной жизни средневекового человека. Историк совершенно обходит вниманием значение церковного прихода в повседневности Средневековья. Впрочем, такая исследовательская позиция вполне отвечала духу времени и преобладала в советской историографии 1940-х – 1950-х годов.

Решающую роль религии в формировании специфики средневекового мировоззрения отмечает и Е.А. Косминский. В работе «Феодализм в Западной Европе» он замечает: «Религия и церковь стремились заполнить всю жизнь человека феодальной эпохи, от рождения до самой смерти. Своими богослужениями и церковным звоном они отсчитывали часы каждого дня... Огромные величественные храмы потрясали психику человека. ...торжественное богослужение, музыка и пение брали в плен его воображение... В таинстве покаяния церковь следила за каждым его поступком, словом и мыслью... В религиозную форму отливалась безнадежная покорность крестьянина силам природы... даже когда он восставал против своего сеньора, его бунт искал религиозного оформления... но и сам сеньор был целиком во власти религиозных представлений...» [7, 123].

Важно отметить, что Е.А. Косминский стал одним из первых советских ученых, кто, обращаясь к особенностям религиозного мировосприятия средневекового человека, анализировал влияние церкви не только на социально-экономическое положение людей, но и на их внутренний мир.

В начале 1950-х годов была опубликована монография Н.А. Сидоровой, в которой была предпринята попытка исследовать проблемы народной средневековой культуры [8; 9; 10]. «На протяжении всего существования классового общества шла борьба двух культур — культуры господствующего класса и культуры эксплуатируемых масс... подобно тому, как учению церкви

противостояли народные еретические антифеодальные учения, подобно этому феодально-церковной культуре противостояла культура народная: сказочно былинный эпос, песенное творчество, музыка, танцы и драматическое действо...» [10, 199-200].

Автор противопоставляет народную культуру культуре господствующего класса, фактически приравнивая «народное» и «антифеодальное». Для Н.А. Сидоровой народное творчество представляет собой своеобразную форму классового протеста, поэтому анализ народной культуры превращается в её работе в исследование различных форм классовой борьбы, в которой народ выступает носителем прогресса, а государство и церковь — выразителем реакции, подавлявшим борьбу масс. Таким образом, роль религии и церкви в истории Средневековья оценивается как однозначно негативная, а проблема религиозного сознания практически не затрагивается.

В 1960-е годы выходят несколько статей Е.В. Гутновой, где первостепенное значение уделяется идеологии средневекового крестьянства [3; 4], под которой историк понимает «мировоззренческий комплекс, характерный для средневекового крестьянства и включающий, наряду с социально-политическими взглядами, также религиозные, морально-этические и даже эстетические воззрения и вкусы» [3, 71].

Рассматривая средневековое сознание как единый мировоззренческий комплекс, Е.В. Гутнова, тем не менее, четко разграничивает идеологию и психологию. Идеологическую составляющую мировоззрения, по мнению историка, составляют социально-политические взгляды, в то время как к сфере обыденного сознания, или социальной психологии, автор относит религиозные, этические и эстетические представления (наиболее полно эти идеи Е.В. Гутнова изложит в монографии, вышедшей в 1984 году [2]).

Е.В. Гутнова предлагает следующую схему изучения идеологии средневекового крестьянства: 1. материальный срез (экономическое и правовое положение крестьян, формы эксплуатации, характер классовой борьбы); 2. социально-бытовой срез (повседневная жизнь деревни, деятельность феодала и общины как социального органа, роль церкви и приходского священника, специфика обрядов и праздников); 3. психологический срез (этические, религиозные, эстетические представления).

Е.В. Гутнова признает, что «идейная жизнь средневекового крестьянина не может быть сведена к ее отдельным проявлениям в моменты революционных взрывов». И поясняет: «На складывание крестьянского мировоззрения наряду с крупными восстаниями влияли другие многочисленные и разнообразные факторы: будничная, повседневная классовая борьба, политическая и религиозная борьба эпохи, религиозные воззрения, взаимоотношения с другими классами и т. д.» [3, 72]. Таким образом, даже в повседневной жизни крестьянства, звучат мотивы классовой борьбы, а религиозность сознания рассматривается как результат негативной роли церкви, которая использовала невежество крестьян, проповедуя «идею о всеблагом Боге», что порождало

лишь «злоупотребление символами, образами и выражениями из священного писания» [3, 72].

Подводя итоги, можно отметить, что в отечественных исследованиях середины 1930-х – первой половины 1960-х годов сложился своеобразный подход к проблеме народной культуры Средневековья, а именно глубокий анализ именно идейного, классового уровня крестьянского мировоззрения.

История рассматривалась и понималась учеными, главным образом, как социальная история, а критерием периодизации выступали формы экономической и общественно-политической жизни. Основным объектом исследования становится социальная стратификация и борьба классов. Этот подход обусловил и методы исследования. Популярными становятся методы социологической науки конца XIX – начала XX веков. Можно также отметить эволюционизм в историописании. Любое исследуемое явление рассматривалось как следствие или предтеча чего-либо, а не как самоценный феномен. Одной из важнейших задач советской медиевистики являлось обоснование прогрессивности следующей исторической формации по отношению к предыдущей, что приводило к оценочности суждений.

Акцент на социальность и эволюционизм в изучении истории определили не только методы как таковые, но и некоторые познавательные установки. Объективность понималась как истолкование и исследование явления в собственных логических категориях, в собственной исторической перспективе, то есть с позиции своего времени. При этом отрицается инвариантность исторического развития: исследователи не просто постулируют прогресс, но видят в нем внутреннюю логику и необходимость. А источники рассматриваются не в «статике», а в «определенной исторической перспективе», в них обнаруживаются пережитки старого и тенденции нового.

Говоря об отношении к источникам, необходимо отметить, что перед советскими исследователями стояла проблема их верификации. Но решалась она своеобразно. Историческая наука понималась как процесс приращения проверенных фактов. Субъективность источников (например, литературных произведений) воспринималась как их недостаток. В письменных источниках позднейшие наслоения рассматривались не как предмет изучения, а как помеха, которую необходимо снять. В этот период документарные и юридические источники не рассматриваются как материалы для изучения собственно человека.

Еще одной важной особенностью научных работ рассматриваемого периода является общая для всех исследователей терминология. Применяются одни и те же категории, одни и те же посылы и отправные точки исследования. Подобная терминологическая определенность позволила формализовать и структурировать объект исследования.

Церковь, религию и религиозность советские ученые также рассматривали в категориях и контексте формационного эволюционизма.

Большинство отечественных исследователей того периода сходятся во мнении, что средневековое сознание — сознание религиозное. Но если западные ученые рассматривают религиозные основания культуры, саму религиозность, как призму и способ мировосприятия, одну из базовых характеристик средневекового миропонимания и миропорядка, то их советские коллеги тотальность религиозного мирозерцания объясняют духовной диктатурой церкви. Религиозность навязана тотальным контролем церкви над жизнью верующих. Церковь — один из крупнейших феодалов, и официальная религия освящает и оберегает феодальный порядок, сословную монархию, монополию феодалов на земельную собственность, судебную и политическую власть. Исследователи всячески подчеркивают жестокость, суеверность, грабежи, порабощение, реакционность церкви. Другая функция религии и церкви — утешение страждущих и неправых, поддержание надежды на загробное воздаяние и высшую справедливость.

Большое внимание уделяется земельным владениям церкви, ее крепостным и, следовательно, роли церкви в феодализации Европы. Монастыри и епископские владения рассматриваются, главным образом, как крупнейшие землевладельцы и средоточие экономической жизни.

Церковные споры понимаются не столько как следствие догматических разногласий, сколько как способ решения практических вопросов, главным образом, расширения сферы влияния. Обрядовая сторона веры, «народная религиозность» практически игнорируются.

Впрочем, подлинно народными признаются ереси. Интерес советских ученых к ересям и неофициальным религиозным культам и движениям весьма значителен, поскольку в них исследователи обнаруживали ярко выраженный антифеодальный характер, одну из форм классовой борьбы. То обстоятельство, что «антифеодальные» движения реализуются в религиозной форме, практически игнорируется, точнее ереси рассматриваются как анти-церковь, анти-религия, как форма свободомыслия, просто незрелая типологически и категориально. Основа еретических движений — социальный протест против феодального строя. Расцвет ересей связан с ростом городов. Причины возникновения еретических движений: эксплуатация, социальное неравенство, острые социальные противоречия, активная общественная (городская) жизнь. Исследователи рассматриваемого периода критиковали еретические движения за то, что ереси в большинстве случаев вводили народные массы в область фантастических вымыслов, отвлекая их от решения реальных задач. То есть никакого собственно религиозного, духовного содержания в них не усматривалось.

Таким образом, утверждение в середине 1930-х годов пятичленной формационной концепции и ориентация советских исследователей на изучение производственных отношений и социально-экономических основ феодальной формации практически полностью исключало обращение ученых к теме духовной культуры и мировоззрения. Надо признать, что в 1930-е – 1940-е годы

в изучении религиозного сознания средневекового европейского общества отечественными исследователями образовалась лакуна, которую не смогли заполнить исключительно редкие публикации по теме духовной культуры. Однако к концу 1940-х и в 1950-е годы, в рамках марксистской методологии обозначился интерес отечественных историков к изучению идеологии в эпоху Средневековья. По существу это был особый марксистский подход к исследованию мировоззрения человека средневековья, нашедший отражение в работах С.Д. Сказкина, Е.А. Косминского, Н.А. Сидоровой, Е.В. Гутновой.

Список литературы

1. Гуревич А.Я. История историка. - М., 2004
2. Гутнова Е.В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средние века в Западной Европе (XI-XV вв.). - М., 1984
3. Гутнова Е.В. Некоторые проблемы идеологии крестьянства эпохи средневековья // Вопросы истории. - 1966. - № 4
4. Гутнова Е.В. Основные источники и историография по истории крестьянской идеологии в Англии // Средние века. - М., 1966. Вып. 29
5. Гутнова Е.В. Пережитое. - М, 2001
6. История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс / под ред. комиссии ЦК ВКП (б). - М., 1938
7. Косминский Е.А. Феодализм в Западной Европе. - М., 1932
8. Сидорова Н. А. Зарождение городской культуры во Франции (конец XI - первая половина XII столетия) // Средние века. - М., 1951. Вып. 3
9. Сидорова Н.А. Некоторые вопросы истории Франции и советская медиэвистика // Средние века. - М., 1960. Вып. 17
10. Сидорова Н.А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры - М., 1953
11. Сказкин С.Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. Материалы научного наследия. - М., 1981
12. Хачатурян Н.А. Обзор спецкурса С.Д. Сказкина «История средневековой культуры» // Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. Материалы научного наследия. — М., 1981

СПЕЦИФИКА ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ РЕЛИГИИ

Религия представляет собой неотъемлемый компонент человеческой истории на разных этапах ее развития.

Религиозное сознание существует на двух уровнях: идеологическом (богословие, религиозная философия) и общественно-психологическом (реально функционирующее сознание всей массы верующих, их религиозные представления, переживания, стереотипы психики и поведения) [1, с. 3].

Одним из наиболее широко распространенных представлений о религии является мнение о том, что любая религия – это вера в Бога или богов и поклонение им. Однако это утверждение не отражает сущности многих религиозных систем. Далеко не во всех подобных системах присутствует понятие «бог» в том виде, в котором оно понимается современным человеком, воспитанным в духе западной культуры. Первобытные племена, находящиеся на ранних фазах развития (тотемизм) вообще не имеют представления о каких бы то ни было богах и тому подобным сверхъестественным существам.

Тем не менее, существует пять общих для всех религиозных систем элементов, наличие которых определяет идеологическую систему как религиозную:

– религиозные образы – любой объект, который является для человека или группы людей эмоционально значимым, вызывающим религиозные чувства;

– ритуалы – заранее определенная последовательность действий и психологических состояний, предполагающая достижение некоторого результата;

– мифологическая система – структурирование религиозных образов в сознании человека;

– символы – знаки, изображения каких-либо предметов для обозначения качества объекта;

– заповеди – религиозно-нравственные предписания, составляют основу религии [2, с. 8 – 17].

Как бы ни оценивалась роль религии в жизни общества и отдельного человека, нельзя не согласиться с тем очевидным фактом, что религиозная вера представляет собой феномен субъективного мира человека, его психики, сознания. Однако впоследствии неизбежно встает вопрос: откуда берутся у людей религиозные верования и представления? Каковы причины, обуславливающие появление этих верований? На эти вопросы различные ответы давали как защитники религии, так и ее противники.

Как показывает история философии и общественной мысли, наиболее содержательные и плодотворные попытки объяснения религиозной веры исходили от мыслителей, которые критически относились к религии и

стремились объяснить феномен веры естественными, земными причинами, не прибегая к использованию категорий сверхъестественного.

Уже мыслители древности обратили внимание на связь между религиозной верой человека и его психическими состояниями и переживаниями. Тезис «страх создал богов» был популярен в среде античных материалистов, от Демокрита до Лукреция. Эта идея была углублена и развита многими мыслителями Нового времени. Например, Бенедикт Спиноза писал: «...т.к. люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и т.к. они из-за сомнительных благ фортуны, безмерно желаемых ими, большей частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большинстве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно...».

В этих суждениях Б. Спинозы обращают на себя внимание два момента. Во-первых, он связывает определенные психологические состояния людей с их реальными условиями жизни, подчеркивая, что люди «склонны верить чему угодно», когда они находятся в «затруднительном положении» и не могут принять какого-либо решения. Во-вторых, Б. Спиноза не сводит эмоциональное состояние, рождающее «суеверия», к страху, а определяет его как «колебания между надеждой и страхом». Эти мысли представляют собой чрезвычайно глубокие и плодотворные догадки, которые были подтверждены развитием научного познания [3, с. 20 – 23].

Говоря о мыслителях, которые еще до возникновения марксизма занимались изучением психологических корней религии, реальных условий, предпосылок и причин религиозной веры, нельзя не упомянуть о Людвиге Фейербахе.

Немецкий философ в своих «Лекциях о сущности религии» подробно останавливается на тех психологических состояниях и чувствах, которые, по его мнению, либо рождали религию, либо способствовали формированию религиозных верований. Л. Фейербах пытался углубить концепцию страха как источника религии. Он выдвинул тезис, согласно которому основой религии является чувство зависимости.

Л. Фейербах не абсолютизировал роль отрицательных переживаний в формировании религиозных верований. Боги, как он считал, представляют собой не только воплощение качеств, вызывающих страх, они олицетворяют и положительные свойства людей и поэтому вызывают в них чувства восхищения, радости, благодарности.

Однако антропологический принцип Л. Фейербаха носил внеисторический характер. Он рассматривал человека как представителя «рода», но сам «род» трактовался им как некая постоянная, «естественная» общность, не зависящая от существующей системы социальных отношений. Отсюда и попытки вывести религию из абстрактных

потребностей человека как такового, например из его «стремления к счастью».

Реально в психике индивида эмоциональные процессы никогда не существуют в отрыве от познавательных (когнитивных) и волевых. Они в значительной мере создают общий «тонус» психической жизни личности, общую окраску ее умственной и предметной деятельности. Этот общий эмоционально-психологический «фон» личности оказывает влияние и на ее мировоззренческие установки, именно он в определенных случаях создает благоприятные возможности для приобщения индивида к религиозным верованиям, бытующим в окружающей его социальной среде.

Таким образом, для характеристики психологических корней религии важно учитывать не просто отдельные эмоциональные процессы, свойственные данному индивиду. Главное здесь состоит в выявлении общих психических состояний личности, которые накладывают отпечаток на протекание всех ее психических процессов, на ее поведение в обществе, на выбор ею той или иной системы ценностных ориентации. По мнению ряда исследователей, устойчивые психические состояния, если в них преобладают отрицательные настроения – пассивность, апатия, нерешительность, – составляют социально-психологический фон, благоприятствующий приобщению к религии, формированию религиозной веры.

Американский психолог Пол Джонсон связывает существование религии с потребностью человека в «сохранении ценностей». Религия, полагает П. Джонсон, вырастает из желания человека сохранить в мире то, что наполнено для него ценностным содержанием, что удовлетворяет его основные потребности. Бог становится для человека гарантом его личных и общественных ценностей [3, с. 25 – 35].

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы:

1. Религиозность человека имеет ярко выраженную психологическую составляющую и является производной от структуры его бессознательных напряжений;

2. Способность человека к переживанию измененных состояний сознания является одним из основополагающих свойств человеческой психики. Наличие измененных состояний сознания хотя бы у части последователей какой-либо религиозной системы – необходимое условие ее существования, поскольку опыт таких состояний – это источник религиозного чувства и веры.

3. Религия является институализированной формой структурирования индивидуального и коллективного бессознательного. Это выражается в том, что религия посредством ритуалов, сопровождающих жизненный цикл человека, формирует и поддерживает систему бессознательных невротических напряжений, принятую в соответствующем обществе,

которая и составляет социотип.

Таким образом, несмотря на наличие множества теорий и подходов, можно заключить, что научное понимание психологии религии рассматривает религиозные верования и представления личности не как спонтанно возникшие в недрах индивидуальной психики и тем более не как результат «встречи» личности с трансцендентной, сверхъестественной сущностью – богом, а как результат усвоения индивидом религиозных верований, бытующих в окружающей его социальной среде. Поэтому, попытки выводить так называемый религиозный опыт из антропологической природы человека лишаются всякого основания, а религиозные верования людей предстают как результат их конкретно-исторического социального бытия.

Библиографический список

- 1. Дьяченко О.В. Социология и психология религии: Программа. Метод. рекомендации – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2007. – 27 с.**
- 2. Сафронов А.Г. Психология религии – Киев: Ника-Центр, 2002. – 224 с.**
- 3. Угринович Д.М. Психология религии – М.: Политиздат, 1986. – 144 с.**

Брындин Е.Г.

ДУХОВНЫЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ДУШЕВНОГО СОСТОЯНИЯ

Исследовательский центр ЕСТЕСТВОИНФОРМАТИКА,
Технологическая платформа «МЕДИЦИНА БУДУЩЕГО»

Человек есть творение Бога по образу и подобию Его. Адам и Ева нарушили бессмертную бесстрастную природу человека и сделали ее страстной и смертной[1]. Для исправления природы правильной жизнью Творец дал человеку законы духовной жизни. Исполнение духовных законов ведет по духовной лестнице к богоподобному совершенству. Для этого человек слушает голос совести, обновляет разум Божьим Словом и возносит его духу, душе и плоти, поддерживая душевное состояние в норме. Он освобождается от пагубных пристрастий: гордости, сластолюбия, сребролюбия, славолюбия и других. И обретает духовные качества: смирение, кротость, прощение, милосердие, любовь как совокупность совершенств.

Пагубные пристрастия порождают негативную разрушительную психическую энергию, делают неустойчивым психическое состояние души и нарушают психические процессы. Духовные качества порождают позитивную созидательную психическую энергию и нормализуют психическое состояние души и уравнивают психику.

1. Образование инструментальной психической энергии

Психическая энергия — термин, предложен З. Фрейдом для описания специфики перемещения внимания, интереса и привязанности с одного объекта (или текущей деятельности) на другой. В определении Мура — Файна психическая энергия лежит в основе всякой активности психического аппарата и всех психических проявлений.

Основа жизнедеятельности всех людей одна. Программы поведения любого человека формируются разумом и реализуются психической энергией. Основные функции психической энергии делятся на две группы: мотивационную и инструментальную. Первая выражается как накопление психической энергии до предельно допустимого значения. Инструментальная же функция служит для реализации разнообразных психических процессов и нормализации психики человека.

В психологии сформировалась инвариантность отношений между понятиями психическая энергия и поведение личности, чтобы достичь ясности психического состояния и его изменения с течением времени. Психическая энергия - это задержанная, сохраняющаяся форма, способная совершать работу. Иначе говоря, это величина, инвариантная (неизменная, независимая) по отношению к варьирующим конкретным формам совершаемой работы, в которых она проявляется. Энергетическая природа мотивационного или движущего начала психического акта отчётливо ощущается.

Фрейдю удалось объяснить причины возникновения и преобразования

психической энергии, которая имеет под собой как положительное, так и отрицательное воздействие на психику, и организм человека. Фрейд при этом, анализирует гипотезу Брейера о двух формах психической энергии, - энергетический процесс внутри психической системы протекает в двух формах: свободно текущая, стремящаяся к разрядке и покоящаяся зарядка психических систем энергия. Он заметил, что эти две формы психической энергии связаны между собой. При этом одна энергия переходит в другую. Данный процесс включает в себе много качеств характеристик и параметров действия.

Психическая энергия в работах З. Фрейда оказывается обособленной от специфики материи, в которой она образует психические явления. Фрейд, Юнг и их последователи пришли к признанию того, что психическое в действительности есть вечно движущаяся, вечно меняющаяся совокупность соотношений, большая, чем сумма ее частей, при этом всегда активная. Внимание, которое человек уделяет внешним или внутренним объектам, флюид магнетизма, существующий между людьми, привлекательность определенных качеств или предметов, способность приводить в действие внешние предметы, заставлять что-то делать самого себя, других людей — все это многочисленные действия психической энергии в учении Юнга. Юнг считал, что часть психической энергии свободна (находится в распоряжении Эго), часть остается в бессознательном резерве и легко активизируется внешними стимулами и сознанием.

Психическая энергия часто проявляется в форме человеческих ценностей (иногда осознанных, иногда неосознаваемых), меняющихся со временем и различающихся у разных людей. На данный момент, психологическая наука не может дать ответ на вопрос о том, какова специфичность психической энергии. В психологической практике и теории установлена связь психики с мозгом, что не облегчает понимание психологического механизма возникновения психической энергии [2].

Источником психической энергии является головной мозг вместе с каналами восприятия информации разного вида (модальности) -анализаторами. Американский ученый, исследователь Пол Д. Мак Лин, ввел термин «лимбическая система» и разработал концепцию триединого мозга человека. Смысл этой концепции состоит в том, что человеческий мозг состоит из трех частей: так называемого рептильного мозга инстинктов – самого древнего наземных позвоночных животных; лимбического мозга мотивационного поведения (млекопитающих) и неокортекса человека. Каждая из этих частей тем или иным образом участвует в формировании инструментальной психической энергии, но по-разному, и порождает разные ее виды. Биосфера и Ноосфера, как составные части социосферы, охватывающие человечество как совокупность индивидов, может информационно и энергетически воздействовать на рептильный мозг, лимбическую систему и неокортекс мозга человека [3].

Рептильный мозг является самым старым, с эволюционной точки зрения, образованием. Через вегетативную нервную систему он регулирует инстинктивные функции жизнеобеспечения. Рептильный мозг разрабатывает

основные инстинктивные планы действий для примитивных эмоциональных процессов, таких как разведка, питание, агрессивные проявления господства, и сексуальность. Он несет ответственность за основные тенденции инстинктивного действия и привычки, связанные с примитивными вопросами выживания. Для реализации инстинктивных действий порождает инстинктивную (бессознательную) инструментальную психическую энергию выживания, размножения, дыхания, пищеварения, теплообмена и прочие. Психические проявления рептильного мозга возникали у космонавтов. По рассказам космонавта-испытателя Сергея Кричевского: космонавт неожиданно и быстро выходит из привычного человеческого облика-самоощущения и превращается в динозавра, при этом перемещается в соответствующую окружающую среду. Начинается резкое изменение психического ощущения времени и информации. В дальнейшем он последовательно перевоплощается в иную рептилию с полным ощущением лап, чешуи, перепонки между пальцами, цвет кожи, огромные когти, крики и прочее, пока не прекратится действие потока информации и он не возвратится в привычное человеческое облик-самоощущение [4].

Лимбическая система мозга, вырабатывает поведенческие и психологические решения, такие как страдание, коллективные привязанности, игривость, воспитание потомства, субъективные чувства и эмоциональные реакции на события в природе, взаимодействующие с врожденной мотивационной системой. Для реализации этих действий она порождает инструментальную животную психическую энергию. Жизнь ребенка до пяти лет в стае животных, накапливаемое от них качество активной психической энергии в мозге не формирует языковую речевую и мыслительную деятельность. Российская девочка Мадина практически с самого рождения вынуждена была жить с собаками. Она разделяла с ними пищу, игры и ночлег. Когда трехлетнюю девочку обнаружили социальные работники, она была абсолютно голая, ходила на четвереньках, а вместо слов с ее уст слетал лишь собачий рык. Мальчик, который был найден в непроходимом индийском лесу в 1972 году, играл с волчатами и имел очень темную кожу. Люди называли его Шамдео, но они так и не услышали от него ни единого слова. Также в Индии в 1843 году у входа в логово волков был найден другой ребенок-волк. Никогда не удавалось заставить его съесть хотя бы кусочек цивилизованной приготовленной пищи, так же как и никогда не удавалось научить его говорить - единственные звуки, которые он издавал, были глухими рычаниями. Он постоянно стремился убежать, что ему и удалось в 1851 году. Исчезнув в джунглях Бхандапура, он больше не возвращался. Валентин Болл первым сообщил подробности об индийских детях-волках в своей книге «Жизнь в джунглях Индии», опубликованной в Лондоне в 1880 году.

Неокортекс (новая кора) связан с сознанием, с мыслями. В этой структуре хранится жизненная позиция человека, его убеждения, стереотипы, нормы морали и т. п. Американский исследователь Жак Панксепп описывает функцию коры, как обработку пропозициональной информации о событиях в мире, особенно полученных с помощью зрения, слуха и осязания. Развитая новая кора порождает

смысловую инструментальную психическую когнитивную (познавательную) энергию для реализации коммуникативного ассоциативного мышления. С его помощью мы строим планы на будущее, анализируем, обучаемся, общаемся и прочее. Она приводит в действие *нематериальные, или идеальные*, компоненты психики. Начинают работать мышление, память, внимание, представления, оживают хранящиеся в клетках мозга опыт и знания, пробуждаются установки, ценности, потребности, всплывают в сознании некогда приобретенные привычки, навыки, умения. Эти и подобные проявления психики нематериальны. Они идеальны, поскольку не обладают физическими параметрами или химическими свойствами, их' нельзя изъять из мозга, подвергнуть анализу или измерению до тех пор, пока они не проявятся вовне. Когда осуществляется деятельность идеального, в мозгу фиксируют с помощью приборов конкретные физические и химические изменения. Однако это лишь физиологическая основа, а не содержание психического состояния. Вот что говорит Н.П.Бехтерева (Российский авторитет в области мозга): Работа мозга обеспечивает сложную психическую деятельность! Психическая энергия знает всё о десятках тысяч участков, участвующих в психической деятельности. А им в свою очередь известно о ней, единственной. Мозг владеет инструментом, который по мере необходимости предоставляет возможность срочной передачи неограниченного объёма информации [5].

Выявление психически специализированных областей мозга помогает фиксировать места накопления и хранения психической энергии соответствующего качества. Психическая энергия эмоциональных чувств и желаний накаливается в лимбической системе мозга. Психическая энергия эмоциональных мыслей накапливается в новой коре мозга. Духовная психическая энергия накаливается в новой коре мозга и афферентной иннервации сердца. Инструментальная психическая энергия накапливается иерархически в соответствии с формированием душевных качеств (духовных качеств или пагубных пристрастий).

2. Качественное проявление психической энергии

Каждый человек имеет свою уникальную психическую энергию. Но, если ее качество не изменяется, то ее ценность для тех, с кем мы часто общаемся, снижается, люди привыкают к ней, она теряет свою силу для них.

Если сам человек не развивается, то он не способен принять от других людей энергию более высокого качества. Например, ваш друг решил заниматься какими-то духовными практиками, даже просто начать уделять внимание физическим упражнениям, здоровому питанию и т.п. Соответственно, у него изменяется качество и уровень энергии.

Если вы не чувствуете, что стремление вашего друга вам понятно и неприемлемо для вас, есть желание его критиковать за это и пр., то качество

вашей энергии со временем станет слишком различаться, и вашему другу с вами будет неинтересно, а вы будете по отношению к нему испытывать раздражение.

Если у людей слишком разные взгляды, мировоззрение, эмоциональные восприятие мира, отношение к себе и пр., то их энергия не совместима, и людям вместе некомфортно, кто-то из них или оба чувствует себя непонятыми, незначимыми, теряют уверенность в себе и ощущение своей ценности для данного человека, а его ценности – для себя. Поэтому, случается так, что люди — старые друзья, супруги — расходятся даже без видимых причин. Каждый подсознательно стремится начать новую жизнь, связывая ее наступление с другим окружением, более комфортным ему энергетически.

Мы живем в определенной социальной среде. Наше ближайшее окружение — это члены нашей семьи, родители, ближайшие родственники, с которыми мы встречаемся на семейных торжествах и праздниках; это – наши близкие друзья и наши хорошие знакомые, которым мы доверяем, с которыми советуемся, делимся планами и мечтами начать новую жизнь; это наши коллеги и сотрудники, соседи и пр. Если смотреть еще шире, то это население нашего микрорайона (который может быть «престижным», «элитным» или наоборот), нашего города, поселка. Все эти люди и близкие, и совершенно незнакомые, но с которыми мы каждый день встречаемся на улице, они все являются нашим окружением, которое в той или иной степени влияет на нас и на наши решения.

Это окружение может либо поддерживать наш личностный рост, развитие, создавать и поддерживать мотивацию к достижению целей, либо наоборот: сдерживать наши порывы изменить свою жизнь, высмеивать и критиковать наши стремления вырваться из этого социального окружения, начать более качественную во всех отношениях жизнь.

К сожалению, бывает так, что самые близкие люди не только не поддерживают нас в стремлении изменить свою жизнь, но наоборот – вносят в нее дисгармонию, не верят в нас, не видят смысла в наших желаниях жить по-другому, считая, что их привычный образ жизни является единственно правильным, если чего-то в жизни нет – значит, этого и не надо, надо довольствоваться тем, что тебе дают работодатели, например и пр.

Безусловно, они делают это неосознанно, не со зла (хотя, бывает по-разному), искренне полагая, что оберегают нас от ошибок и разочарований. Или просто боятся неизвестности, которую несут любые изменения, предпочитая не очень счастливую и благополучную, но привычную и понятную действительность.

Наши родители могут совершенно искренне полагать, что их детям нет смысла стремиться к чему-то большему, чего достигли они сами, поэтому навязывают выбор профессии, устраивают детей на работу, не спрашивая их, хотят ли они работать именно здесь или нет. Они руководствуются своими жизненными стратегиями и способами достижения целей, поговоркой про синицу в руке и пр. Уровень их успешности и достижений может быть разным, однако они

считают, что именно их образ жизни – проверенный, давший определенные результаты, а значит, самый лучший и для их детей.

Бывает и наоборот, люди стремятся через своих детей реализовать свои амбиции, чтобы их дети достигли того, чего они достигнуть не смогли в свое время. Они «учитывают» свои собственные ошибки, и считают, что именно их дети должны их исправить. Или, что они хоть и не очень успешные в чем-то, но, в силу своего возраста и опыта, знают, как надо делать и жить правильно. Поэтому, их дети должны жить так, как их родители считают правильным. Поэтому неудачливые в браке мамы критикуют избранников своих дочерей за то, что они зарабатывают не так много, или работают не на престижной работе. Свекрови, подавляющие и критикующие всю жизнь своих собственных мужей и сыновей, ненавидят невесток, чувствуя, что их сыновьям в своей семье уютнее и лучше, чем в родительской.

Отцы, которые потерпели фиаско в своих начинаниях в творчестве или в бизнесе, «оберегают» своих детей от повторения их ошибок, программируя их на неудачи в этих сферах деятельности. Амбициозные и властные отцы заставляют детей поступать в вузы на престижные специальности, к которым их сыновья или дочери не имеют никакого интереса, а иногда и способностей. Жены заставляют работать мужей на неинтересной работе, на которой прилично платят. Мужья считают, что жены должны сидеть дома и заниматься хозяйством, потому что в их кругу так принято.

Фрейд пытался объединить все представления в теорию, объясняющую работу мозга и, в частности, роль эмоций в процессе общения. Эмоция возбуждает в коре потребность во взаимодействии с внешним миром. Это взаимодействие в свою очередь вызывает чувство удовлетворения. Удовлетворение имеет тенденцию усиливаться. Иными словами, происходит обучение. Подобное обучение, или опыт, как полагал Фрейд, изменяет структуру психической энергии головного мозга. От того, какие пути в этой структуре окажутся наиболее проторенными, будет зависеть структура человеческого «я», или личности. Эффективные проводящие пути становятся «мотивами». Когда кора воспринимает эти мотивы, они становятся «желаниями». «Эмоции», — говорил Фрейд, — это психический процесс усиления или уменьшения чувства. «Мысль» рождается от сравнения «желаний» с «восприятиями»; другими словами, мысль рождается от несоответствия между тем, каковы вещи в действительности, и тем, какими мы хотим их видеть.

У духовных людей проявляется единомыслие и единомыслие. Они живут по Божьей воле. Устойчивость духовного психического состояния души, и правильный выбор обеспечивает им духовная психическая энергия.

3. Духовные люди - защита от пагубной психической энергии

Рождается человек душевный. У него душевная психическая энергия. Времени и пространства у нее нет. Она действует в любое время и в любом пространстве. Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное (1 Коринфянам 15:44). Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное (1 Коринфянам 15:46).

Духовным созиданием человек меняет качество психической энергии. Духовным созиданием он соединяется с Господом. А соединяющийся с Господом есть один дух (1 Коринфянам 6:17). Дух рождает добрые праведные мысли. Человек служит Господу и людям в духе и истине. Он становится духовным (богоподобным). Психическая энергия души становится духовной.

Духовная энергия - это особый вид чистой энергии, которой человек обогащается в процессе жизни, в результате высокой нравственности, совершения добрых дел, гуманных поступков и приобретения духовных знаний. Духовная энергия – это энергия любви. Всё на Земле временно, кроме Любви. Духовная психическая энергия человека — это сила духа и души. Эта энергия может творить чудеса. Каждый не раз слышал истории, о чудесном спасении людей, которые выходили из огня целыми и невредимыми, вынося на руках любимых женщин, детей. О людях, спасшихся в катастрофах только потому, что они очень кого-то любили. О смерти они не допускали даже малейшей мысли. О верующих, которые получали исцеление в искренней молитве к Богу.

По учению Апостола Павла, духовный человек четко отличается от человека душевного. Духовным является тот человек, который имеет в себе действие Святого Духа, тогда как душевным человеком является тот, у кого есть душа и тело, но кто не стяжал Святого Духа, дающего жизнь душе.

Преподобный Симеон Новый Богослов: человек духовный, который приобщился энергиям Духа Святого. Тело духовного человека приобщается действиям Святого Духа.

Как говорит святитель Иоанн Златоуст, духновение Бога есть действие Святого Духа, и это действие Святого Духа создало душу. Как говорит святитель Григорий Палама: душа человека имеет троичную природу: ум, являющийся средоточием жизни (мыслей, психической энергии) человека; слово, порождаемое умом, и дух - "умная любовь человека".

Душа теснейшим образом связана с телом человека. Ее местонахождение не ограничивается только какой-то одной частью человеческого тела. Согласно православному учению, Бог управляет миром через Свои нетварные энергии. Как Бог действует в природе, так, по слову преподобного Григория Синаита, и "душа действует в членах тела и направляет каждый член к собственному действию". Итак, как Бог управляет миром, так душа - телом. По выражению святителя Григория Паламы, душа содержит тело, с которым она была создана, она "повсюду в теле", она его наполняет и животворит. Не тело содержит в себе душу, а душа содержит тело, с которым соединена.

Душа как образ Божий также имеет сущность и энергию. Сущность души

сконцентрирована в сердце, как в действующем органе, а энергия души проявляется через помыслы. Мы можем говорить о душе как о духовной составной части человека, о сердце как о сущности души и об уме как об энергии души. Таким образом, когда ум входит в сердце и действует в нем, то достигается единство между умом (энергией), сердцем (сущностью) и душой. Духовное созидание достигается тогда, когда энергия души (ум) возвращается внутрь своей сущности (сердце) и восходит к Богу.

Согласно Православному Преданию. Сердце - это средоточие душевно-телесной организации человека, это место, в котором открывается и является Бог. Это вопрос духовного опыта. Ведь Господь сказал: "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" (Мф.5,8). Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам (Рим.5,5). Верую вселиться Христу в сердца ваши (Еф.3,17). Мы становимся храмом Божиим, когда постоянство памяти не прерывается земными заботами, когда сердце не колеблется от неожиданных нападений страстей, но боголюбец, избежав всего этого, удаляется к Богу и, изгоняя то, что влечет нас к злу, проводит время в занятиях, ведущих к добродетели.

Святитель Василий Великий говорит о восхождении к Богу: "Ум, не рассеивающийся на внешнее и не расточаемый чувствами на мир, обращен к самому себе и через себя восходит к помыслу о Боге. Освещенный и просвещенный этой красотой, он забывает о самом естестве и не имеет заботы о пище, не влечется душой к заботам об окружающем, но, будучи свободен от земных попечений, возлагает все свое усердие на созидание вечных благ: как появятся в нем благоразумие и мужество, а также справедливость и разум и другие добродетели, за этими общими добродетелями следующие, которые ему надлежит исполнять в течение жизни с усердием". Итак, средоточием духовности является сердце, внутри которого неотлучно должен действовать ум человека.

Духовным созиданием исцеляется душа. Она исцеляет всего человека. Человек исцеляется энергией Божией (Божественной благодатью). Благодать Божья очищает, провещает и обоживает. Человек благодатью очищает свое сердце от страстей, просвещает ум, а затем возвышается до богоподобного совершенства, которое есть общение и единение с Богом. Эти ступени, естественно, осваиваются тем человеком, который содействует и соответствует Божественной благодати. Когда он достигнет созерцания Бога, то есть третьей ступени духовного совершенствования, то, оставаясь на ней определенное время, он затем снова может возвратиться "назад", к ступени просвещения ума. Если же человек недостаточно бдителен, то от просвещения ума он снова придет к стадии очищения.

Божественная энергия есть движение Божественной Природы, через которое человек общается и соединяется с Богом. Нет ни Сущности без энергии, ни энергии без Сущности. Божественная энергия открывается и становится достоянием человека через Духа Святого.

Добротолюбие святых подвижников, созданное святыми и богоносными отцами нашими, в котором через осуществляемое деланием и созерцанием

нравственное любомудрие ум очищается, просвещается и совершенствуется. Это собрание творений святых отцов учит, как человеку исцелить свой ум, проходя через три ступени духовной жизни. Добротолюбие, представляющее во всей полноте путь исцеления человека, является важнейшим руководством для духовной жизни [6].

В учении святых отцов три этапа духовной жизни характеризуются с помощью терминов "делание" (практис) и "созерцание" (теория). Святитель Григорий Богослов говорит, что похвальны и созерцание и делание, ибо созерцание возвышает ум человека над земными вещами, направляет его во Святая Святых и восстанавливает его в изначальной природе, в то время как делание принимает Христа и служит Ему, доказывая любовь делами. Очевидно, что созерцание - это видение Бога, восстановление и обращение ума к Богу, а делание - это то, что ведет к любви.

Из всего святоотеческого предания следует, что делание - это очищение сердца от страстей, а созерцание - это просвещение ума и видение славы Божией. По мысли святителя Григория Богослова, делание - это предвестник созерцания. Конечно, следует заметить, что не существует ни делания, независимого от созерцания, ни созерцания, независимого от делания. Это означает, что через очищение человек идет к созерцанию Бога, а когда прекращается созерцание, снова начинается делание. "Не существует ни прочного делания вне созерцания, ни истинного созерцания без делания. Ибо необходимо, чтобы и делание было разумным, и созерцание деятельным". Преподобный Максим Исповедник.

Как пишет святитель Григорий, земной подвиг состоит в том, чтобы жить так называемой жизнью в безмолвии, которая есть способ исцеления человека, сосредоточить свой ум в сердце, чтобы через сердце ум поднялся к Богу. "Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий" (Ин.6,27).

Носитель православной духовности любит Бога и своим просвещенным умом зрит логосы бытия, то есть видит энергию Бога во всем творении, и потому он бережно относится к природе и ко всему творению. Таким образом? он способствует решению экологической проблемы.

Сегодня чрезмерное потребление материальных благ неизбежно ведет к расширению производства. Расширение производства влечет за собой страшные экологические последствия, поскольку природа подвергается технологическому насилию. Неудивительно, что природа, подвергшаяся такому насилию, "наказывает" обитателей земли. Ведь загрязнение окружающей среды зависит от страстей сластолюбия, любостяжания и тщеславия. Сегодня природа страдает под властью одержимого страстями человека. В наши дни как никогда необходим аскетический образ жизни.

Дух Божий учит душу любить все живое так, что и зеленого листа на дереве она не хочет повредить, и на цветок полевой старается не наступить. Так Дух

Божий научает любви ко всем, и душа сострадает всякому существу, любит даже врагов и жалеет даже бесов, что они отпали от добра [7].

Духовность благотворна для общества [8-20]. Жизнь общества без духовности на деле антиобщественна. Православная духовность доступна для всех людей, принятие ее не ограничено какими-либо особыми условиями людей. Все крещенные во имя Троицаго Бога должны соблюдать заповеди Христовы. Нет исключений на пути к богоподобному совершенствованию, на пути от состояния "по образу Божию" до состояния "по подобию", духовному подобию. Все нам дано для совершенствования души, чтобы становиться духовными. Совершенное движение к правильной жизни определяют духовные законы. Духовное мировоззрение ведет к совершенной правильной жизни.

Духовные родители своей психической энергией нейтрализуют у детей проявления поврежденной первородной природы и исправляют ее обучением духовной жизни. Духовные люди являются защитой от пагубной разрушительной психической энергии душевных страстных людей и нравственным стабилизатором общества, как субъекты праведного мирного действия духовной психической энергией в общении с живыми душами.

Литература

1. Библия.
2. Веккер Л. М. Психика и реальность [Текст]: единая теория психических процессов. - М.: Смысл. 2000. 685 с.
3. В. И. ВЕРНАДСКИЙ. Биосфера и ноосфера. М: АЙРИС – ПРЕСС. 2004. 576 с.
4. Борис Бурдыкин. Космическая тайна воды. Издательский дом: ПИТЕР. 2007. 240 с.
5. Бехтерева Н. Магия мозга и лабиринты жизни. – М.: АСТ, 2007. – 349 с.
6. Добротолюбие. Феофан Затворник. Сибирская Благовонница. 2002.
7. Силуан Афонский. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 433.
8. Жития Святых. Изложение святителя Дмитрия - митрополита Ростовского. Издательство Максима Исповедника, Барнаул, 2003-2004 – 5000 с.
9. Брындин Е.Г. Движение человечества от обыденного к священному. VII Симпозиум V Межд. Конгресса «Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру». / Пятигорск: ПГЛУ. 2007. С. 13-15.
10. E.G.Bryndin. Spiritual and moral basis interconfession consent, unities of the people and universal peace and good. J. «International scientific researches», V. 4, N. 3. 2012. P. 58-60.
11. Брындин Е.Г. Библейское законодательство. НГУ. 1998. 58 с.
12. Е.Г. Брындин. Христеократия – истинный путь объединения народов миролюбием. Межд. Науч. конф. «Православный ученый в современном

- мире». Воронеж: ВГУ. 2013. С. 142–150.
13. Брындин Е.Г. Равномерное жизнеустройство. Международная науч.-практ. конф. «Духовно-нравственные основы будущего России». ДВФУ. 2014. С. 110-117.
 14. Е.Г. Брындин. Путь к богоподобному совершенству. Germany: LAMBERT Academic Publishing. 2015. 205 с.
 15. Брындин Е.Г. Брындина И.Е. Духовные процессы общества и глобальное здоровье. II Межд. конф. «Информационные технологии в науке, управлении, социальной сфере и медицине». ТПУ. 2015. С. 848-852.
 16. Bryndin E.G., Bryndina I.E. Normalization of Cognitive Thinking by Healthy Lifestyle. ARC Journal of Public Health and Community Medicine. Volume 1, Issue2, 2016, PP 1-6.
 17. Е.Г. Брындин. Духовные и научные основы здоровья. Germany: LAMBERT Academic Publishing. 2016. 110 с.
 18. Evgeny Bryndin. Economic Aspect of Global Wellbeing. Journal “The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences”. Volume VII. 2016 . Pages 14-21
 19. Брындин Е.Г. Становление духовно-нравственных коллективов. XV Межд. науч. конф. «Государство, общество, Церковь в истории России XX-XXI в.в.». Иваново: ИГУ. 2016.
 20. Е.Г. Брындин. К вечному бытию. Germany: LAMBERT Academic Publishing. 2016. 152 с.

Формы, методы и средства формирования нравственности

(II Международная очно-заочная научная конференция "Религиоведческое измерение современности: философия и социология религии")

И.И. Баранецкий

Одна из важнейших проблем воспитания, над которой бились и бьются поколения ученых и педагогов – это проблема нравственного становления личности. Очень важно сегодня создать среду, в которой происходит становление этой самой личности ребенка, противостоять той современной среде, которая калечит души наших детей.

Актуальность проблемы нравственного воспитания связана, по крайней мере, с четырьмя положениями:

Во-первых, наше общество нуждается в подготовке образованных, высоконравственных людей, обладающих не только знаниями, но и прекрасными чертами личности.

Во-вторых, в современном мире на неокрепший интеллект и чувства ребенка, на только формирующуюся сферу нравственности, обрушиваются разнообразные источники сильного воздействия, как позитивного, так и негативного характера.

В-третьих, само по себе образование не гарантирует высокого уровня нравственной воспитанности, так как воспитанность – это качество личности, определяющее в повседневном поведении человека его отношение к другим людям, на основе уважения и доброжелательности к каждому человеку.

В-четвертых, действительность сегодняшнего дня диктует необходимость поиска способов взрастить в душах детей потребность освоения таких вечных общечеловеческих ценностей, как Истина – Добро – Красота, Вера – Надежда - Любовь.

Проблему формирования нравственности рассматривали в трудах А.М.Архангельского, Н.М.Болдырева, Н.К.Крупской, А.С. Макаренко и др., в которых выявляется сущность основных понятий теории нравственного воспитания, указываются способы дальнейшего развития форм, методов и способов формирования нравственности.

В настоящее время нравственному воспитанию уделяется большое внимание, но конечный результат работы не всегда удовлетворителен. Одной из причин является отсутствие системы в воспитании детей. Система нравственного воспитания включает в себя:

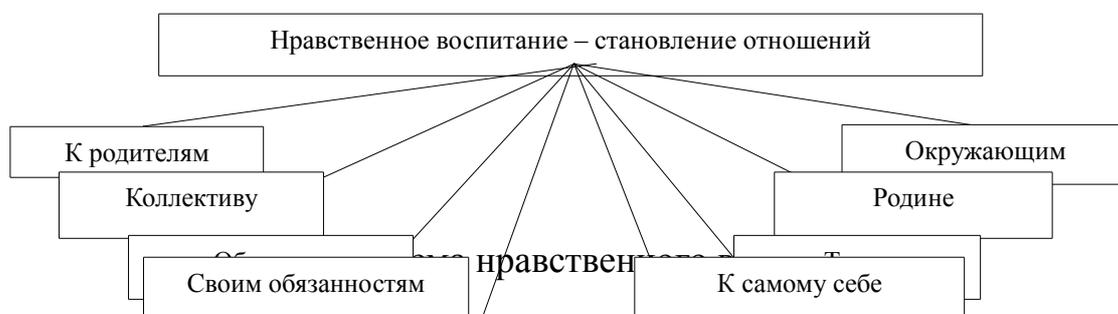
1. Актуализацию всех источников нравственного опыта. Такими источниками являются: деятельность (учебная, общественно полезная), отношения между людьми в коллективе, отношения воспитанников с обучающими их педагогами и родителями, эстетика быта, мир природы, и искусства.
2. Правильное соотношение форм деятельности и просвещения на разных возрастных этапах
3. Включение нравственных критериев в оценку всех без исключения видов деятельности и проявлений личности воспитанников.

Целью исследования форм, методов и средств формирования нравственности является развитие и совершенствование всех сфер нравственности: интеллектуальной, мотивационной, эмоциональной, волевой,

практической и саморегуляции.

Для реализации поставленной цели необходимо решение основных задач:

1. **Формирование нравственного сознания.** Активный процесс отражения нравственных отношений, состояний. Движущей силой развития нравственного сознания является нравственное мышление – процесс постоянного накопления и осмысления нравственных факторов, отношений, ситуаций, их анализ, оценка, принятие нравственных решений, осуществление ответственных выборов. Нравственные переживания, мучения совести поражаются единством чувственных состояний, отраженных в сознании, и их осмыслением, оценкой, нравственным мышлением.
2. **Воспитание и развитие нравственных чувств.** Нравственные чувства являются основой и стимулом проявления нравственной воли. Вне нравственной воли и действительно практического отношения к миру не существует реальной нравственности личности. Она реализуется в единстве нравственного чувства и сознательной непреклонной решимости осуществить свои нравственные убеждения в жизни.
3. **Выработки умений и привычек нравственного поведения.** Источник моральных привычек – в единстве глубокой сознательности и личной эмоциональной оценки явлений, взаимоотношений между людьми, их моральных качеств. Моральные привычки – это азбука моральных идей и убеждений. Формирование моральных привычек – это тот путь проникновения воспитателя в духовный мир воспитанника, без которого невозможно понимание человека и влияние на него тончайшими средствами – словом, красотой. Благодаря моральной привычке нормы общественной сознательности и общественной морали становятся духовным приобретением личности. Без моральной привычки невозможны самоутверждение, самовоспитание, уважение к самому себе.



Нравственное поведение имеет следующую последовательность:

- жизненная ситуация – порождаемое ею нравственно-чувствованное переживание – нравственное осмысление ситуации и мотивов поведения;

- выбор и принятие решений – волевой стимул – поступок. В жизненной практике, особенно в экстремальных условиях, всегда реализуются в единстве все названные компоненты.

Важнейшим средством формирования нравственности является использование созданных в культуре на разных этапах исторического развития нравственных идеалов, т.е. образцов нравственного поведения, к которому стремится человек. Как правило, нравственные идеалы формируются в рамках гуманистического мировоззрения как обобщенной системы взглядов и убеждений, в которой человек выражает свое отношение к окружающей его природе и социальной среде и центрируется вокруг человека. При этом отношение человека содержит не только оценку мира как объективной реальности, но и оценку своего места в окружающей действительности, связей с другими людьми.

Нравственная культура характеризуется наличием моральных ценностей и участием человека в их создании. Для того чтобы понять сущность и особенности нравственной культуры, необходимо выявить средства нравственного воспитания. К ним относятся общие и специфические методы и формы.

Методы нравственного воспитания – это своеобразный инструмент в руках учителя, воспитателя, педагога. Они выполняют функции процесса нравственного развития и совершенствования личности, управление этим процессом. При помощи методов нравственного воспитания осуществляется целенаправленное воздействие на учащихся, организуется и направляется их жизнедеятельность, обогащается их нравственный опыт. Формы организации и методы нравственного воспитания изменяются в зависимости от индивидуальных особенностей детей. Воспитательная работа проводится не только в групповой форме, но и принимает индивидуальную форму.

Таблица 1

Формы и методы (по классификации Н.И.Болдырева)

Средства	Формы	Методы
- Моральное убеждение	Организация воспитательной работы: беседы на тему:	Бинарные методы – самовоспитание: - убеждение и
- Моральное принуждение	- Правила поведения трудовое воспитание, выполнение общественных поручений [22, С. 149]; - Нравственное убеждение; - Упражнения: воспитание дисциплинированности и	самоубеждение (интеллектуальная сфера); - стимулирование и мотивация (мотивационная сфера) [25, С.54]; - метод внушения: воздействие на чувства, на ум и волю [18, С.116-117] - внушение и самовнушение

	<p>ответственности;</p> <ul style="list-style-type: none"> - Словесные формы (соборания, сборы, лекции, доклады, диспуты, встречи и т.д.) - Практические формы (походы, экскурсии, спартакиады, олимпиады, конкурсы); - Наглядные формы (музеи, выставки, кино, театр и др.) 	<p>(эмоциональная сфера);</p> <ul style="list-style-type: none"> - требование и упражнение (волевая сфера); - коррекция и самокоррекция (сфера саморегуляции); - воспитывающая ситуация и социальные пробы – испытания (предметно-практическая сфера); - метод дилемм и рефлексия (экзистенциальная сфера) [18, С. 119-120]; - Метод поощрения и наказания; <p>Метод коррекции поведения: создание условий при которых ребенок внесет изменения в свое поведение [18, С.115]</p> <ul style="list-style-type: none"> - Метод примера и подражания [4, С. 94-97]; - Метод игровых ситуаций [12, С. 373. 15, С. 126]
--	---	--

Методическими приемами выступают на первый план лекции и диспуты по вопросам морали (метод дилемм) и беседы и игровые ситуации по вопросам нравственности методических разработок психологов-педагогов Е.Ермаковой [7, С. 97-105] и М.Яновской [25, С. 48, 55].

Таблица 2

Примерные темы бесед

Тема беседы	Цель беседы
-------------	-------------

«Дружба»	Оказание помощи углубить их представления о товарищеском отношении к друзьям, о бескорыстии и порядочности как необходимых качеств настоящего друга.
«Умей быть требовательным к себе и доброжелательным к товарищам»	Воспитание критичного отношения к себе. Воспитание правдивости, а также доброжелательного отношения к товарищам.
«Умение понять и помочь»	Воспитание умения сочувствовать товарищу. Воспитать стремление и умение помогать людям. Формировать понятие о необходимости заранее обдумывать каждое свое действие.
«Красота в нашем мире»	Проявление заботы человека о природном мире.
«Хранилища культуры»	Посещение музеев как хранилища предметов культуры нравственности.
«Дом и семья»	Многоплановость проявления традиций в жизни народа, традиционной русской культуры.
«Как вести себя» - игра-упражнение	Формирование представления о некоторых правилах поведения, в частности об этикете в гостях.
«Хороший поступок» (рисование)	Закрепление того, какой поступок является хорошим. Дать возможность мысленно представить себя на месте героя рисунка.

Во все века люди высоко ценили нравственную воспитанность. Глубокие социально-экономические преобразования, происходящие в современном обществе, заставляют нас размышлять о будущем России, о ее молодежи. Нравственные ориентиры в настоящее время претерпевают многочисленные изменения. Зачастую это выражается в бездуховности, безверии, агрессивности. Поэтому проблемы нравственного воспитания детей актуальны в наше время.

Данными методами подтверждается «закономерность нравственного

воспитания», которую сформулировал В.А.Сухомлинский: «Если человека учат добру - ... в результате будет добро». Только воспитывать надо постоянно, требовательно, настойчиво, с учетом индивидуальных и возрастных особенностей детей.

В соответствии с поставленными задачами нравственного воспитания были:

- 1) показаны, что изменяются ценности, а это означает падение нравственности. Поэтому главной задачей является нравственное воспитание.
- 2) проанализированы ключевые понятия исследования:
 - нравственное воспитание – целенаправленный двухсторонний процесс формирования морального сознания, развития нравственных чувств и выработки навыков и привычек нравственного поведения;
 - форма воспитания – это способ организации воспитательного процесса;
 - методы нравственного воспитания выступают как пути и способы формирования нравственного сознания, развития моральных чувств и выработки навыков и привычек поведения.
- 3) указаны основные формы воспитания нравственности.
- 4) выяснены и раскрыты методы формирования нравственности.
- 5) разработаны тематические разработки нравственного воспитания.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах – М.: 1984, т.4.
2. Архангельский Н.В. Нравственное воспитание. – М.: Просвещение, 1979.
3. Белинский В. Г. Избр. Пед. Соч. М., 1948.
4. Болдырев Н. И. Методика работы классного руководителя: Учеб. пособие по спецкурсу для студентов пед. ин-тов.-М.: Просвещение, 1984. – С. 94-97.
5. Болдырев Н.И. Нравственное воспитание школьников: (Вопросы теории). – М.: Педагогика, 1979.
6. Даль В.И. Толковый словарь живого велико русского языка. – М.: 1979, т.11.
7. Ермакова Е. Курс нравственного воспитания «Этика». // Народное образование. 1998. № 9-10. – С. 97-105.
8. Классному руководителю. Учеб.- метод. пособие / под ред. М.И. Рожкова. – М.: Гуманист. Изд. Центр ВЛАДОС, 2001.
9. Краткий словарь по философии. – М.:1982.
10. Крупская Н.К. Задачи школы 1 ступени: Пед.соч., в шести томах. Т. 2. – М.: Просвещение, 1978.
11. Лихачёв Б.Т. Педагогика. Курс лекций: Учеб. Пособие для студентов пед. учебн. заведений и слушателей ИПК и ФПК. – М.: Прометей, Юрайт, 1998.
12. Макаренко А.С. Лекции о воспитании детей. – Соч. В 7-ми т. М., 1957, т. IV. – С. 373.
13. Никандров Н.Д. Проблема ценностей в российском обществе и цели воспитания. // Школа. 1999. № 4.

14. Педагогика: Учеб. Пособие для студентов пед. ин-тов / под ред. Ю.К. Бабанского. – 2-е изд., доп. и перераб. – М., Просвещение, 1988.
15. Пед. энциклопедия. Гл. ред.: И.А.Каиров, т.3, М., «Совет. энцик-я», 1966. – С. 126.
16. Подласый П.И. Педагогика: Учебник для студентов высш. пед. учеб. заведений. – М.: Просвещение, 1996.
17. Рахимов А.З. Роль нравственного воспитания в формировании личности. // Классный руководитель. 2001. № 6.
18. Рожков М.И. Байбородова Л.В. Организация воспитательного процесса в школе: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. – С. 115, 116-117, 119-120.4
19. Толкачёва Л. Всех выше должно стоять образование нравственное. // Сельская школа. 2002. № 1.
20. Харламов И.Ф. Нравственное воспитание школьников: Пособие для клас. руководителей. – М.: Просвещение, 1983.
21. Харламов И.Ф. Педагогика: Учеб. пособие.-4е изд., перераб. И доп.-М.: Гардарики, 2000.
22. Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч., т. V. М., 1951. – С. 149.
23. Шилова М.И. Проблема ценностей и цели воспитания. // Классный руководитель. 2001. № 3.
24. Щуркова Н.Е. Классное руководство: теория, методика, технология. – М.: Педагогическое общество России, 2000.
25. Яновская М.Г. Эмоциональные аспекты нравственного воспитания: Кн. для учителя. – М.: Просвещение, 1987. – С. 48, 54, 55.

Интернет ресурсы

1. <http://www.tulaschool.ru>
2. <http://rudocs.exdat.com>
3. <http://www.bibliofond.ru>

Аухатова Юлия Валерьевна

ХРИСТИАНСКИЕ ТЕРМИНЫ В ИСЛАМСКОМ СОЦИОЛЕКТЕ (НА ПРИМЕРЕ ГАЗЕТЫ «ЧЕЛЯБИНСКИЙ РАБОЧИЙ» С 1988 ПО 1994 ГГ.)

После установления советской власти в Челябинской области, как и в других субъектах России, многие мусульманские духовные лица были репрессированы [4, 131]. В итоге, почти на 70 лет ислам в Челябинской области был практически исключен из публичного пространства [16, 45]. Перестройка, политика гласности и свободы совести, провозглашенная М.С. Горбачевым, снова выводит ислам в сферу публичного обсуждения. В связи с этим нам интересно проследить, как, в условиях отсутствия полноценной исламской риторики в обществе и широкодоступных знаний об исламе на протяжении прошедших десятилетий на Южном Урале, журналисты описывают эту конфессию и ее представителей.

Источником исследования стала газета «Челябинский рабочий». Мы выбрали эту газету по нескольким причинам. Во-первых, она имеет самый высокий тираж среди всех областных газет. Во-вторых, эту газету выписывали больше других (в указанные нами хронологические рамки). В-третьих, ряд экспертов считают ее ведущим изданием области [5, 14], [14, 469].

Мы берем материалы, начиная с 1988 года, поскольку в это время происходит празднование 1000-летия принятия христианства на Руси, а значит, религия уже официально становится публичной. Кроме того, государство неоднократно встречается с представителями церкви, идет обсуждение закона о свободе совести. Материалы ограничиваются 1994 годом, так как в это время начинается война с Чечней, во время и после которой формируется негативный дискурс, связанный с исламом и мусульманами, и требует другого подхода в изучении [10, 62].

Всего нами было проанализировано более 2000 выпусков газеты «Челябинский рабочий» с 1988 года по 1994 год. За это время в газете вышло примерно 116 материалов, связанных с исламом.

При изучении материалов мы столкнулись с тем, что практически в каждом из них ислам описывается через христианские термины. Подробно об этом явлении писали М. Кемпер и А. Бустанов. В ряде работ они анализируют исламский социолект, или «исламский русский язык» [8, 66-69]. В них Кемпер и Бустанов говорят о трех типах «исламского русского языка»: «русификации», арабизации и «академизме» [7, 215-217]. Мы остановимся на первом типе и проследим особенности «русификации» на региональном кейсе.

«Русификации» проявляется в текстах из-за специального или неосознанного избегания арабских терминов, которые заменяются русскими синонимами или переводом. Одна из причин этого, по мнению исследователей, в том, что авторы ищут схожие слова для описания ислама среди религиозных терминов русского происхождения, что в итоге приводит к обращению к церковно-славянскому языку.

В целом во всех текстах про ислам в «Челябинском рабочем» в указанные годы мы видим избегание употребления арабских слов. Практически всегда все

мусульманские термины имеют русский перевод. Конечно, в некоторых случаях встречаются и арабские слова, академизмы, но это, скорей, исключение.

На страницах «Челябинского рабочего» в изучаемый нами период об исламе пишут не только журналисты, но и представители культурного, научного сообщества (историки, переводчики и т.д.), официальные исламские религиозные лица, простые горожане.

Как мы упоминали выше, в большинстве найденных нами материалов об исламе присутствуют христианские термины. В материалах, написанных самими официальными мусульманскими лицами или сделанных с ними (интервью), практически не встречаются заимствования из христианства для описания ислама. Они используют в основном русские значения арабских терминов и слова, которые уже прочно «вписались» в русский язык (намаз, медресе). Тем не менее, их способ описания своей конфессии укладывается в тип «русификации» с минимальным использованием арабской лексики (сами исследователи Кемпер и Бустанов называют тексты официальных духовных лиц «стилем муфтиев» и подробно описывают причины такого способа говорить об исламе) [7, 215].

В текстах «Челябинского рабочего» с людьми более далекими от религии заимствования из христианства встречаются чаще. Более того, мы заметили тенденцию постепенного учащения употребления христианской терминологии (в тех хронологических рамках, которыми мы были ограничены). Так в материалах за 1988 года мы не нашли ни одного случая употребления христианских терминов при описании ислама, но уже в 1989 году нам встретилось неоднократное употребление трех разных терминов, а в 1994 году христианские заимствования неоднократно встречались в текстах в семи вариантах.

Еще один важный момент – все христианские заимствования встречаются только в текстах, связанных с общероссийским и областным исламским контекстом. Проще говоря, при описании зарубежных событий мы ни разу не встретили термины из другой религии. Во-первых, потому что, чаще всего, зарубежные новости в «Челябинском рабочем» касаются вооруженных столкновений, и в таких материалах нет места религиозным терминам. Во-вторых, источником зарубежных материалов служило информационное агентство, а не сами журналисты издания. В-третьих, место на полосе для зарубежных новостей было ограничено (2-10 предложений для одной заметки), и журналистам, которые отвечали за наполнение этой рубрики, приходилось выбирать и оставлять самое главное.

Увеличение упоминания христианских терминов в текстах, касающихся российских мусульман и челябинских в частности, мы связываем с поддержкой религиозного возрождения ислама в стране и, как следствие, с увеличением доли публикаций, освещающих жизнь мусульман в России, с каждым годом (открытие новой мечети, медресе, хадж и т.д.). Кроме того, ислам начинает играть важную роль в национальной политике государства, объединении людей, интерес к нему возрастает с разных сторон (со стороны православия, местных властей, деятелей культуры, ученых).

Самым распространенным по употреблению христианским термином становится слово «храм». Светские и богословские словари связывают храм именно с христианством и иудаизмом. В нескольких публикациях «Челябинского рабочего» слово «храм» используется в значении универсального религиозного сооружения для любой конфессии («возросло число общин и храмов всех конфессий» [2, 4]). Чаще всего, значение «храм» употребляется в качестве синонима для мечети. Кемпер и Бустанов считают, что заимствования русских терминов при описании ислама связаны с желанием быть понятыми всеми: верующими, неверующими, православными, буддистами и т.д. [7, 215]. Следовательно, нужно выбирать универсальные слова при описании своей конфессии. Мы согласны с этим утверждением, но хотим немного дополнить его. Нам кажется, что частотное использование слово «храм» журналистами и читателями «Челябинского рабочего» обосновано, как минимум, стилистическими особенностями (синоним «мечети», чтобы не повторяться). Нам также кажется, что в условиях «исламского вакуума» в предыдущие годы, разница между культовыми сооружениями и их названиями была не так очевидна, тем более, что до конца 80-х. годов в Челябинской области действовала только одна мечеть, да и та находилась за границами областного центра.

При описании мусульманских обрядов авторы текстов нередко переносят на них значение православных сакральных действий. Например, описывая приезд Т. Таджуддина, Председателя Центрального духовного управления мусульман и Верховного муфтия России, к месту постройки будущей мечети, журналист описывает совместную молитву мусульман как освящение места, на котором ведется строительство культового здания [6, 1]. Приезд и молитвы Т. Таджуддина в текстах журналисты также называют благословением для того или иного дела [12, 1]. Сами молитвы авторы иногда называют молебном [13, 1]. Обязательный для мусульман пост в месяц Рамадан по примеру православия называют «Великим Постом» [3, 6]. Правила, которыми руководствуются верующие, дают названия «каноны» [2, 4] (иногда как синоним слова «шариат»). Вода из источника Зам-зам получает название «святой воды» [15, 5].

Интересно также проследить, как в газете называют лиц, представляющих ислам и мусульман на официальном уровне. Для их описания используются разные выражения: духовные наставники, духовенство, духовные лица, высокие духовные лица, высшее духовное лицо России, мусульманские клерикалы, сан. Само «духовенство» и люди, связанные с исламом, редко дают себе подобные определения. Как правило, они ограничиваются упоминанием названий должностей (муфтий, имам-хатыб) и фамилий людей, нейтральными фразами «мусульманские религиозные деятели», «помощник муфтия».

Интересно и другое употребление христианских смыслов при описании важнейших элементов для ислама: поста и Корана. В одном из текстов про Коран говорится: «Согласно исламскому учению, именно в этом месяце был ниспослан свыше на Землю священный Коран» [1, 1]. О посте же пишут, как о способе искупления грехов.

В ряде публикаций определенное направление мусульман во время молитвы журналисты расценивают как поворот в сторону Мекки и объясняют рождением в этом городе Пророка [3, 6].

Нам кажется, что в данном случае перенесение христианских значений на исламские обряды и вещи, связанные с исламом, нельзя расценивать только как попытку быть понятным всем читателям газеты. Переход с исламской риторики на православную гипотетически оставляет за бортом людей неверующих (а эта большая часть аудитории) или относящихся к другим конфессиям.

Возникает вопрос, зачем тогда вообще описывать одну религию через другую в обществе, которое только избавилось от политики атеизма? Этот вопрос переводит нас в плоскость рассуждений о роли и месте православия и ислама в Челябинской области (поскольку мы рассматриваем региональный кейс).

Использование христианских терминов для описания нередко центральных моментов в исламе, перенос значений обрядов, вещей с одной религии на другую демонстрирует, что христианская риторика более привычна и знакома аудитории, а значит, и христианство представлено больше и глубже. В статье Ж. Корминой и С. Штыркова высказывается мысль о том, что православие никогда не уходило с публичной арены, даже в СССР, менялась лишь степень сакральной составляющей [9, 9-40]. К исламу это относится в меньшей степени.

Христианские термины оставались понятны и были использованы для описания ислама. На ислам, как бы, накладывается матрица из христианских представлений, чтобы «упростить», упорядочить для себя представления о мусульманах и их религии. Мы предполагаем, что обычным людям, авторам материалов, не имеющим отношения к исламу, хотелось сделать ислам понятным для себя.

Исламские религиозные лица в своих выступлениях в «Челябинском рабочем» редко использовали христианскую риторику. Мы можем предположить, что люди «достраивали» свое представление об исламе, исходя из имеющихся в обществе знаний.

Конечно, имеет место и простая неосведомленность авторов материалов об исламе. Приведенные примеры показывают, что даже среди тех, кто занимается решением религиозных вопросов, нет понимания принципиальных вопросов ислама. Знания об исламе «не плавают в воздухе», как это происходит с православием (о христианстве что-то да известно, а все, что известно об исламе проходит через призму православия).

Использование христианских заимствований в исламском социолекте – это не только попытка сделать ислам понятным многим. Это способ «приближения», описания менее знакомой религии для себя, поскольку авторами текстов с христианскими терминами становятся журналисты и простые читатели, а не исламские религиозные лица. Это также воспроизводство тех представлений, что уже были в обществе, которые показывают, что ислам не так понятен и знаком жителям Челябинской области.

Список литературы и источников

- 1 Вечерней молитвой [Текст] // Челябинский рабочий. – 1993. – 23 июля.
- 2 Габидуллин, М. Ак-масит – Белая мечеть [Текст] / М. Габидуллин // Челябинский рабочий. – 1989. – 14 нояб.
- 3 Гайнуллин, Ш. Шел месяц Рамазан [Текст] / Ш. Гайнуллин // Челябинский рабочий. – 1992. – 11 марта.
- 4 Денисов, Д. Н. Очерки по истории мусульманских общин Челябинского края (XVIII – начало XX в.) [Текст] / Д. Н. Денисов. – М.: Изд.дом Марджани, 2011. – 256 с.
- 5 Драгунов А. В. Роль ежедневника «Контакт» в становлении независимых СМИ на Южном Урале в конце XX века [Текст] / А. В. Драгунов // Вестник ЮУрГУ. Серия: Социально-гуманитарные науки. – Челябинск, 2014. – Том 14. – С. 14 – 17.
- 6 Зигангиров, А. Мечети – быть [Текст] / А. Зигангиров // Челябинский рабочий. – 1992. – 22 февраля.
- 7 Кемпер, М., Бустанов, А. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса / М. Кемпер, А. Бустанов // Kazan Islamic Review – 2015. – (<http://dare.uva.nl/document/2/162621>)
- 8 Кемпер, М. Русский язык ислама: феномен переключения кода/ М. Кемпер // Ислам в современном мире – 2015. – (<http://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/7/9>)
- 9 Кормина, Ж. В., Штырков, С. А. «Это наше исконное русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации [Текст] / Ж. В. Кормина, С. А. Штырков // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. – С. 7-45.
- 10 Малашенко, А. Ислам для России [Текст] / А. Малашенко. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 192 с.
- 11 Малышев, И. Игра «в поддавки» [Текст] / И. Малышев // Челябинский рабочий. – 1989. – 19 марта
- 12 Маратов, Г. Под дымовой завесой – исламский полумесяц... [Текст] / Г. Маратов // Челябинский рабочий. – 1993. – 20 мая.
- 13 Нижний Новгород [Текст] // Челябинский рабочий. – 1991. – 2 июля.
- 14 Попов Л. С. Встречи в пути. Записки журналиста [Текст] / Л. С. Попов. – Челябинск.: Челябинский дом печати, 2000. – 628 С.
- 15 Святая вода на экспорт [Текст] // Челябинский рабочий. – 1994. – 10 нояб.
- 16 Хакимов, Р. Ш. Красная звезда против полумесяца: противостояние десятилетий [Текст] / Р. Ш. Хакимов. – Челябинск, 2013. – 735 с.

*А.Р. Шарипов, канд. филос. наук, доцент
Ч.Р. Хамидуллина
канд. истор. наук, доцент*

КОНФЕССИИ ХРИСТИАНСТВА И ИСЛАМА В АСПЕКТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Мировые религии в современном мире, оказывают существенное влияние на становление и развитие национального самосознания. Несомненно, что конфессиональный фактор требует значительного и фундаментального исследования.

Американский ученый И. Валлерстайн пишет, об историческом значении основных мировых конфессий, их исторической роли оказавшей судьбоносное влияние на разные народы мира, так он отмечает, что «...универсализм стал кульминацией долгой исторической традиции, имеет непосредственное отношение к трем упомянутым религиям. Возможно, крупнейший культурный скачок в истории произошел, когда люди (некоторые из них) перестали верить в бога своего племени и признали единого (универсального) Бога и соответственно, единство всех людей»[1]

Необходимо отметить, что признание единого бога, далеко не однозначный процесс, новые религии распространялись зачастую через страдания и кровь, достаточно вспомнить арабские завоевания, на территории которых первоначально распространился ислам; или распространение христианства в Европе среди язычников, а в эпоху великих географических открытий и на другие континенты. Только потом, «распространение (принятие)» новой веры, что христианства, что ислама, совершалось из-за политических соображений.

Так в Киевской Руси принятие восточного христианства (православия) означало укрепление союза с Византийской империей в противовес враждебной политике западных христианских (католических) и восточных исповедующих ислам. Такими же соображениями характеризуется принятие ислама на Южном Урале, в частности башкирами и в Поволжье татарами, что означало также «ориентацию» на этнически близкие тюркоязычные народы Туркестана, в которых уже исповедовали ислам, хотя и здесь были исключения, так чуваш и

¹ Балибар, Этьен; Валлерстайн, Иммануэль Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. Перевод группы авторов под ред. Д. Скопина, Б. Кагарлицкого, Б. Скуратова. М.: Логос – Альтера, Ессе Ното, 2003. –С.41.

других тюрко-язычных народов приняли иные религиозные воззрения христианства, буддизма, иудаизма.

Поучительными в этом смысле являются факторы, обеспечивающие мобилизацию людей по конфессиональному и национальному признаку. Так в работе «Национальная идея в Западной Европе в Новое время», отмечается, что

«Важное место в национальной самоидентификации португальцев занимала вера. Реконкиста воспринималась в XVI в. как борьба христиан против иноверцев и отождествлялась с войной за веру и крестовыми походами. В эпоху Великих географических открытий португальские завоевания интерпретировались как выполнение божественной миссии – обращения в христианство язычников. В поэме Камоэнса португальцы – «Христовой веры истинный оплот» – противопоставлены как мусульманам, которые предстают как «исчадие порока», «злобные варвары», «люди бессовестный и подлый», так и впавшим в ересь англичанам и немцам. Португальцы в «Лузиадах» – избранники Провидения, защитники и распространители христианства, совершающие подвиги во имя веры». [2] Из данной цитаты видно, что религиозная идентичность была тем важным отличительным признаком, обеспечивающей активное поведение этнической группы, португальцев.

В целом, для тех, кто исповедует ислам, при всей кажущейся идеи единства и глобальности, не достигла своей цели. В разных странах, зачастую на территории одной страны существуют соперничающие направления, их история существования порой отмечена противостоянием и столкновениями, в том же Ираке арабы сунниты и арабы шииты, в Саудовской Аравии своё направление ислама – ваххабизм, причём порой все эти ветви отрицают права других называться мусульманами. Таким образом, необходимо отметить, что исламский мир не един, в нём существуют отличные от других религиозные, идеологические подходы. Это можно рассматривать как локализацию, что тем не менее не сделало ислам одной глобальной религией, но это была попытка глобального распространения, то есть глобализации.[3]

История становления и развития ислама свидетельствует о том, что в различных регионах планеты, ислам принимал специфические локальные черты, несмотря на то, что изначально было присуще единообразие, в частности, это наглядно проявилось в историческом противостоянии между арабами - суннитами и персами - шиитами, то есть национальное противоречие было отражено в выборе того или иного течения ислама.

¹Национальная идея в Западной Европе в Новое время. Очерки истории / Отв. редактор В.С. Бондарчук. – М.: ИКД «Зерцало-М», Издательский дом «Вече», 2005. –С.318.

²См.: Шарипов А.Р. Конфессиональный и национальный факторы в процессе глобализации (статья) Регионология Научно-публицистический журнал. в процессе глобализации //Регионология Научно-публицистический журнал. НИИ регионологии ГОУВПО Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева. – г. Саранск 2011 - № 2/2011- С. 216.

Распространение по миру авраамических конфессий христианства и ислама, явилось одним из ключевых факторов развития всего человечества. Данные конфессии распространялись с учётом политических взаимодействий соседних народов, и как следствие, в случае «добрососедских» отношений,

возникло конфессиональное единство.¹

Можно отметить, что ни одна из мировых конфессий не сумела стать «единственной и правильной», в силу наличия политических и экономических противоречий различных империй и наций, понимаемое как глобализация.

Источники и литература.

1. Балибар, Этьен; Валлерстайн, Иммануэль Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. Перевод группы авторов под ред. Д. Скопина, Б. Кагарлицкого, Б. Скуратова. М.: Логос – Альтера, Ессе Номо, 2003. –С.41.
2. См.: Миграция и социальная дистанция в региональном социуме Вестник ВЭГУ № 6 (68) 2013 Уфа: 2013(Шарипов А.Р. в соавторстве).
3. См.: Шарипов А.Р. Конфессиональный и национальный факторы в процессе глобализации (статья) Регионология Научно-публицистический журнал. в процессе глобализации //Регионология Научно-публицистический журнал. НИИ регионологии ГОУВПО Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева. – г. Саранск 2011 - № 2/2011- С. 216.
4. Национальная идея в Западной Европе в Новое время. Очерки истории / Отв. редактор В.С. Бондарчук. – М.: ИКД «Зерцало-М», Издательский дом «Вече», 2005. –С.318.

¹ См.: Миграция и социальная дистанция в региональном социуме Вестник ВЭГУ № 6 (68) 2013 Уфа: 2013(Шарипов А.Р. в соавторстве)

ВЕРА БЕЗ РЕЛИГИИ (АТЕИЗМ КАК МЕТОД СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ)

Мысль о диалектических взаимоотношениях религии и атеизма принадлежит к кругу давних и прочных достижений философии религии и религиоведения. Высказанная еще Людвигом Фейербахом в форме максимы: «Атеизм – тайна самой религии», - она вдохновила не одно поколение философов и богословов, стремившихся обернуть это высказывание и найти не столько атеизм в религии, сколько религию в атеизме. В XX веке это стало особенно актуальным в связи с длительным периодом господства секуляризма и последующим консервативным поворотом, совершающимся практически во всем мире, начиная с конца 1970-х годов.

Впрочем, попытки вскрытия религиозных потенций атеизма не настолько новы, насколько это иногда утверждается. Так, в последнее время широкую известность получила ранняя работа Александра Кожева «Атеизм», написанная еще в 1931 году. Однако уже в ней намечается важная черта всех последующих попыток синтеза религии и атеизма – апелляция к опыту восточной философии (с точки зрения индуизма атеизм может быть ортодоксален при условии, если его аргументация опирается на авторитет Вед). Эта ориентация может афишироваться, может маскироваться, но она принципиальна для т.н. «христианского атеизма» и подобных концепций.

Кроме того, теоретики синтеза религии и атеизма стремятся откеститься от самого понятия «религия». Эта тенденция также возникла в межвоенный период, когда Рудольф Бультман предложил «демифологизированное», а Дитрих Бонхёффер – уже и «безрелигиозное» христианство. Тем самым протестантские теологи стремились удержать представление об исключительности христианства. Тезис «христианство – больше, чем религия» позволяет вывести его из-под огня исторической критики: мы порываем с религией, а следовательно и со всеми теми перекосами, в которых была виновата она. Это своеобразное «стряхивание бремени» также является одним из важных элементов систем религиозно-атеистического синтеза.

В России из числа подобных систем сейчас наиболее популярна концепция «бедной веры» (заметим, веры, а не религии) Михаила Наумовича Эпштейна. Для него судьба религии в России – аналог истории Воскресения, религия в России должна была своей смертью поглотить смерть любой религии, дать ей вечную жизнь. Однако, как и в христианстве, эта вечная жизнь инобытийна, религия не может просто взять и вернуться к формам, разрушенным атеизмом. Впрочем, Эпштейн здесь далеко не последователен, ниже он все же утверждает, что «бедный верующий присоединяется рано или поздно к какой-нибудь исторической традиции» (термин «религия» снова избегается) [4, с. 34].

В целом мистико-эстетическая интуиция приводит автора к мысли о

существовании в России нового типа религиозности, который не укладывается в классические представления о конфессиональной принадлежности. Основная особенность этой религии – ее конкретность; вместо обожествления целого (мира, общества, нации) она проповедует богоподобие каждой вещи, каждого человека. Бог здесь проявляет себя не в общем, а в особенном. Это эпоха, когда не бог говорит человеку, а каждый человек – богу. И, соответственно, для такого верующего теряет обязательность ритуал, богословская традиция и т.п., его вера максимально проста и при этом – внецерковна, индивидуальна [4, с. 28-31].

Концепция «бедной веры» близка теологии «Смерти Бога», с которой связывает свои идеи и сам Эпштейн. Авторы этой богословской доктрины – Уильям Гамильтон и Томас Альтицер – провозгласили в середине 1960-х годов эру «христианского атеизма», смысл которого был в том, чтобы не извлекать бога из мира, не эксплицировать особой сферы его бытия и поклонения ему, т.е. религии и церкви [2, с. 238]. Альтицер интересен как раз тем, как он осуществляет размежевание с религией. Он заявляет, что образцом религиозной установки является восточный мистицизм, к которому причисляет индуизм, буддизм и даосизм. По его мнению, суть восточного мистицизма заключается в радикальном отрицании реальности и стремлении верующего к восстановлению утраченного единства (Тотальности) бытия. Постольку, поскольку и христианство призывает к возвращению в потерянный рай, оно тоже является именно религией. Однако христианство уникально (читай – исключительно) именно тем, что оно поднимается над этим призывом. После смерти бога и его воплощения в мире он уже не имеет смысла, поскольку возвращаться некуда, да и не за чем: бог теперь имманентен миру, воплощен в нем как Слово [1, с. 8, 15-16]. В итоге в теологии смерти бога вера отделяется от религии и входит к человеку с черного хода, через повседневность.

Здесь уже заметно, что «восточный мистицизм» является не только негативной предпосылкой для концепций религиозно-атеистического синтеза. Проекты «бедной веры» и «христианского атеизма» становятся понятнее благодаря обращению к движению за создание универсальной религии в индийской философии неоведантизма. Зачинателем его является Шри Рамакришна, впервые провозгласивший принцип единства всех религий. Неоведантизм постулировал тезис об универсальности веданты, фактически проповедовал ее превосходство над прочими религиями в виде тезиса о том, что веданта уже включает в себя все прочие религии. В наиболее близкой Эпштейну форме этот тезис был высказан Сарвепали Радхакришнаном, который, в отличие от прочих теоретиков неоведантизма, положительно оценивал роль атеизма в истории религии и культуры. С его точки зрения, атеизм – это ответ на антигуманный характер большинства современных религий, вполне возможно, направляемый рукой бога, это протест против фанатизма, расчищающий путь для новой религии, религии духа [3, с. 271]. И западные мыслители поспешили принять эти методы на вооружение.

Главное отличие западной оценки миссии атеизма от восточной – это

взгляд на нее через призму апокалиптических представлений. Альтицеру принадлежит специально написанная статья, в которой русская революция описывается как апокалиптический процесс, как выигранный апокалипсис. Отчасти это проистекает из стремления переосмыслить Холокост как явление западной истории (для теологии смерти бога это одно из доказательств этой самой смерти). В русской революции сбывается пророчество, она – не только эра Антихриста, она – эра присутствия Христа «в сломленном и страдающем человечестве». Она рассматривается как завершение отдельных историй и начало универсальной истории [1, с. 204]. Эпштейн наследует, но несколько снижает апокалиптический пафос Альтицера. Ему в целом ближе идеи «Кризиса атеизма» И.А. Ильина, также полагавшего, что атеизм исполнил свою роль и должен предстать перед судом истории. Однако, в отличие от Ильина, он все-таки надеется на универсальность «бедной веры». Конечно, эта надежда двойственна, и за универсализмом сквозят претензии религий «авраамического корня», поскольку апокалипсис по сути своей – это торжество одной религии, и на это торжество рассчитывает всякий, кто рассматривает наше время как апокалиптическое.

Однако на практике вера и религия вряд ли делимы, и то обстоятельство, что на западе теология смерти бога быстро утратила свою популярность – показательно и доказательно. Вера не может долго существовать без соответствующей мифологии и культовых действий, попытка превратить повседневность в культ заранее обречена на провал, поскольку вера по определению небуднична, в ней есть большой элемент инаковости, инобытийности (а в современном мире он усиливается за счет ее факультативности). Критики Гамильтона и Альтицера как раз и подчеркивали это, упрекая их в имманентизме, который не оставляет места для веры вообще, а не только для надуманной безрелигиозной веры. Наверное, именно поэтому и «бедный» верующий Эпштейна все-таки должен в итоге сделать выбор, о чем неоднократно проговаривается автор.

Литература:

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: канон, 2010. – 224 с.
2. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.
3. Литман А.Д. Современная индийская философия. – М.: Мысль, 1985. – 399 с.
4. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ, 2013. – 416с.

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО: ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ В УСЛОВИЯХ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Аннотация

Состояние вопроса заключается в неоднородности развития общества и человека будущего, разнородных тенденциях секуляризации / десекуляризации, клерикализации / антиклерикализма, авторитаризма / демократии. Предмет исследования: рассматриваются концепция светского общества как основы духовно-нравственной самоидентификации. Методы исследования: общелогические, общенаучные и частонаучные. Результаты: обосновывается положительный ресурс светскости как основы государственного управления и образования. В заключении анализируются исторические примеры секулярного плюралистического идеала.

Ключевые слова

Выборы, мультикультурализм, секуляризм, десекуляризация, социальная неоднородность, светское образование, этноконфессиональная безопасность, единство в многообразии

Международная конференция «Религиоведческое измерение современности: философия и социология религии», посвящённая научному изучению феноменов секуляризации и десекуляризации, клерикализма и антиклерикализма, процессам духовно-нравственной самоидентификации особенно интересна, поскольку задаёт социологический дискурс.

Научный подход к религии ослабил свои позиции в российском обществе за последние 10 лет, если судить по количеству кафедр и выпускаемых специалистов. Поэтому каждая религиоведческая конференция – заметное событие.

Существенным фактором современного общества стал терроризм как инструмент воздействия на политические институты через устрашение массового общественного сознания. Исламский фактор выступил грозной силой в 2015-2016 гг., когда во Франции и Бельгии было совершено несколько терактов, бросивших вызов не только системе безопасности, но и ценностям мультикультурализма, демократии и европейской миграционной политики.

Четыре года ранее Европу всколыхнул беспрецедентный акт насилия: гражданин Норвегии А. Брейвик сначала совершил взрыв в государственном здании, который привёл к гибели 8 людей, а затем застрелил 69 участников молодёжного рабочего конгресса. Так террорист выступил против социальных программ правящей партии по поддержке иммигрантов. Себя Брейвик представлял крестоносцем, борцом с исламом. Норвежцы посчитали событие самой крупной после II Мировой войны национальной трагедией. Более 200

тысяч горожан, одна треть всех жителей столицы, сплочённые ценностями открытости и гуманизма, принесли цветы к главному собору Осло. Напротив, когда полиция вела преступника, толпа скандировала Брейвику «гори в аду».

Не следует думать, что у норвежского террориста нет союзников. Европейских антиисламистов беспокоит формирование параллельного общества, не разделяющего традиционные для Европы ценности и мировоззрение; они полагают, что идеи Брейвика лишь защищают христианскую культуру. Правые выступают за сохранение культурной идентичности Европы; в частности, их волнует то, что минареты самой большой в Германии мечети будут соперничать со шпилями Кёльнского собора. Радикальные правые партии полагают, что политика правильного котла не оправдала себя, ибо приезжающие мигранты плохо растворяются в европейских демократиях и ассимилируют западные ценности.

Жители Кёльна в 2008 и 2009 опротестовали антиисламские выступления правых партий Германии, Франции, Италии и Бельгии. «Если Вы не за ислам, значит, Вы за Гитлера» – под такими лозунгами встретили конгресс жители Кёльна, опасаящиеся исламофобии. Ведь преследование евреев в Европе продолжалось из-за недостатка протестов.

Есть умеренные алармисты, которые, в целом, не против ислама, но полагают, что мусульмане Европы должны адаптироваться, а именно: 1) мечети не должны быть больших размеров и минареты на должны использоваться для созыва верующих, 2) иммигранты должны владеть местными языками, 3) женщинам-мусульманкам следует принять европейский тип коммуникации, который подразумевает открытость лица и контакт глазами с собеседником, не ношение чадры, паранджи, хиджаба 4) разделение светского кода коммуникации, который допускает ироничное отношение к религии (история с карикатурами на Пророка). При всей скандальности антиисламского конгресса такие ожидания разделяют около трети европейцев. Очевидно, что для социального мира, обе стороны должны услышать друг друга и принять симметричные обязательства; при этом государство и образование могут выступать как партнёры и посредники по установлению политики терпимости и знания Другого. Европа стоит перед проблемой, как пополнить убывающее население за счёт трудовых мигрантов и при этом передать им не только качество жизни в виде материальных удобств, но и нематериальные ценности, которые последние, похоже, не собираются принимать? Аналогичная проблема встала и перед другими полиэтничными государствами, которые помимо европейского противоречия труда и капитала имеют ещё и давнюю и нерешённую (неразрешимую?) проблему (возможность?) этноконфессиональной неоднородности.

Россия имеет давнюю сложную ситуацию межконфессионального разнообразия. Можно выделить три вида этноконфессиональной идентичности и политики. Первый, византийский лик России, наиболее отчётливо проступает к периоду правления Петра I и развеивается в дыму сражений Первой мировой

войны. Ценностной осью национальной идеи «Москва – третий Рим» является православие. В Российской империи деление по национальному признаку уступало признаку деления по вероисповеданию. Людей различали на православных и неправославных, на крещёных и не крещёных. А. Ю. Бендин предложил следующие сущностные характеристики конфессионально-этнической политики российского государства до 1905 г.:

- патерналистский характер монархии по отношению к религиозным общинам;
- привилегированный статус Православной Церкви;
- административное и уголовное принуждение для защиты интересов Православной Церкви
- законодательное запрещение прозелитизма для всех религиозных общин, за исключением Православной Церкви;
- наследственный характер религиозно-этнической принадлежности всех подданных государства [Бендин, 2005: с. 65-66].

Единообразие через вероисповедание не снимало напряжённости между разными социальными классами, обозначились локальные этнические конфликтогенные зоны (Кавказ, Польша, Украина).

На смену византийской идентичности пришёл образ Красной России, с характерными для него социализмом и исторической ролью пролетариата. В Советском Союзе этнический вопрос подвергся нивелировке через идею интернационализма: все граждане СССР – братья одной большой многонациональной семьи. Коммунистическая идеология диктовала наднациональную внерелигиозную социальную однородность. Однако и при таком «идеальном» режиме национальный вопрос не исчез сам собой. Пример – межнациональные конфликты в Нагорном Карабахе, Крыму, Средней Азии. Оказалось, что некоторые нации лучше адаптируются и в рамках социализма, строят свои кланы. Партийный лифт переносил представителей разных наций ближе к тёплым местам, а вслед за лучшими сыновьям и дочерьми разных наций перебирались и их этнические протезы.

Современный российский федерализм наследует многие проблемы и способы решения от советского федерализма, который, в свою очередь, представлял ускоренную практику модернизации самодержавного принципа удержания наций. Самовластие, высасывающее соки провинции, создавало безликий шаблон и ограничивало региональное политическое творчество.

Перед натиском западных и восточных конкурентов Советская государственность стремилась защитить свои экономические интересы на Дальнем Востоке, в Средней Азии, на Кавказе, Юго и Северо-западе. Сегодня очевидно, что многие территориальные нарезки республик в составе СССР не учитывали этнонациональные антиномии и оказались, по словам В.В. Путина, «миной замедленного действия», так как привели впоследствии к кровавым конфликтам в Средней Азии, на Кавказе и Украине.

Новый российский федерализм не только наследует сложившиеся

матрицы трудностей, но и испытывает новые вызовы: 1) сочетание демократического управления с государственно-политической целостностью, 2) сочетание единой и различной демографической политика по отношению к разным регионам, 3) цивилизационное единство и дифференциация составляющих народов.

Российский федерализм находится в динамике. Нововведение В.В. Путина, связанное с учреждением региональных органов власти в виде федеральных округов и полпредами президента было нацелено на оперативное управление территориальными макрообъектами в вопросах экономики и безопасности. Второй задачей этой стратегии является противодействие этнонациональным центробежным силам. Макрорегионы призваны уравнивать права субъектов федерации. Постепенный отказ от этнотерриториального принципа российского федерализма в пользу экстерриториальных макрорегионов должен снять межэтническую напряженность в пользу равного справедливого общества.

Перестроечный принцип самоопределения наций обнажил бедноту интернационализма, за фасадом которого крылся протекционизм. Этноконфессиональная идентичность обрела неведомую до этого субстанциональность. Однако В.В. Путин пресёк попытку некоторых радикальных политиков разыграть карту национализма и поставил под контроль молодёжные национал-патриотические движения, которые преследовали аналогичные цели, что и «Правый сектор» на Украине.

Сегодня мы являемся свидетелями и участниками формирования некоей новой идентичности, параметры которой не являются чёткими. Скорее можно утверждать, что новый лик России наследует из первого образа идею сильной мировой державы, из второго – установку на социальное государство. Особым мотивом сегодняшней национальной идеи выступает тема единства и законности выборов. Государствообразующая партия стремится реализовать этот принцип в своих документах, заявлениях и даже праздниках.

Усилия по снятию межэтнической напряжённости через принцип «единство в многообразии» нельзя переоценить. Из проводимых опросов студентов автор почерпнул, что около 40 % не знают, есть ли в России буддисты, где находится Калмыкия, Бурятия, Тыва. Неудивительно, что в многонациональном государстве можно пострадать от побоев скинхедов или быть задержанным полицией за этнический вид [3]. Порядка 30 % студентов не могут указать регионы распространения ислама в России. Нежелание знать Другое послужила одной из причин, почему некоторые республики Советского Союза в своё время вышли из его состава – «мы изучаем историю России, а они не хотят знать нашу историю».

В свою очередь, этноконфессиональным диаспорам, следует быть адаптивными, гибкими, скромными; работать со своим подрастающим поколением, пресекать у них высокомерие, заносчивость. В условиях взаимоуважения и равного отношения со стороны администрации и

правоохранительных органов, конфликтов в Кондопоге, Краснодаре, Пугачёве, Москве, Арзамасе можно было бы избежать.

В целях этноконфессиональной безопасности следует изучать в школе не конкретные религии, а преподавать предмет «Народы и религии России» где необходимо найти место большим и малым этноконфессиональным общностям России. Так, например, протестанты обычно не попадают в традиционные конфессии, хотя их вклад в развитие российской государственности трудно переоценить, ведь это лютеранские общины стали источником специалистов и технической революции XVII–XVIII в. в России. Последователи всех больших и малых этноконфессиональных сообществ являются россиянами, создают совокупный национальный продукт. Поэтому даже о малых религиях и народах нужно дать небольшую справку, чтобы никто не преследовался из-за невежества.

Обычно необходимость моноконфессиональной опоры государства объясняют воспитательной лакуной в российском обществе. Стремление переложить на церковь нравственное воспитание может привести к обратным результатам. Нравственность, носителем которой является религия, носит весьма специфический характер. Если она навязывается, то имеет место обратный эффект. Другое дело секулярная нравственность, которая имеет место в случае воспитания правом. Это общеобязательная нравственность, отчуждение от которой грозит асоциальным поведением, поэтому российская государственность должна быть основана на светском гуманизме. Конкуренция не только благоприятна для экономики и политики. Она помогает также и духовно-просветительским организациям. Вернадский В.И. полагал, что в коэволюционном процессе развития человека и общества взаимодействуют не только наука и право, но и мораль, религии.

В исторической перспективе светский гуманизм представляет собой объективированную христианскую нравственность, и он лучше всего на данном этапе подходит в качестве государственной нравственной платформы. Поскольку религиозная нравственность носит конфессионально-конкретный характер, государственная идеология должна быть максимально надконфессиональной и универсальной. Этим требованиям может отвечать только право в своей воспитательной функции и светское религиоведение как представляющее адекватный ответ гражданского общества на многообразие интенций религиозного сознания. Современные западные демократии соединили античные выборные ценности с социальной парадигмой христианства.

Термин «секуляризм» происходит от древнеримского «*ludi saeculares*» – праздник конца столетия. Когда мы сегодня проводим опросы в России и оказывается, что среди православных более 79 % выбирают Новый год как любимый праздник, то это сопоставимо с первичным временным смыслом античного секуляризма. Сегодня, однако, это понятие имеет и другие, более важные значения: 1) неклерикальный, мирской, 2) нейтральный, отстранённый,

безразличный к религии, 3) лаицистский, т.е. неприемлющий религиозность как психологическое нездоровье и предполагающий активные действия по освобождению общества от влияния религии (А. Невзоров).

Говоря о духовно-нравственной самоидентификации, для нас важно такое понимание секуляризма, согласно которому правительство, государство, суды, прокуратура, образование, источники права, политические институты и прочие публичные институты должны сохранять нейтралитет по отношению к религиозной вере и этническим интересам; при этом в обществе отсутствует принуждение к религиозному вероисповеданию со стороны государства и церквей.

В этом смысле очень важным является развитие светской науки в целом и религиоведения в частности. Религиоведы сегодня представляют малочисленную, но очень важную специальность. Конфессиональный крен в образовании может способствовать только дестабилизации социальной устойчивости в силу своего «комплекса исключительности». Противостоять этому можно через религиоведческое образование граждан, понимание единства и различий Другого. У нас недостаточно светских специалистов в области веры, которая является очень чувствительной сферой духовной жизни общества. Необходимо оказывать поддержку в трудоустройстве религиоведам, которые представляют малочисленную, но очень стратегическую специальность. Именно внеконфессиональное светское религиоведение может способствовать укреплению государственности и политической активности.

Недооценка важности светского религиоведения обнаруживается в игнорировании в России мнения ведущих специалистов-религиоведов: А. Агаджанян, Е. Аринин, С. Иваненко, А. Забияко, И. Кантеров, М. Одинцов, А. Себенцов, Е. Элбакян, М. Шахнович, И. Яблоков и др. Судя по документам законодательной и административной власти, их редко привлекают в экспертные советы, предпочитая конфессионально ориентированных консультантов.

На Украине конфессиональная политика гораздо более нейтральная и объективная. Ведущие специалисты, такие как Завгородний Ю.Ю., Капранов С.В., Козловский И.А. востребованы как в образовании, так и в диалоге государства и религиозных организаций; проводят совместные религиоведческие школы, семинары, ретриты – исламские, иудейские, христианский, вайшнавские, буддийские.

Политика профилирования отдельных религий и этносов в образовании и праве вызывает обеспокоенность, т.к. это может способствовать акцентуации различий, а не единства.

Не следует бояться секуляризма. Это надёжная платформа государственности и демократии. По сравнению с советским прошлым, ныне неизмеримо больше верующих, церквей, духовенства, религиозной литературы, церковных учебных заведений, и в то же самое время острота социальных проблем наркомании, беспризорности, безработицы, самоубийств, коррупции,

социальной дифференциации не уменьшилась, а по отдельным позициям увеличилась. Стало быть, дело не в религии, а в существующих социально-экономических отношениях. Мало кто спорит, что при советской власти уровень нравственности был намного выше нынешнего, хотя формально, в государственном масштабе, люди жили в условиях безбожия.

Над отстранённостью государства от религии много рассуждал американский гуманист, просветитель, автор Декларации независимости и Акта религиозной свободы, создатель университета Виргинии Томас Джефферсон. Он писал свои работы в период становления Соединённых штатов Америки, которые отказались от Британского доминиона. Население Нового света состояло из разнородных христианских групп: англикане, пресвитериане, квакеры, пуритане, баптисты. Найдя «землю обетованную» религиозные диссиденты Старого света проводили моноконфессиональную политику для своей секты, притесняя других верующих. Англикане в Вирджинии, пуритане в Массачусетсе издали ряд законодательных актов, запрещающих религиозных собрания других групп; исповедование иных религий наказывалось штрафом, заключением в тюрьму, битьём кнутом. Человек, отрицающий существование Бога или Троицы, или утверждающий, что богов много, лишался права занимать гражданский или военный пост, получать наследство, опекать своих детей. Джефферсон характеризует такие действия как «религиозное рабство» и аргументирует, что право на свободу совести не может быть отчуждено в пользу правителя: «Законодательные власти государства распространяются только на такие действия, которые оскорбляют других. Но меня не оскорбляет, если мой сосед заявит, что существует двадцать богов или ни одного. Это не задевает мой карман, и от этого у меня не сломается нога» [1: с. 68]. Поскольку в американском суде принято присягать на Библии, Джефферсон анализирует предубеждение, что на свидетельские показания атеиста (или политеиста) нельзя полагаться. Он приводит аргумент от противного: принуждение делает из человека лицемера, только разум и свободное исследование могут противостоять заблуждению.

Моноконфессиональность является разновидностью единомыслия. Насколько желательно единомыслие, задаётся вопросом Т. Джефферсон: «не больше чем одинаковые лица или рост. Введите тогда прокрустово ложе, и, так как есть опасность, что люди большого роста могут побить маленьких, сделайте всех нас одного роста, обрубив ноги первым и растянув последних» [1: с. 70].

Общественно-политический деятель эпохи Просвещения полагает, что различие взглядов полезно в религии. Он ссылается на прецедент штатов Пенсильвании и Нью-Йорка, которые вообще не вводили никакой государственной религии и, по мнению Джефферсона, этот опыт превзошёл все ожидания: «Эти штаты безгранично процветают. Религию хорошо поддерживают различными способами; все они достаточно хороши, вполне достаточны для сохранения мира и порядка; а если создаётся секта, догматы которой и подрывают мораль, то здравый смысл берёт верх и изгоняет их

разумом и смехом, не утруждая этим государство...чтобы заставить прекратить религиозные споры, на них не следует обращать внимание» [1: с. 70-71]. Видится, что последнее утверждение очень важно для политики светского государства. Нейтралитет государства в религиозных вопросах и объективность в этнических благоприятен для общества, государства и этноконфессиональных групп. Он является залогом формирования плюралистичного социального идеала. В то время пока в Европе говорят о кризисе секуляризма (мультикультурализма) и о десекуляризации (возврату к культурному монизму), евразийский рынок ещё попросту не наполнен данными товарами.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Американские просветители. Избр. произв. в 2-х т. Т. 2. М., 1969. 520; 446 с.
2. Бендин А. Ю. Религиозные права личности в Российской империи (вторая половина XIX - начало XX вв.) // Свеча - 2005. Истоки: религия и личность в прошлом и настоящем. Том 13. Москва-Владимир, 2005. 351 с.
3. Глава Бурятии попросил губернатора Орловской области разобраться с избиением спортсменки // <http://www.sports.ru/others/2870665.html> ; В Питере скандал с национальным оттенком: жителя Тывы не признают гражданином РФ // <http://gazetarb.ru/news/section-society/detail-79810/>

Протоиерей Димитрий Полохов.

Доклад «Взаимовлияние культур и цивилизаций»

Предлагается рассмотреть вопрос о влиянии Православия на религиозную жизнь, обычаи и культуру традиционных для России религиозных вероучений. Православная вера является ценностно-смысловой основой нашей культуры и ее влияние не ограничивается только религиозными и культурными особенностями русского народа, она оказывает влияние и на другие народы, которые связали свою историческую судьбу с Россией. Данная тема достаточно обширна, поэтому предлагается ограничиться лишь общим рассмотрением заявленного вопроса. Большой частью в докладе будет рассмотрен вопрос о влиянии Православия на российский ислам, несколько слов будет посвящено влиянию на иудаизм.

Следует сказать, что для нашего государства вопрос взаимовлияния различных культур и религиозных традиций, их взаимодействие и сосуществование, вопрос не праздный и теоретический, но имеющий важное общенациональное значение. Россия имеет уникальный опыт мирного сосуществования и взаимодействия различных религий исторически существующих на территории нашей страны. Это особенно важно в современный период обострения межэтнических и межрелигиозных конфликтов, в историческую эпоху, которую на Западе называют «эпохой конфликта цивилизаций».

Исторически, а мы как христиане знаем, что не без Промысла Божьего, сложилось так, что в России на протяжении многих веков мирно уживаются все четыре мировые религии: христианство, ислам, иудаизм и буддизм. При этом следует отметить совершенно естественный характер подобного сосуществования, что прослеживается, например, в расцвете и развитии национально-религиозных культур тех народов, которые придерживаются упомянутых выше мировых религий. Во многом подобная ситуация объясняется особым благотворным влиянием Православия на национальные черты русского народа, благодаря чему инородцы и иноверцы никогда не воспринимались русскими как враги или люди «второго сорта». Часто наоборот, инородцы становились объектом заботы и помощи со стороны русских, что выражалось в получении ими национальной письменности, приобщению их национальных культур к общемировой в русле русской культуры. По словам Д.С. Лихачева, особенностью национального характера русского человека было мирное приятие других народов: «Осознанная любовь к своему народу не соединима с ненавистью к другим. Любя свой народ, свою семью, скорее будешь любить другие народы и другие семьи и людей».²

Взаимосвязь религии и культуры это феномен не только и не столько культурологический, сколько вполне очевидный в историческом обозрении. Известно высказывание нашего философа и священника Павла Флоренского:

² Лихачев Д.С. Заметки о русском // <http://likhachev.lfond.spb.ru/Articles/zam.htm>

«культура... есть производное от культа... Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого следует культура».³ В религиозном мировоззрении культуре отводится второстепенная роль, как явлению не божественного, а человеческого порядка, тем не менее, влияние Православия на культуру иных народов осуществлялось и через русскую культуру, о чем говорилось ранее.

Это необходимо помнить в современную эпоху, которая, как каждый может сейчас заметить, характеризуется не только всплеском религиозного экстремизма, но и общим культурным и религиозным одичанием человечества. Некоторые исследователи называют наше состояние «Культурной революцией»,⁴ которая характеризуется отказом от наследия, знания и нравов, которые дала миру величайшая религиозная традиция христианства. Принято говорить о «постхристианской цивилизации», что по-гречески звучит как «антихристианская», со всеми подтверждающими данное наименование явлениями: дегуманизацией сознания, отвержением традиции, богохульством, культом насилия и разврата. По словам Рассела Кирка человечество тем самым сбилось с пути и входит в Темный век в котором «жизнь духа и пытливого интеллекта будет осуждаться, преследоваться и поливаться грязью средствами пропаганды».⁵

Причины подобного состояния современного мира, человеческого сообщества и культуры коренятся в упадке религиозности, что часто проявляется либо в виде сознательного богоборчества, либо же в расцвете магии и оккультизма. Довольно часто в некоторых религиозных мировоззрениях наблюдается неадекватная реакция на подобные проявления безнравственности и «культуры порока»: происходит своеобразная попытка защититься от влияния греха через агрессию ко всему «чужому» и специфическое понимание религиозных истин своей традиции. Это проявляется в грубой примитивизации культа, когда реанимируются второстепенные частности, например, борьба с «неверными», которые возводятся в ранг догматических истин первостепенного значения. Последнее характерно для религиозного экстремизма и фундаментализма.

Именно в результате отказа от религиозных идеалов и появляются подобные негативные тенденции в человеческой истории. Наоборот, при религиозном возрождении наблюдается процесс исцеления человеческой деструктивности, этого явного свидетельства о печати первородного греха в нашей природе. Как пример можно привести национальное своеобразие русской культуры XIV –XV вв.,⁶ явившееся следствием того религиозного подъема, который начался у нас в России с молитвенных подвигов преподобного Сергия Радонежского – носителя исихастской монашеской

³ Флоренский П., *святи*. Собрание соч. Т.1. М., 1994. С.39.

⁴ Кирк Рассел. Цивилизация без религии?//Церковь и время. 2003. №1. С.27.

⁵ Там же. С.28.

⁶ Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М., 1962. С.13.

традиции в Древней Руси.

Таким образом, можно сказать, что общение и единение представителей различных религиозных традиций в единое государство и мирное их сосуществование возможно только при условии возрождения и взаимного уважения религиозных ценностей и идеалов. Подтверждением чему, как уже говорилось, служит пример России, — в отличие от Запада, где на данную проблему смотрели через призму десакрализации и секуляризации сторон человеческой жизни. Результат подобного подхода мы видим — это путь в тупик цивилизации, о чем, в частности свидетельствует крах идеи мультикультурализма в современной Европе.

Несомненно, что при мирном сосуществовании различных религий наблюдается обогащение и расцвет культурных традиций. Исходя из опыта нашего государства, можно говорить об определенном влиянии Православия на такие традиционные религии как иудаизм и ислам. В иудаизме как пример такого влияния можно привести хасидизма, который возник начале XVIII-го века в Восточной Европе. О влиянии христианства, и в частности Православия, на формирование этого религиозно-мистического движения в иудаизме писал Л.П. Карсавин.⁷

Что касается ислама, то здесь так же можно говорить о влиянии русского Православия на исламские традиции в нашей стране. По словам Преосвященного Ириней епископа Бачского и Нови-Садского, ислам знает о христианстве в основном в его восточном, православном варианте.⁸ И хотя между православием и исламом есть принципиальные различия в области понимания Божественного Откровения и других вопросов религиозной жизни, однако существуют удивительное частичное взаимопроникновение на определенных уровнях религиозного и духовного опыта, как пишет этот сербский иерарх.⁹ По словам епископа Ириней, который с юных лет рос в православно-мусульманской среде, простые верующие мусульмане субъективно оценивают Православие как несомненное более объективное воплощение Божественного идеала, чем другие христианские деноминации.

Более того, в современную эпоху так называемой теории «конфликта цивилизаций», наши религии оказались с точки зрения Самуэля Хантингтона, основателя данной теории, по одну сторону баррикад, противоположную миру «Западных ценностей».¹⁰

Поэтому неудивительно, что в России, как стране преимущественно православно-мусульманской те предпосылки к общему сотрудничеству и обогащению проявились наиболее ярко. Объективными причинами этого

⁷ Карсавин Л.П. Россия и евреи // Малые сочинения. СПб.: «Алетейя», 1994. С.462.

⁸ Ириней еп. Роль религии для достижения мирного сосуществования в современном мире. Правовая ответственность как основа взаимного признания// Церковь и время. 2003. №1. С.204.

⁹ Там же. С.203.

¹⁰ Там же. С.205.

служат, во-первых, текст самого Корана, в котором, как отмечают исследователи, многие «антихристианские» места являются на самом деле опровержением христианских же ересей, которые не принимает и Православие,¹¹ а другие места — более поздние вставки (напр.: Сура 19, 35-41).¹² Во-вторых, несомненное духовное богатство Православия, которое никогда не проповедовало агрессивных методов миссионерской деятельности.

По словам епископа Каллиста (Уэра), миссионерское свидетельство Православия проявляется «не столько в наших словах и аргументах, в пропаганде и апологетике, сколько в самой нашей жизни. Это должно быть экзистенциальное свидетельство. Истинный миссионер — святой. В этой связи очень существенно то, сколь важную роль в православной миссионерской деятельности играет монах, человек внутренней молитвы и безмолвия».¹³ Поэтому те, кто постоянно пытаются укорить Православную Церковь в отсутствии внешней активности, просто не понимает природы ее свидетельства миру.¹⁴

Именно благодаря этим факторам в религиозных традициях российских мусульман наблюдаются следующие особенности, которые сложились под воздействием духовной традиции Православия:

1. Несомненное влияние Православие оказало на мусульманскую архитектуру, что заметно не только у нас в стране, но и на Востоке.
2. Почти повсеместным явлением стало появление женщин в мечетях во время совместных молитв с мужчинами. Раньше это было невозможно, или не одобрялось. Сегодня женщины посещают мечети в дни религиозных праздников в Средней Азии, Казахстане, Татарстане и Башкирии.¹⁵
3. Появление некоего подобия венчания среди российских мусульман, когда вступление в брак совершается в мечети и сопровождается молитвами мусульманского духовенства, что вовсе не требуется по исламской традиции.
4. Православие частично оказало влияние и на молитвенную практику в таком направлении ислама как суфизм (*зикр*). По словам С.С. Хоружего «суфизм — древняя школа духовной практики, которая, подобно православному исихазму, имеет в своей основе дисциплину

11 Владимир (Иким), митр. А друзей искать на Востоке. Православие и ислам: противостояние или содружество. М., 2001. С.56.

12 См., напр.: Коран. М., 1963. / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. - Прим. 1. С.560.

13 Каллист (Уэр), еп. Единство и миссия. Речь на XI Генеральной ассамблеи СИНДЕСМОСа в1983 г.// <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/>.

14 В начале X в., арабы, вторгшиеся на Пелопоннес, были так поражены святостью св. Петра Аргосского, что тотчас приняли крещение. (Мейендорф И., протопр. Византийские представления об исламе// <http://www.pravoslavie-islam.ru/mejendrf.htm>).

15 Известен хадис Мухаммада: «Самая лучшая женщина – это та, у которой мечеть находится дома».

- непрестанной молитвы». ¹⁶ Следует сказать, что сам суфизм возник не без влияния христианства. ¹⁷
5. Существует нечто похожее на освящение автотранспорта – для этого используются медальоны с текстами из Корана (*шамайль*).
 6. Активно распространялся аналог святой воды – бутылочки с водой из источника «Зам-Зам», хотя и до сих пор некоторые мусульмане упорно пытаются набрать Крещенскую воду из проруби на «Иордане» и даже приходят за нею в храмы. В Чечне власти провезли чашу основателя ислама Мухаммада по всем районам республики, а воду из нее добавляли в цистерны с обычной водой, которая затем раздавалась в организациях и предприятиях республики. ¹⁸
 7. Среди некоторой части мусульманского духовенства высказываются симпатии в пользу не выборности, а посвящения в степени иерархии. ¹⁹
 8. Известны случаи использования мусульманским духовенством элементов православного архиерейского облачения, а именно митр и посохов. ²⁰
 9. После появления «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», подобный документ появляется и у мусульман.
 10. Частично сюда можно отнести такое новое неортодоксальное течение в исламе как евроислам. Основателем его является бывший советник татарстанского президента Рафаэль Хакимов. Он считает, что ислам необходимо модернизировать в соответствии с западными ценностями. ²¹
 11. Среди поволжских мусульман появляется традиция паломничества в г. Булгар, который иногда даже называется «мусульманской святыней». ²² Существуют похожие местные традиции и на Северном Кавказе. Очевидно, что живя в православном окружении, российские мусульмане и здесь испытали частичное влияние со стороны Православия.
 12. Активно почитаются разного рода реликвии связанные с историей ислама и с Мухаммадом. Это одежда основателя ислама, волосы с его

16 Хоружий С.С. О некоторых особенностях суфийской практики // http://weren.ru/texts/03_other/03_islam/sufi.html. Сам религиозный термин (*салат*), который означает в исламе молитву, заимствован, как считают исследователи, у христиан, так как соответствующего термина в арабском языке не нашлось. (См.: Крымский А. Е. История мусульманства. М., 2003. С. 348).

17 Ислам: Историографические очерки./ Под общ. ред. С.М. Прозорова. – М., 1991. С.168.

18 В Чечню планируется доставить волос пророка Мухаммада // <http://www.islamission.ru/index.php/ru/poslednie-novosti/1933-v-chechnyu-planiruyetsya-dostavit-volos-proroka-mukhammad>

19 С 2002 года все имамы ДУМ Республики Татарстан проходят обязательную аттестацию и получают специальные свидетельства, без которых они не могут проповедовать и совершать богослужение. (См.: Силантьев Р. Новейшая история исламского сообщества в России. М., 2005. С.173.).

20 См., напр.: Силантьев Р. Новейшая история исламского сообщества в России. С.447.

21 Силантьев Р. Указ. соч. С.175.

22 Очередное ежегодное паломничество в Булгары // <http://tatpolit.ru/category/zvezda/2010-11-09/4761>; Имамы ханафитского мазхаба против совершения «Хаджа» в Булгар // http://abuhanifa.ru/2011/05/imamy_hanafitskogo_mazhaba-protiv_oversheniya_hadja_v_bulgar/

головы, бороды и паха, которые именуются святынями и реликвиями и которым оказывается религиозное почитание (Чечня).²³

Конечно, это далеко не все, что можно перечислить, и что можно было бы отнести к такому влиянию со стороны Православия на ислам. Некоторые перечисленные примеры не столь очевидны и носят косвенный характер, а также прослеживаются на уровне не официальной религиозности, а народных традиций. Тем не менее, даже с учетом приведенных замечаний мы можем признать наличие такого влияния со стороны православной религии на ислам.

Что же касается влияния ислама на наше Православие, то в качестве примера можно упомянуть о повседневном одеянии русского духовенства: ряса (в так называемом «греческом» варианте) и то, что по-арабски называется «*галабея*», по существу – это просто подрясник.

Вот только некоторые наблюдения из личной жизни и разных источников информации по вопросу о влиянии Православия на мусульманские религиозные традиции. Здесь мы не увидим никакой агрессии, целенаправленного прозелитизма или унижения прав и веры мусульман. Наша великая русская культура, проникнутая духом Православия, явившая миру феномен русского национального характера и религиозной жизни является самым лучшим свидетельством о красоте вечных ценностей, следствием чего объясняется ее притягательная сила для других народов. Этим объясняется и причина тех влияний не только в культурной, но и религиозной жизни, о которых говорилось выше.

Не только отдельному человеку, но и целому народу свойственно стремиться к чему-то более высокому, привлекательному и нравственно совершенному. Всем этим обладает русская культура и традиционные ценности нашего общества. Поэтому всемерная поддержка, сохранение и распространение нашей культуры — залог единства не только культурного пространства, но и самой нашей страны. При этом необходимо не забывать о живительном и благотворном истоке нашей культуры и русской цивилизации — нашей святой Православной вере.

23 См.: Волос пророка Мухаммада будет храниться в Чечне! // <http://madrasah2.ru/?p=12734>; В Чечне мусульмане прикоснулись к волосу Мухаммеда // <http://portall.zp.ua/video/v-chechne-musulmane-prikosnulis-k-volosu-mukhammeda/id-MiglQL6E-0t.html>

Формы монотеизма и конфессиоидентичности в структуре этносов Юга России XIX - XXI вв. : стратификация, динамика и парадоксы («недопереход» между общинами и полисинкретизм)

Резюме доклада: Изучаются, на осн. наших полевых экспедиций (и осмысления собранного), татары, калмыки, осетины, адыги, чуваша, бесермяне и т.н. русские - «иудеяне» и др. При этнической и языковой общности, в них наблюдаются необычные случаи сочетания нескольких религий, притом с опорой на древнее «язычество». В докладе – данные об общих и особых, «смежных» праздниках, как «Курбан на Праздник Петра летний» у тюрок и финнов, отчасти калмыков Средневожья и Южноуралья и «Фруктовый Спас» - Успение у переселенцев - горцев под Моздоком.

Этническая, слабоканоническая трактовка религий на бытовом уровне – тема отдельная, она малоизучена. «Смычка» верований и конвертанство имели место – и в прежние века, и сейчас. И п о ч т и повсеместно сами жители используют, на разных языках, ёмкая формула: «от ... (одних) ушли, к ... (другим) не пришли». Дополняется она фактами одежды, системы питания, языковыми, диалектными особенностями и др.

Для общей категориальной теории важны бытующие образы, концепты, модели, «маркировки», динамика переходов «правило – исключение – синтез» или «норма – пересмотр – новая норма» в редкостных здесь культурных традициях.

Затронут тезис о наличии явлений «положительной» («выгодной, почётной, элитной») конфессиомаргинальности. Когда носители «переходной» традиции выступают посредниками и миротворцами даже в зонах конфликтов. Это пример знаменитых «самаритян» сев. части Палестины (между евреями и арабами), русских «иудеян» балашовско - турковского Придонья до нач. XX в. и их потомков в степном Нижнем Поволжье (от Ершова до Элисты). И «нагайбаков» (казакóв – татар - православных) Челябинской обл., наглядно и осознанно сочетающих в себе массу традиций.